

ISSN: 2148-3728
e-ISSN: 2148-9750

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

*Journal of Theology Faculty of
Bulent Ecevit University*



Cilt/Vol. 11, Sayı/No. 2, 2024



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 11
Volume 11

Sayı 2
Number 2

Yıl 2024
Year 2024

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Basım / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÖZÖLÇER
Rektör / Rector
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Doç. Dr. Salih AYBEY, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Güvenç ŞENSOY, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Salih ERDEN, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Güvenç ŞENSOY, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Salih ERDEN, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU, Ordu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA ÜNAL, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Dr. Adem GÖRMÜŞ, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Dr. Emre ÇELİKER, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Dr. Ramazan ÖGTEM, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Hasan Erkam ÇAKIR, Marmara Üniversitesi, Türkiye

Yazım Editörü / Text Editor

Arş. Gör. Muhammed ÇINAR, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Ahmet Enes DUMAN, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Ahmet GÖNEN, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Zahit SEZER, Marmara Üniversitesi, Türkiye

Dil Editörü / Language Editor

Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Nedim AYDIN, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Ahmet Emin AKYÜZ, Marmara Üniversitesi, Türkiye

Son Okuyucu / Proofreader

Hasan Erkam ÇAKIR, Marmara Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hasan HACAK,	<i>Marmara Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Hasan MEYDAN,	<i>Sakarya Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI,	<i>Uludağ Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Seyfullah KARA,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Ali CANÇELİK,	<i>Kocaeli Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Ali SOYLU,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Ercan ALKAN,	<i>Marmara Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Fatma KIZIL,	<i>Yalova Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Hakan UĞUR,	<i>Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Halil ORTAKCI,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Hikmetullah ERTAŞ,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Murat AKIN,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Nuran ÇETİN,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Salih AYBEY,	<i>Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye</i>
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU,	<i>Sakarya Üniversitesi, Türkiye</i>
Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE,	<i>İstanbul Üniversitesi, Türkiye</i>
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN,	<i>Marmara Üniversitesi, Türkiye</i>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN,	<i>İstanbul Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ,	<i>Uludağ Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN,	<i>Ankara Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ,	<i>Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye</i>

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit Universty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	JICS: Sherpa Romeo (Kabul / Accepted: 04.08.2016)
	ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	RESEARCH BİB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / From the Editor

VII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'de Gramatiğin Manaya Etkisinin İhtimâli Anlamlar Üzerinden Okunması
Reading the Effect of Grammatics on Meaning in Fâdil Sâlih as-Sâmarrâi through Possible Meaning
Sultan DURAN GÜRBÜZ 239-259
- İlmî Kişiliği Bağlamında Ebü't-Tayyib et-Taberi: Hayatı ve Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu
Abu Al-Tayyib al-Tabari In The Context Of His Scholarly Personality: His Life and Position In The Shafi" School
Esra IŞIK İLHAN 261-287
- Kelâma Mesafeli Hanefiler İtikatta Selefî midir?
-Erken Klasik Dönem Hanefî Fakihler Bağlamında Bir Değerlendirme-
Are Hanafis who are distant from Kalâm, Salafists in Faith?
-An Evaluation in the Context of Hanafî Jurists of the Early Classical Period-
Züleyha BİRİNCİ 289-313
- Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği
The Principles of Akbarî Tahqiq in Tafsir: The Criticism of Kalâmî Ta'wil in Bursawî
Alim HATİP, Ömer ÇELİK 315-341
- Aristoteles'in Politika Felsefesi ve Günümüz: Adalet, Erdem ve İyi Yaşamın İzleri
Aristotle's Political Philosophy and The Present: Traces of Justice, Virtue and the Good Life
Semiha KÜÇÜK 343-370
- İslâmî Finans İlkeleri Çerçevesinde Akıllı Sözleşmeler
-İcâre Temelli Azalan Müşâreke Sözleşmesi Özelinde-
In The Framework of Islâmî Finance Principles, Smart Contracts
-in The Context of Ijâra-Based Diminishing Mushâraakah-
Nurten Zeliha ŞAHİN 371-401

- Theism versus Naturalism in Terms of the Explanation of History **403-424**
Tarih'i Açıklama Açısından Naturalizme Karşı Teizm
Süleyman ALTIN
- Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivâyetlerin Tetkiki **425-451**
An Examination of Narrations About Usury is More Sinful Than Adultery
Mehmet APAYDIN

İnceleme Makalesi / Review Article

- Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibâin Hükümüne İlişkin "Sünnet"
Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmi Açısından Tahlili **453-479**
*An Analysis of the Concept of "Sunnah" in the Context of the Sciences of
Qirâ'ah and Uşûl al-Fiqh in the Context of Being Subject to the Qirâ'ahs and
to Being Subject to the Script of the Muşhaf*
Yunus YALÇIN
- Âşık Paşa'nın Garibnâme'sine Göre Ulemâ **481-504**
Scholars According to Ashiq Pasha's Gharibnâmeh
Rauf Kahraman ÜRKMEZ

Gezi Notu / Travel Note

- Pakistan Gezi Notları **505-512**
Pakistan Travel Notes
Murat AKIN

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmanın bahtiyarlığı içindeyiz. Bu sayımızda da İslami İlimler, Din Bilimleri ve Sosyal Bilimler alanına dair akademisyen ve araştırmacıların nitelikli çalışmalarını sizlere aktarmaya devam ediyoruz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterlere göre incelenerek en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Son aşamada Yayın Kurulunun da onayıyla yayınlanacak çalışmalar belirlenerek süreçleri tamamlanmıştır.

Bu sayıda çeşitli konularda sekiz araştırma, iki inceleme makalesi ve bir de gezi notu sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur. Sayının yayınlanmasında emeği geçen ve süreçlerin en iyi şekilde ilerlemesini sağlayan editör yardımcılarımız, alan editörlerimiz, yazım ve dil editörlerimize de şükranlarımı sunarım. Ayrıca dergimize gelen her çalışmaya vakitlerini ayırarak katkı veren sayı hakemlerimize de müteşekkirimiz. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak nitelikli çalışmalarını itinalı gayretlerimizle buluşturarak akademik dünyaya daha fazla katkı yapabilmeyi temenni ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
omer.uzuner@beun.edu.tr

Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'de Gramatiğin Manaya Etkisinin İhtimâlî Anlamlar Üzerinden Okunması

Reading the Effect of Grammatics on Meaning in Fâdil Sâlih as-Sâmarrâî through Possible Meaning

Sultan DURAN GÜRBÜZ

Öğr. Gör., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Ana Bilim Dalı
Lecturer, Adıyaman University Islamic Sciences Faculty Department of Arabic Language and Rhetoric
Adıyaman, Türkiye
sultanduran@adiyaman.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6604-6181

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 21.06.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 239-259

Atıf / Cite as

Duran Gürbüz, Sultan. Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'de Gramatiğin Manaya Etkisinin İhtimâlî Anlamlar Üzerinden Okunması. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 239-259.

Doi: 10.33460/beuifd.1381371

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Sarf ve nahiv disiplinleri, Arap dili gramerini oluşturan iki temel unsurdur. Burada özellikle nahvin görünürlüğü daha fazla olmakla beraber gramatik açıdan manaya etki eden unsurların başında îrab gelmektedir. Îrab, dilbilimin üzerinde önemle durduğu bir disiplindir. Dilbilimde sadece anlam üzerine yapılan çalışmalarda dahi îrabın veya en genel anlamıyla gramatiğin fonksiyonu açıkça fark edilmektedir. Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, dilbilim üzerine yaptığı çalışmalarında Arap gramerine anlam boyutunu da dâhil etmiştir. Bu yönüyle onun yaptığı, bir nevi Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin üzerinde durduğu "meâni'n-nahv" yaklaşımını devam ettirmektir, denebilir. Sentaktik adlandırmaların manaya getirmiş olduğu farklılıklar üzerinde duran Sâmerrâî, metnin okuruna veya muhatabına sunmuş olduğu belirsizliğin sebeplerini, dilin anlamsal ve mantıksal çıkarım yollarına başvurarak açıklamaktadır. Ona göre sözün dış dünyadaki karşılığının cümlenin öğeleri denilen küçük yapı birimlerinden etkilenmesi, söylenmek istenilen ifadeleri birtakım delâletlere sevk etmektedir. Söz konusu olan bu delâletler, Fâdil Sâlih

es-Sâmerrâî'de kat'î, ihtimâlî, zannî ve bâtinî gibi ayrımlara tabidir. Sâmerarrâî'de kelime veya kelime gruplarının îrab denilen olgu sebebiyle okunuş şekillerindeki farklılıklar, anlam üzerinde olası yargılara sebep olabilmektedir. İfadeyi kat'î olmaktan çıkararak ihtimâlî anlamlara sevk eden bu unsurlar, Sâmerarrâî'ye göre şunlardır: Müfret manada bulunan lafız ortaklığı, sîgada bulunan ortaklık, sözün göstermiş olduğu mananın tek veya mürekkeb bir kelimeden oluşması, kelimenin aslının veya vezninin açık olmaması, kelimenin îrab bakımından olası ihtimâllere yol açan sîgadan gelmesi, cümlede ister kayıt ister başka bir şey olsun manada ihtimâlî yol açan bir kelimenin zikredilmesi, cümlede yapılan hazif, îrabın mevkisi, hakîkatin mi mecâzın mı murâd edildiği konusundaki ihtilâf, te'lifinde birden çok manayı taşıyan cümleler, ibârede durma yerleri. Bu makalede tüm bu etkenlerin anlam üzerinde ne tür ihtimâllere sebebiyet vereceği araştırma konusu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mana, Sentaktik Anlam, İhtimâlî Anlam, Delâlet.

Abstract: *The disciplines of Sarf (morphology) and Nahw (syntax) are fundamental elements of Arabic grammar. Nahw is particularly more visible, and i'râb, (grammatical analysis) is a primary grammatical element affecting meaning. I'râb, is a crucial focus in linguistics. Even studies focused solely on meaning reveal the clear function of i'râb, or grammar broadly. Fâdil Sâlih as-Sâmarrâî included the dimension of meaning into Arabic grammar in his linguistic works, continuing the "meanings of syntax" approach emphasized by 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî. Sâmerarrâî examines the differences in meaning brought about by syntactic labels, explaining the reasons for the ambiguity presented to the reader or audience through semantic and logical inference paths of the language. He argues that the influence of the sentence's small structural units on the word's reflection in the external world directs expressions to specific indications. These indications, according to Sâmerarrâî, are subject to distinctions such as certain (definitive), probable, conjectural, and hidden (inner). The differences in the pronunciation of words or word groups due to i'râb, can lead to possible judgments on meaning. Elements diverting the expression from being definitive to probable meanings include: Homonymy in the singular meaning, homonymy in form, the meaning shown by the word being single or compound, ambiguity in the root or form of the word, the word coming from a form causing probable i'râb, mentioning a word in the sentence causing ambiguity whether it is a qualifier or something else, omission in the sentence, the position of i'râb, disagreement on whether the literal or metaphorical meaning is intended, sentences carrying more than one meaning in their composition, and places to pause in the expression. This article investigates how these factors cause probabilities in meaning.*

Keywords: Arabic Language, Meaning, Grammatical Meaning, Probable Meaning, Semiotics.

Extended Summary

Fâdil Sâlih as-Sâmarrâî İraqî linguist and commentator. Sâmerarrâî was born in Sâmerarrâ in 1933. His works are on the expressive aspect of the Qur'ân with its Arabic

language and rhetoric. To make a general judgment about Fādil Sālih as-Sāmerrāi's studies in the field of language, it can be said that he based his studies on the effect of grammar on meaning with the help of the discipline of rhetoric. Here, the two main materials on which he builds his works are grammar and meaning. İ'rāb, which is one of the primary elements affecting the meaning in the Arabic language, is a discipline that linguistics emphasizes. Even in studies conducted only on meaning in linguistics, the function of İ'rāb, or grammatics is clearly noticed. Fādil Sālih as-Sāmerrāi moved his studies away from just grammar and included the dimension of meaning in grammar. In this respect, it can be said that what he did was to continue the "maāni'n-nahw" approach that 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni emphasized. According to Fādil Sālih as-Sāmerrāi, meaning-based grammar studies are an area of research that should be emphasized. According to him, unlike the dryness and gloom of the grammar, meaning-based grammar studies will add charm and beauty to the grammar. Again, according to him, writing any grammar book is much easier than writing a semantically based grammar work. In addition, there are already studies that include all the syntax rules together. Meaning-based grammar studies do not only consist of bringing together the grammar provisions, but also include the interpretation of the sentence and the explanation of various compositions. Studies dealing with this aspect of "nahw" are scattered in rhetoric and tafsir books, not in grammar books. Sāmerrāi's focus on the relationship between İ'rāb, that is, between grammatical elements and meaning, is a generally accepted view by ancient Arabic linguists. In other words, according to most Arabic linguists, İ'rāb, is the indicator of meaning and even the basic dynamic of meaning. İ'rāb, has many benefits for both the text producer and the listener or reader in terms of language, communication and meaning. Although İ'rāb, occurs on words, it also directly changes the meaning. Focusing on the differences that grammatical nomenclatures bring to meaning, Sāmerrāi also reveals the logical inference paths shown by the text. In other words, it tries to prove that artistic uses, with the rules of grammar and syntax, which have a great impact on the meaning, have a great role in the concept of meaning. Sāmerrāi, who discussed the effects of the sentence, that is, the grammatical elements expressing the sentence, has on the meaning, classified the forms of indication regarding the subject mentioned here as definite, probable, apparent and esoteric. In these three classifications, the aspects that need to be considered are the possible and esoteric meanings. Because the definite and apparent meanings are clear meanings that do not contain any doubt. There is no need to think about these meanings at length, their expression is clear and unambiguous. Sāmerrāi tates that what is meant by definitive indication is the indication of a single meaning. This type of heresy is also called the signification of the text. As can be seen in the expressions "There is no god but Allah" and "Muhammad has come", these sentences, which do not leave room for any other possibility in meaning, express a single meaning. In the words of Sāmerrāi, the apparent signification is the meaning that gives the apparent meaning of the phrase, and the esoteric signification is the meaning that cannot be understood from the apparent meaning of the phrase. Since the meaning of the sentences "Hālit is a brave man" and "Hatam is generous" is clear and understandable, the meaning indicating the expression here is apparent. Sāmerrāi emphasized that the esoteric indication, which is the counterpart of the apparent indication, originates from many

features of the word, and stated that these elements are concepts such as metaphor, allusion, melâhin, tariz, te'vil, precedent, etc. Sâmerri'î's distinction between apparent and esoteric evidence corresponds to the definitions that 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî named as "ma'nâ" and "ma'na'l-ma'nâ", respectively. Sâmerri'î says that differences arising from the way words or word groups are pronounced due to the phenomenon called i'râb, can cause possible judgments on the meaning. According to Sâmerri'î, these elements that move the expression from being definite to possible meanings are as follows: Commonality of words in the meaning of the word, commonality in the meaning, the meaning of the word consisting of a single or mixed word, the origin of the word or its meter not being clear, the word coming from the word which gives rise to possible possibilities in terms of meaning, the possibility of meaning in the sentence, whether it is a record or something else. The mention of a word that causes a cause, the hazif made in the sentence, the position of the sentence, the disagreement as to whether reality or metaphor is intended, sentences that carry more than one meaning in their spelling, places of stopping in the phrase. According to Sâmerri'î, these reasons lead to different interpretations or meanings in understanding the sentence or expression; in general, it can be summarized as the inability to make a clear decision on which scheme a word belongs to, a small change in the pronunciation of the word in the syntax, and grammatical elements such as letters, words, sentences and punctuation marks that make up the expression. These elements, which lead to possible meanings on the expression, show how effective Arabic grammar is on the meaning. Sâmerri'î uses such expressions with multiple meanings; he analyzes it with the disciplines of utterance, syntax and rhetoric. Thus, his approach to expressions and compositions is not based solely on grammar study but is based on grammatical meaning. In this article, the possible effects of all these factors on meaning are investigated.

Giriş

Fâdil b. Sâlih b. Mehdi el-Bedri es-Sâmerri'î, Iraklı bir dil bilgini ve müfessirdir. Kur'an'ın dil, anlam, beyân ve belâğat yönüne dair çalışmaları bulunmaktadır. Çalışmaları Kur'an tefsiri özelinde belâğat disiplini ağırlıklıdır. Etkilendiği isimler; Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Mustafa Sâdik er-Râfi (ö. 1937), Muhammed Kutub (ö. 2014), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdi (ö. 1979), Seyyid Kutub (ö. 1966) şeklinde sıralanabilir. Sâmerri'î'nin doğrudan tefsirle ilgili olan çalışmaları; Alâ Tarîki't- Tefsiri'l-Beyânî, Dirâsetu'l-Muteşâbihî'l-Lafziyyi min Âyi't-Tenzil fi Kitâbi Milâki't-Te'vil, Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî, Es'iletu'n Beyâniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Lemesâtun fi Nusûsin Mine't-Tenzil, et-Ta'bîru'l-Kur'ânî, Min esrârî'l-Beyânî'l-Kur'ânî, et-Tenâsubu Beyne's-Suveri fi'l-Muftetehi ve'l-Havâtîm, Kabesâtun Mine'l-Beyânî'l-Kur'ânî, Esrârû'l-Beyân fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî; dil ve edebiyatla ilgili çalışmaları ise *İbn Cinnî en-Nahvî, ed-Dirâsâtun-Nahviyye ve'l-Luğaviyye 'inde'z-Zemahşerî, Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve Dirâsâtuhu'n-Nahviyye, Tahkîkâtun-Nahviyye, Meâni'l-Ebniyeti fi'l-*

Arabiyye, Meâni'n-Nahv, el-Cumletu'l-Arabiyye Te'lifuhâ ve Aksâmuhâ, el-Cumletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ şeklindedir.¹

Sâmerrâ'î'de gramatiğin manaya etkisinin hangi bakış açısıyla ele alındığının anlaşılabilmesi için öncelikle Arap dilinde gramatiğin neye karşılık geldiği üzerinde durulması gerekmektedir. Dilbilimin şubelerinden biri olan gramer, en genel anlamda dili meydana getiren ses, şekil ve sözcükleri konu edinmektedir. Daha geniş bir çerçeveden bakılacak olursa gramer; ses bilgisi (fonetik), dizimbilim (sintagmatik), sözdizimi (sentaks), anlam bilgisi (semantik), sözcük bilgisi (leksikoloji), dillerin kök ve kaynak bilgisi (etimoloji), dilin tarihi, yazım (imlâ), tecvid ve üslûp bilgisi gibi konuları ele almaktadır. Görüldüğü üzere gramer, dile ait unsurların pek çoğunu ele almaktadır. Arap dilinde gramerin karşılığı olarak sarf (kelime bilgisi), nahiv (cümle bilgisi) ve kavaid (kurallar) kavramları kullanılmaktadır.² Sâmerrâ'î "ihtimâli anlamlar" konusunu ele alırken burada adı geçen gramer konularının pek çoğuna yer vermiştir. Sarf ve nahiv ilimleri, sözdizimi, semantik, belâğat, imlâ, söz konusu olan gramatik alanlardan bazılarıdır. Ancak Sâmerrâ'î ilgili konuyu ele alırken daha ziyade îrab kaidelerine yer verdiğinden "Sâmerrâ'î'de gramatiğin ne gibi durumlarda olası anlamlara yol açtığı" sorusuna geçmeden önce îrab konusuna açıklık getirmek, ondaki ihtimâli anlamların anlaşılabilirliğini artıracaktır.

"îrab, cümle içinde bulunduğu yeri ve diğer öğelerle olan ilişkisini göstermek amacıyla -genellikle- kelimenin son harfi üzerinde meydana gelen/gerçekleştirilen bir ses değişikliğidir. Diğer bir ifadeyle, o bir kelime veya cümlecüğün temel cümle içindeki sözdizimsel konumunu, bu konumun îrabdaki durumunu ve bu durumun gerektirdiği son ses üzerindeki değişikliği belirleme işleminin genel adıdır. Bu yönüyle îrab, cümlelerin anlaşılmasında en temel yardımcı unsur olarak kabul edilmektedir."³ îrab, kelimenin öncesinde bulunan etken bir kelimenin etkisiyle (âmil) sonrasında bulunan kelime (mamûl) üzerinde ortaya çıkan değişimi veya harekeyi ifade etmektedir. îrabın, âmilin etkisi sonucu ortaya çıkan hareke olduğunu savunan dil bilginleri İbn Harûf (ö. 609/1212), Şelevbîn (ö. 645/1247), İbn Hacîb (ö. 646/1249) ve İbn Mâlik (ö.672/1274)'tir. îrabın kelime sonlarında meydana gelen değişim olduğunu kabul eden dilciler ise Sîbeveyhi (ö. 180/796), Abdülkâhîr el-Cürçânî, A'îlâm (ö. 476/1083) ve son dönem dilcilerinin çoğu şeklinde sıralanabilir.⁴ îrabda cümle içerisinde etkin olan unsur; âmil, pasif olan; yani âmilden etkilenen öge ise mamûldür. Âmil, etkilediği kelime üzerinde merfû, mansub, mecrûr veya meczûm olmak üzere şeklen bir değişiklik yaparken

1 İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsîr Metodu-Fâdil Sâlih es-Sâmerrâ'î Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsîr Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 88-89.

2 Agop Dilâçar, "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1971 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1989), 83-84.

3 Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde İ'rabın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü", *Nüsha* 6/22 (2006), 25.

4 Mehmet Sıdık Özalp, "Arap dilinde İ'rab olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2019), 200-201.

cümlelerin geneli üzerinde ise anlamsal açıdan bir değişiklik meydana getirir. Mana yönüyle meydana gelen bu değişim, kimi zaman ifade, söz veya metin üreticisinin kasıtlı yaptığı bir şey iken kimi zaman da alıcının yorumladığı bir şeye denk gelmektedir. Alıcının karşılaştığı bu metinde veya metinsel ifadede yoruma gitmesinin koşulu ise cümlelerin hareke içermemesi; yani yazılı bir metin olmasıdır. Başka bir deyişle hareke alternatifinin çoklu anlama götürecektir olmasıdır.

Sâmerrâî'ye göre îrab, Sâmî dil ailesine mensup dillerde bulunmaktadır ve Arap dili de Sâmî dil ailesine mensubiyetinden dolayı îrab üzerine tesis edilmiş bir dildir. Sâmerrâî Nabâtîlerde, Akad metinlerinde, kadîm Bâbil dillerinde hareke ve îrabın şu an kullanılan fasih Arapçaya benzer şekilde olduğunu söylemektedir.⁵ Sâmerrâî'nin îraba; yani gramatiksel unsurlarla mana arasındaki ilişkiye yönelmesi, kadîm Arap dil bilimcileri tarafından da genel kabul gören bir görüştür.⁶ Yani çoğu Arap dil bilginine göre de îrab, anlamın göstergesi hatta anlamın temel dinamiğidir denebilir. İrabın dil, iletişim ve anlam açısından hem metin üreticisine hem de dinleyicisi veya okuruna birçok faydası bulunmaktadır. İrab, kelimeler üzerinde meydana gelmesine rağmen doğrudan anlam üzerinde değişiklik meydana getirir. Şimşek'e göre "Alâmetleri aracılığıyla îrab, lafız açısından birbirine eş değer olan iç içe girmiş yapısal anlamları birbirinden ayırır. İrab, dile zenginlik ve incelik katmasının yanında metnin veya metin kabilinden bir ifadenin alıcısı tarafından anlaşılmasını sağlayan en temel unsurlardan biridir."⁷

İbn Cinnî (ö. 392/1002), îrabın anlamın anlaşılmasında doğrudan etkiye sahip bir konumda olduğunu söylemiştir. Aynı kelimenin son harekesi, iki farklı ifadede, cümle içerisindeki konumları gereği farklı şekillerde telaffuz edilmektedir. İbn Cinnî, bunun sebebini metnin üretimi sırasında tasarlanan maksat olarak görmektedir.⁸ İrabın anlamı doğru ve eksiksiz bir şekilde yansıtabilmesinin bir diğer yönü de sözdizimidir. Nitekim Arap gramerinin karşılığı olarak kullanılan nahvin dile dair ilimler ve sözdizimi olmak üzere iki farklı yönü bulunmaktadır.⁹ Sâmerrâî, nahvin her iki yönüne de önem atfetmektedir. Özellikle Abdülkâhir el-Cürçânî'nin söz dizimi ilkesi, Sâmerrâî'de büyük bir yer bulmuştur. Sâmerrâî, dil ve belâğat çalışmalarında Cürçânî'den hem etkilenmiş hem de ona atıfta bulunmuştur.

Bu araştırmada Sâmerrâî'nin çalışmalarında gramatiğin hangi durumlarda ihtimâlî anlamlara yol açtığı konu edilmiştir. Esasında "ihtimâlî anlamlar" konusu belâğat ve tefsir konulu eserlerde nispeten yer almaktadır.¹⁰ Ancak Sâmerrâî, bu konuyu söz konusu çalışmalardan farklı olarak daha sistemli ve derli toplu

5 Fâdil Sâlih Sâmerrâî, *el-Meânî'n-Nahv* (Kahire: Şeriketu'l-Atik li Sinaatî'l-Kitâb, ts.), 1/20-24.

6 Mehmet Sıdık Özalp, "Arap dilinde l' râb Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2019), 213.

7 Şimşek, "Arap Dilinde l' râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü", 28.

8 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1952), 1/36.

9 Bünyamin Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 125.

10 Sâmerrâî, *el-Meânî'n-Nahv*, 1/8-9.

bir şekilde ele almıştır. Bu araştırmayla nahiv kitaplarında yer almayıp daha ziyade belâğat ve tefsir çalışmalarında dağınık halde bulunan "ihtimâlî anlamlar" konusu okur için daha düzenli hâle getirilecek, en nihayetinde de Sâmerrâî'nin bu konudaki emek ve gayretleri sergilenmiş olacaktır. Araştırmanın muhtemel soruları; olası anlam bildiren yazılı metinlerde gramatik denen olgu Sâmerrâî'de hangi alanla sınırlıdır, gramerde anlamın yeri veya sabitesi nedir, ihtimâl bildiren ifadelerin kullanım durumları nelerdir, anlamı etkileyen dil içi veya dil dışı unsurlar olası anlamlar üzerinde ne derecede etkili veya etkindir, şeklinde sıralanabilir. Çalışma "Sâmerrâî'nin ihtimâlî anlamlara bakış açısı" ile sınırlandırılmış ve yöntem olarak da onun bu konudaki görüş, tespit ve değerlendirmelerine yer verilmiştir.

1. Mananın Ortaya Çıktığı Gramatiksel Sahâ: Cümle-Kelâm Ayrımı

Arap dilinde cümlelerin ne olduğuyla ilgili muhtelif dönemlerde dil bilgileri tarafından birçok görüş ileri sürülmüştür. Kimi dil bilgileri cümle terimi yerine kelâmı, kimileri her ikisini de birbirinin alternatifi olarak, kimileri de bu iki terim arasındaki umûm-husûs ayırımına dikkat çekerek onların birbirinden farklı olduklarını ileri sürmüştür.¹¹ Cümle ile kelâmı müterâdif olarak gören kadim dilciler Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)¹² ve Arap anlam biliminin temellerini atan dil bilginlerinden İbni Cinnî (ö. 392/1002) olarak zikredilebilir. İbni Cinnî, kelâmla cümleyi nahivcilerin aynı şey kabul ettiğini, kelâmın tam bir mana ifade eden bağımsız her bir lafza dendiğini ifade etmektedir. قامر محمد (Muhammed kalktı), صه (sus!), ضرب زيد (Zeyd dövdü.) gibi terkipler İbni Cinnî'ye göre birer cümledir.¹³ Kelâm ve cümle konusunda İbni Cinnî'yle benzer görüşte olan kadim dilcilerden biri de Zemahşerî (ö. 538/1144)'dir. Ancak Zemahşerî, İbni Cinnî'den farklı olarak kelâma isnad eylemini yüklemiştir. Ona göre kelâm, biri diğerine isnad edilen iki kelimeden oluşmaktadır. Bu da زيد أخوك (Zeyd kardeşindir.) kelime gruplarında olduğu gibi iki ismi veya ضرب زيد (Zeyd dövdü.) kelimelerinde olduğu gibi bir fiil ve ismi gerektirmektedir.¹⁴

Kelâmla cümlelerin farklı şeyler olduğunu öne süren dilciler ise İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274),¹⁵ İbni Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360),¹⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413),¹⁷ gibi isimlerdir. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*'inde kelâmın tam bir mana içeren sözü ifade ettiğini söylemektedir. Nitekim şart cümlesi, cevap cümlesi, sıla cümlesi gibi cümle çeşitleri fayda sağlamayan; yani tam bir anlam ifade etmeyen

11 Şahin Şimşek, "Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 289.

12 Huseyn Ali Ferhân Ukaylı, *el-Cümletu'l-Arabiyye fi Dirâsâti'l-Muhdesin* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 34.

13 İbni Cinnî, *el-Hasâis*, 1/8.

14 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmi'l-Arabiyye* (Ammân: Dâru Ammâr, 2003), 32.

15 Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilî'l-Makâsîd*. (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 3.

16 Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'arîb* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 2/120,419.

17 Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fadiletîl'n- Neşri ve't-Tevzi', 2004), 70.

terkiplerdir. Bu yüzden bu ifadeler kelâm değildir. Zira kelâmın tam bir anlam ifade etmesi gerekir.¹⁸ İbni Hişâm gibi dilcilerin kelâmıla cümleyi ayırmalarının sebebi aralarında isnad bağı bulunan söz öbeklerinin bağımsız ve tam bir yargı ifade edip etmemelerine göredir. Bu noktada aralarında isnad bağı bulunup bağımlı, tam bir anlam ifade etmeyen söz öbekleri sadece cümle olurken, aralarında isnad bağı bulunan bağımsız, tam bir yargı ifade eden terkipler hem cümle hem de kelâmdırlar.¹⁹ Buradan da her kelâmın cümle, her cümleinin ise kelâm olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yani kelâm ile cümle arasında umum-husus-mutlak ilişkisi bulunmaktadır. Kelâm cümle arasındaki bağıntı şu şekilde sematize edilebilir:

İsnad bağı / Tam bir anlam / Bağımsız bir ifade = Kelâm/Cümle

İsnad bağı / Tam olmayan bir yargı / Bağımlı bir ifade = Cümle

Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre cümle; -abes bile olsa- herhangi bir manaya delâlet eden terkiplere denmektedir. Kelâm ise cümleinin tam karşısında yer almaktadır. Buradaki temel ölçüt ise yan yana gelen kelimeler arasında anlamlı bir ilişkinin kurulmasıdır. السماء يحضر محمد, سمع نادر لم , سوف محمد حضر. örneklerinde görüldüğü üzere yan yana gelen kelimeler, abes bile olsa herhangi bir mana ifade etmemektedir.²⁰ Dolayısıyla buradaki ifadeler ne bir cümle ne de kelâm ifade ederler. Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre Sâmerrâî, kelâm ile cümleyi birbirinden ayırarak İbni Cinnî ve Zemaşşerî'den ayrılmakta, kendisinin cumhur diye nitelediği müteahhirûnun görüşüne meyletmektedir.²¹ Sâmerrâî'nin cümle-kelâm ayırımından hareketle ihtimâlî anlam bildiren ifadelerin anlamlı birer cümle olması veya kelâm sınıfına girmesi gerektiği sonucuna ulaşılacaktır.

Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, cümleinin oluşumu hakkında bilgi verirken temelde cümleinin müsned ve müsnedün ileyhten oluştuğunu ve bu iki unsurun kelâmın umdesi olduğunu, müsned ve müsnedün ileyh dışında kalanların ise fadla olduğunu ifade etmektedir. Sâmerrâî, isnad hakkında verdiği bilgilere devam ederken ismin müsned ve müsnedün ileyh olabileceğini, fiilin devamlı müsned olacağını, harfin ise isnadda bir tarafının bulunmadığını belirtmektedir. Yine onun yapmış olduğu bir çıkarıma göre de cümle ne iki fiille ne iki harfle ne harf ve isimle ne de harf ve fiille oluşturulmaktadır. Yine ona göre bir kısım nahiv uleması buna karşı çıkarken çoğunluk bu kanaattir.²²

Cümleinin iki temel ögesi olan müsned ve müsnedün ileyhe dair görüşler, nahiv bilginleri tarafından erken bir vakitte ele alınmıştır. Buna Sîbeveyhî'nin (ö.

18 Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'arîb* (Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 2/419.

19 Şahin Şimşek, "Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 289.

20 Fâdil Sâlih Sâmerri, *el-Cümletu'l-Arabîyye ve'l-Ma'nâ* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2013), 7.

21 Fâdil Sâlih Sâmerri, *el-Cümletu'l-ArabîyyeTe'lifuhâ ve Aksâmuhâ* (Ammân: Dâru'l-Fikr2007, ts.), 11-12.

22 Sâmerri, *el-Cümletu'l-ArabîyyeTe'lifuhâ ve Aksâmuhâ*, 17.

180/796) *el-Kitâb*'ta mûsned ve mûsnedün ileyh bâbını ele alışı gösterilebilir.²³ Sâmerreâî de cümle konusunu ele alırken kadîm dil bilginlerinin bu kullanımına riayet etmiştir. Yani fiil ve fâili, mübtedâ ve haberi gibi terimler yerine mûsned ve mûsnedün ileyh terimlerini kullanmayı tercih etmiştir. Arap dil biliminde cümlenin manaya delâleti demek, mana kavramının Arap dili gramerinde ne ifade ettiğinin ele alınması demektir. Nahiv ilminde sözle anlatılmak istenen şeyi ifade eden mana, lafzın tam mukabili olarak kullanılmaktadır.²⁴ Lafzın manaya veya mananın lafza önceliği tartışmaları dinî, siyasî unsurların da etkisiyle dönem dönem farklı şekillerde savunulmuştur.²⁵ Sâmerreâî'de ise lafız, manayı oluşturması ve doğrudan veya dolaylı olarak onun üzerinde bir etkide bulunması yönüyle incelenmiştir.

2. Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî'de Gramatiğin Manaya Etkisi

Başlangıçta nahiv disiplini olarak oluşum gösteren Arap grameri, çok fonksiyonlu bir yapı arz etmekteydi. Kelime bilgisi (sarf), ses bilgisi (fonetik), Kur'an'ı okuma biçimi (kıraat), sözlük bilimi (lügat), arûz, kâfiye, kelime türetme (iştikak), belâğat disiplinlerinden meânî ve beyân disiplinlerinin tamamı, erken dönem nahiv kitaplarında yer almaktaydı. Sîbeveyh'in el Kitâb'ında, Müberred'in (ö. 286/900) el-Muktedab ve el-Kâmil adlı eserlerinde, İbnu's-Serrâc'ın (ö. 316/929) el-Usûl'ünde bu durum açıkça görülmektedir.²⁶ Burada gramerin oluşum aşamasında çok yönlü olarak gelişim göstermesi, özellikle de meânî ve beyân disiplinlerinin varlığı mana boyutuyla yakından ilgilidir. İlk gramer çalışmalarını takiben mantık-nahiv konulu tartışmaların olması, bunun neticesinde de ilk kez sentaktik/gramatiksel anlamlar (meânî'n-nahv) teriminin gündeme gelmesi, gramatiğin manayla birlikte ele alındığının bir başka göstergelerindedir. Önceleri nahiv kitaplarının içerisinde yer alan muhtelif dilbilim konuları, zamanla ayrılmış ve müstakil olarak ele alınmıştır. Böylece Arap gramerinin neredeyse tamamını karşılayan nahvin içeriği değişmiş ve böylece sınırları da daralmıştır. Günümüzde ise nahiv dendiğinde sadece gramerin bir bölümünü oluşturan sözdizimi (sentaks) anlaşılmaktadır.²⁷

Gramerin mana üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçek olmakla beraber, bu minvalde Arap dilbilim tarihinde tartışılmalı konu, îrabın mı manaya yön verdiği yoksa mananın mı îraba yön verdiği şeklindedir. Bu anlamda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Birincisi îrab manaya delâlet etmektedir, ikincisi ise mana îraba delâlet etmektedir.²⁸ Burada söz konusu tartışma ilgili metne veya

23 Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/23.

24 Sedat Şensoy, "Mâna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/555-557.

25 Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Abdülkâhir el-Cürçânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/247-248.

26 Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 124.

27 Abdülkerim Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fi Târihi'n-Nahvi'l-Arabî* (Riyâd: Dâru's-Şevâf, 1992), 15-16; Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 124-125.

28 Adil Bor, "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında İrab-Bağlam İlişkisi", *Bilimname* 38/2 (2019), 788.

söze, metin üreticisi ve okuru açısından bakıldığında netlik kazanacaktır. Daha açık bir deyişle iletişime konu olan sözlü veya yazılı ifade, konuşucu tarafından üretilirken mana dikkate alınır; yani îrab manaya göre oluşturulur. Aynı ifade okur tarafından ele alındığında ise konuşucunun niyetinin veya metnin amaçlılığının ne olduğu doğrudan bilinemediğinden îrab dikkate alınır; yani mana îraba göre oluşturulur.²⁹ Bu araştırmada genel anlamda gramerin mana üzerindeki etkisi, özel anlamda ise îrabın manaya tesiri üzerinde durulacaktır. Çünkü cümlede ihtimâl bildiren mana, sözlü metinde değil de okurun muhatap olduğu yazılı metindedir. Dolayısıyla gramatiğin olası anlamlar ifade edebileceği saha yazılı anlatıdır.

Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre anlam temelli nahiv çalışmaları, üzerinde önemle durulması gereken bir araştırma alanıdır. Ona göre nahvin kurulum ve kasvetinin aksine, anlam temelli nahiv çalışmaları nahve çekicilik ve güzellik katacaktır. Yine ona göre herhangi bir nahiv kitabının yazımı, anlam eksenli nahiv çalışmasının yazımından çok daha kolaydır. Ayrıca tüm nahiv kaidelerinin bir arada yer aldığı çalışmalar hali hazırda bulunmaktadır. Anlam temelli nahiv çalışmaları ise sadece nahvî hükümlerin bir araya getirilmesinden ibaret olmayıp cümlenin tefsiri ve muhtelif terkiplerin izahını da kapsamaktadır. Nahvin bu yönünü ele alan çalışmalar, nahiv kitaplarında değil de belâğat ve tefsir kitaplarında dağınık olarak yer almaktadır.³⁰

Sâmerrâî'nin gramere anlam eksenli yaklaşmasında Abdülkâhir el-Cürçânî'nin etkisi fazlasıyla fark edilmektedir. Zira Cürçânî'ye göre cümleye anlam boyutu olmaksızın sadece gramer yani nahiv eksenli bir yaklaşım sergilemek, üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyulmayan bir alanı ifade etmesi yönüyle boş bir uğraş olacaktır. Cürçânî'ye göre gramerin kuralları önceden tespit edilmiştir ve okur bunları sadece ezberleyerek metinde uygulayacaktır. Dolayısıyla okur, burada metindeki gizil, örtülü, kapalı anlamların aranıp bulunmasında gerekli olan düşünüş ve yöntemsel donanıma ihtiyaç duymayacaktır. Cürçânî bu düşüncesini şu şekilde aktarmaktadır: "İrab bilgisi üstünlük sebebi değildir. Çünkü irab bilgisi düşünülerek elde edilen bir husus değildir. Ayrıca bu keskin bir zihne sahip olmayı da gerektirmez. Keskin bir zihne sahip olunması gereken durum, bir şeyin mecaz yoluyla fail olmasını gerektiren şeyin ne olduğunu bilmektir. Mecaz yoluyla bir şeyin fail olduğunun bilinmesi irab bilgisiyle değil, irabı gerektiren niteliği bilmekle olur."³¹ Cürçânî, *Delâilü'l-câz*, thk. Şâkir Mahmûd Muhammed (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004), 395; Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 336.

29 Halil Ahmed Amâyira, *el-Mesâfe Beyne't-Tanzirî'n-Nahvî ve't-Tatbiki'l-Lugavî* (Amman: Dâru Vâil, ts.), 220; Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 131.

30 Sâmerrai, *el-Meânî'n-Nahv*, 1/8-9.

31 Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-câz*, thk. Şâkir Mahmûd Muhammed (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004), 395; Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 336.

gerekleri) şeklinde ifade etmektedir.³² Onun ifadesiyle: "Cümlede kullanılan kelimeler için nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar aranıp bulunmadıkça kelimeler birbirine uygun biçimde eklenip yerini bulamaz."³³ Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Sâmerrâî'de gramerin anlama ile birlikte ele alınması gerektiği prensibinin, Cürçânî'nin sözdizimi ilkesinin temelini oluşturan "sentaktik anlamlar" yaklaşımıyla uyuştugu fark edilmektedir.³⁴ Ancak Sâmerrâî'de cümlenin anlamı, Cürçânî'de olduğu gibi sadece sözdiziminden etkilenmez, farklı durumlarda lafız ve sözdizimi değişkenlerinin her birinden etkilenmektedir. Yine de Sâmerrâî'nin cümle terkiibinde bulunan ihtimâlî anlamlar üzerindeki tespit ve çıkarımlarına bakıldığında Cürçânî'den etkilendiği kolaylıkla fark edilmektedir.

Cümlenin yani îrabı ifade eden gramatiksel unsurların anlama ne gibi etkileri olduğunu ele alan Sâmerrâî, burada adı geçen konuya dair delâlet biçimlerini kat'î, ihtimâlî, zâhirî ve bâtinî şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur.³⁵ Sâmerrâî, kat'î delâletle kastedilenin tek bir mananın delâleti olduğunu ifade etmektedir. Delâletin bu türüne aynı zamanda nassın delâleti de denmektedir. *لا إله إلا الله* (Allah'tan başka ilah yoktur.) ifadesiyle *حضر محمد* (Muhammed geldi.) ifadelerinde görüldüğü üzere anlamlandırmada başka bir ihtimâlî mahal vermeyen bu cümleler, kat'î olarak tek bir manayı ifade etmektedir. Zâhirî delâlet, Sâmerrâî'nin ifadesiyle lafzın zâhirîni veren manayken bâtinî delâlet; ibârenin zâhirînden anlaşılmayan manadır. *خالد رجل شجاع* (Hâlit cesur bir adamdır.) *حاتم جواد* (Hatem cömerttir.) cümlelerinin manasının açık ve anlaşılır olması nedeniyle burada ifadenin göstergesi olan mana zâhirîdir. Sâmerrâî, zâhirî delâletin mukabilinde bulunan bâtinî delâletin, kelâmın birçok özelliğinden kaynaklandığını vurgulayarak bu unsurların mecâz, kinâye, melâhin, ta'riz, te'vil, emsâl vs. gibi kavramlar olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Sâmerrâî'nin zahirî ve bâtinî delâlet ayrımı Abdülkâhir el-Cürçânî'nin sırasıyla "mana ve "mana'l-mânâ" olarak adlandırdığı tanımlara karşılık gelmektedir.³⁷

Sâmerrâî, sentaktik anlamlar üzerinde çalışırken anlamın estetik yönüne daha az vurgu yapmaktadır. Bundan kasıt ise onun "Kur'an ifadelerindeki biçimsel güzelliklerden ziyade anlamsal inceliklere odaklanmış olmasıdır."³⁸ Yani "biçimsel durumlara riayet meselesi onun eserlerinde yok denecek kadar az miktarda ele alınmıştır."³⁹ Lafız-mana ikiliğinde manaya öncelik veren Sâmerrâî, "Kur'an'daki her bir harfin veya sözdizimindeki her bir değişimin lafzî güzelliğe katkısı olduğunu

32 Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 320,370,392,404,410,465,525,526.

33 Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 370; Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, 320.

34 Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 392; Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, 335.

35 Sâmerrâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 11.

36 Sâmerrâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 12,20-21.

37 Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 267.

38 Muhammet Çelik, "Kur'an'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6 (ts.), 444.

39 Çelik, "Kur'an'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım", 444.

inkâr etmemekle birlikte, mutlaka anlamsal bir boyutu olduğu tezinden hareket etmektedir. Daha doğrusu bu anlamsal inceliğin bizzat kastedilmiş olduğunu ileri sürerek, kimi zaman metnin akışından ve başka benzer metinlerle karşılaştırmalar yaparak oradaki anlam inceliğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.⁴⁰ Ancak onun edebî metinde yahut Kur'an metninde aradığı anlam estetiği, ihtimâlî anlam içeren ifadelerde pek fazla bahse konu olmamıştır.

3. Gramatiğin Manaya Etkisinin İhtimâlî Anlamlar Üzerinden Okunması

Gramerin veya îrabın manaya etkisinin ihtimâl bildirmesinin koşulu, metnin yazarının kastettiği anlamın ne olduğu üzerinde düşünülmesidir. Bunun sebebi ise metnin üreticisine ulaşamamasıdır. Burada metin, okuruna dilin sentaktik ve semantik unsurları gibi pek çok amille yardımcı olacaktır. Arap dilinde metnin muhataba olası imkanlarla okuma sağlamanın sebebi ise şüphesiz îrabtır. Lafzın kendisi, hareketler, kelimelerin cümle içerisindeki dizimi, burada en temel sebeplerdir. Gramatiğin manaya etkisinin "ihtimâlî anlamlar" üzerinden okunması, bir nevi "birden çok gramatik çözümlenmeye imkân tanıyan ifadeler"⁴¹ şeklinde de anlaşılabilir. Aydın, bu tarz bir ifadeyi "bulanıklık" veya "belirsizlik" kavramlarıyla ifade etmiştir. Ona göre söz konusu olan bu durum "sözlüksel anlam düzeyinde eş adlılık ve çok anlamlılık, sözdizimsel düzeyde ise yüzey yapının iki ya da daha çok derin yapıya bağlanabilmesi gibi nedenlerle ortaya çıkmaktadır. Bu dil olgusunu ifade etmek için bulanıklık/belirsizlik yerine çok anlamlılık terimi de kullanılmakta ve bir dilsel ifadenin birden çok kuruluş yapısına sahip olması sentaktik çok anlamlılık (syntactic ambiguity) terimi ile ifade edilmektedir." Aydın, ifadelerinin devamında anlam bulanıklığının iki biçimine dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki semantik bulanıklık, diğeri ise sözdizimsel bulanıklıktır. Semantik bulanıklığı sözlüksel veya bağlamsal olarak birden fazla anlam olasılığı taşıyan ifadeler için kullanmış, sözdizimsel bulanıklığı ise gramatik yapısı yönüyle birden çok anlam ihtimâlî bulunan ifadeler için kullanmıştır.⁴² Bu açıdan bakıldığında Sâmerî'nin ihtimal bildiren ifadelerle yaklaşımı hem semantik hem de sözdizimsel bulanıklık terimleri adı altında incelenebilir.

Nahiv bilginlerinin îrab değişikliğinden kaynaklı anlam farklılaşmasına dair verdikleri en tanındık örnek *أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَيْتُهَا أَوْ رَأَيْتُهَا أَوْ رَأَيْتُهَا* şeklindedir.⁴³ Burada sadece *س* harfinde bulunan hareketin değişmesi, anlam üzerinde ince farklılıklara sebep olabilmektedir. Başka bir ifadeyle bir hareke, -îrab veya gramatiksel unsur- anlamda olasılıklara sebep olmakta, metnin muhatabının ihtimalleri düşünerek anlama ulaşmasını gerektirmektedir. Tabii burada metnin dil içi ve dil

40 Çelik, "Kur'an'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdil Sâlih es-Sâmerî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım", 444.

41 Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 132.

42 Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 133.

43 Zâhir Şevket Beyâtî, *Edevâtul-İ'râb* (Beyrût: Mecdu'l-Müesseseti'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 88.

dışı bağlamının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yukarıda geçen örneğe dönmek gerekirse س harfinin merfû ve mansûb kabul edilmesiyle anlam; "Balığın başını da yedim." şeklindeyken mecrûr kabul edilmesiyle anlam; "Balığı başına kadar yedim." şeklindedir. İlk anlamda balığın tamamının, ikincisinde ise başı hariç diğer kısımlarının yenmesi kastedilmektedir. Bu kullanım, kadim dil geleneğinde îrabın anlam üzerinde, dahası çoklu anlam veya olası/ihtimâlî anlamlar üzerindeki etkisini göstermektedir.

Sâmerrâî, anlama doğrudan etkisi bulunan îrabı, ihtimâlî anlam içermesi yönüyle أَكْرَمَ النَّاسِ أَحْمَدُ örneği üzerinden ele alır. Bu cümle, harekesiz olduğunda çok sayıda ihtimâlî anlama sebep olacaktır. Söz gelimi أَكْرَمَ النَّاسِ أَحْمَدُ şeklinde hareketlendiğinde "İnsanlar Ahmet'e ikram ettiler." anlamını; أَكْرَمَ النَّاسِ أَحْمَدُ şeklinde okunduğunda "Ahmet, insanlara ikram etti." anlamını; أَكْرَمَ النَّاسِ أَحْمَدُ şeklinde okunduğunda "İnsanlar arasında en cömert olanı Ahmet'tir." anlamını; أَكْرَمَ النَّاسِ أَحْمَدُ şeklinde hareketlendiğinde ise "Ahmet! İnsanlara ikramda bulun." anlamını verecektir. Görüldüğü üzere hareketin farklı şekillerde okunma olasılığı, anlama da aynı oranda etki etmekte, anlamı değiştirerek başka anlamlara dönüştürmektedir.⁴⁴

Cümlede ihtimâlî delâlet taşıyan birçok unsurun bulunabileceğini ifade eden Sâmerrâî, terkipte lafzın îrabında yapılacak olan küçük bir değişikliğin, manayı kat'î hâle getirebileceğini ifade etmektedir. Onun bu konuda öncelikli olarak verdiği örnek, ihtimâlî anlam taşıyan izafet ile kat'î anlam taşıyan temyiz açıklamasıdır. عِنْدِي حَبٌ عَسَلٍ ifadesi iki manaya işaret ettiğinden ihtimâlî delâlet ifade etmektedir. Bu mefhûmlardan ilki, bende bir bal kabı bulunup balın olmadığı, ikincisi de bende bir kap ölçüsünde bal olduğudur. Aynı ifade عِنْدِي حَبٌ عَسَلٍ şeklinde değiştirildiğinde, yani temyiz muzâfın ileyh mukabilinde kullanıldığında anlam kesinleşecek ve tek bir manadan başkasını dillendirmemiş olacaktır. Temyizin delâlete kat'î sûret kazandırdığı anlam burada, bende baldan bir miktar olduğu şeklindedir. Görüldüğü üzere temyiz kapalı olan manayı açık hâle getirmekle anlamı da kat'îleştirmektedir.⁴⁵

Cümlelerin nahvî ve sarfî değişimlerle ihtimâl ifade eden manalarını Sâmerrâî çok çeşitli başlıklar altında ele almıştır. Bunlar; müfret manada bulunan lafız ortaklığı, sîgada bulunan ortaklık, sözün göstermiş olduğu mananın tek veya mürekkebe bir kelimeden oluşması, kelimenin aslının veya vezninin açık olmaması, kelimenin îrab bakımından olası ihtimâllere yol açan sîgadan gelmesi, cümlede ister kayıt ister başka bir şey olsun manada ihtimâlîle yol açan bir kelimenin zikredilmesi, cümleden yapılan hazif, îrabın mevkîsi, hakikatin mi mecâzın mı murâd edildiği konusundaki ihtilâf, te'lîfinde birden çok manayı taşıyan cümleler, ibârede durma yerleri şeklindedir.

44 Sâmerrâî, *el-Meâni'n-Nahv*, 1/20.

45 Sâmerrâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 12.

3.1. Müfret Manada Bulunan Lafız Ortaklığı

Birden fazla anlamı ifade eden bir kelime, ibârede karîne olmaması sebebiyle farklı anlamlara ihtimâl verebilir. Sâmerriâi bir kelimenin birden çok anlamı göstermesinin tabii olduğunu, bu anlamlardan hangisinin kastedildiğine dair ise ibârede bir ipucu bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Burada çok anlamlılığa ihtimâl veren durum ise karînenin olmamasıdır. العين kelimesinin delâleti cümle içerisinde karîne olmadığı sürece ihtimâlidir. Zira bu kelime العين الماء (su gözü), عين الإنسان (insanın gözü) gibi farklı anlamları gösterebilmektedir. Sâmerriâi ayetlerde de bu tarz lafızların varlığına dikkat çekmektedir. Mesela «الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»⁴⁶ ayetinde القُرُوءِ kelimesinin delâlet etmiş olduğu anlamda hem temizliğin süresi hem de hayzın süresi kastedilmiş olma ihtimâli bulunmaktadır. Bu sebeple ayetin delâletinde ihtilâfa düşülmüştür.⁴⁷

Sâmerriâi, bir kelimedede bulunan mana ortaklığının sadece isimlere has olmadığını, bazı edatların da ihtimâli anlamı gösterebileceğini söylemektedir. Söz gelimi ما edatının nefiy, istifhâm, mastariye, mevsûliye şeklinde muhtelif anlamları ifade edebilmesiyle اِلْ edatının şart, nefiy veya اِلْden tahfif edilmiş bir harf anlamını göstermesi, ihtimâli mananın sadece bir şey ifade etmesinden uzaklaşma yollarından biridir. Mesela ما لك خير cümlesinde bulunan ما'nın ifade edeceği mefhûma göre cümlenin manası değişiklik gösterecektir. Buradaki ما nefiy anlamı taşırsa "Sende hayır yoktur."; ismi mevsûl anlamı taşırsa "Sende hayır vardır." anlamına gelecektir. Burada cümlede var olan olası manaları netleştirmenin yolu ise خير kelimesinden önce bir ين harfi ceri getirmekle mümkün olacaktır. Böylece oluşan yeni cümle ما لك من خير ; "Sende hayır namına bir şey yoktur." anlamına delâlet edeceğinden nefyin delâleti kat'îleşmiş olacaktır.

3.2. Sığada Bulunan Ortaklık

Sâmerriâi, sığa veya binâda bulunan ortaklığın delâlette anlam çeşitliliğine neden olduğunu ifade etmektedir. Onun burada vermiş olduğu kalıplar فَعِيل, فَعُول ve فَعُول gibi sığalarıdır. Bu kalıplardan ilki olan فَعِيل sığasından صَهِيل gibi master; فَعُول gibi ismi mef'ûl; سَمِعَ gibi mübalağalı ismi fail; كَرِيمَ gibi sıfatı müşebbehe kelimeleri türetilmektedir. Yine فَعُول kalıbından رَسُولَ gibi ismi mef'ûl; صَبُورَ gibi ismi fâil manaları türetildiği gibi فَعُول kalıbından da سُجُودَ gibi cemî bir kelime; فُعُودَ gibi de master manaları türetilmektedir.⁴⁸ Sığada bulunan ortaklığa لا قِيَامَ فِي القاعة cümlesiyle açıklık getiren Sâmerriâi, burada geçen قِيَامَ kelimesinin master olduğu kabul edildiğinde "Salonda oturmak yasaktır." anlamını vereceğini;

46 "Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler." (Bakara 2/228.)

47 Ebû Hayyân Endelüsi, *el-Bahru'l-Muhîti fi't-Tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1460), 2/55; Sâmerriâi, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 12.

48 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşeri, *el-Keşşâf an -Hakâik Gâvâmidit-Tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 4/13-14,641,512; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşeri, *el-Keşşâf an -Hakâik Gâvâmidit-Tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 3/10,287; Endelüsi, *el-Bahru'l-Muhîti fi't-Tefsîr*, 2/76,56.

قائم kelimesinin cemisi olarak kabul edildiğinde ise “Salonda oturan hiç kimse yoktur.” anlamını vereceğini ifade etmektedir. Bu cümlelerin ifade etmiş olduğu anlam 49 وَالَّذِينَ يَبْتُغُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا 49 ayetinde de bulunmaktadır. Burada geçen قیام kelimesi sığa olarak mastar ve cemî bir kelimeye delâlet etmesi yönüyle manada kat'î bir anlam vermemektedir.⁵⁰

3.3. Sözü Göstermiş Olduğu Mananın Tek veya Mürekkebi Bir Kelimeden Oluşması

«مالي عندك» cümlesinin iki farklı anlama delâlet edebileceğini söyleyen Sâmerriâî, buradaki anlam çeşitliliğinin ما ve لي kelimelerinden kaynaklandığını; cümlede bir sözcük öbeğini oluşturan ما'nın ifade ettiği manaların birinde مال+ي terkiibini oluşturarak muzâf mahalinde olacağını; ikinci mananın ise لي+ما terkiibiyle hem istifhâm edatı hem de ismi mevsûl mahalinde bulunabileceğini ifade etmektedir.⁵¹ Böylece delâleti gösteren manalar ilk ihtimâlde; “Benim malım sendedir.”; ikinci ihtimâlde “Sende benim için olan nedir?” üçüncü ihtimâlde ise “Benim için olan şey senin içindir.” şeklinde yorumlanabilmektedir.

3.4. Kelimenin Aslının veya Vezninin Açık Olmaması

Sâmerrâî, cümlede bulunan kelime veya kelimelerin gramatiğinin ne olduğunun tam olarak belirlenememesinden kaynaklı olarak cümleye tek bir anlamın verilemeyeceği durumların varlığından bahsetmektedir. Söz gelimi أُكِلَ kelimesi türemiş olduğu fiil veya sığaya göre farklı anlamlar içermektedir. Bu kelimenin فَعِيل kalıbından türemiş ismi fâil olduğu düşünülürse aslî harflerinin كِل (yedi) olup obur anlamını ifade edeceği; aslî harflerinin ك (ölçmek, tartmak) olduğunda ise if'âl bâbından muzâri fiil olacağı bilinmektedir. Adı geçen kelimenin اَنَا أُكِلُهُ cümlesinde ifade ettiği manalardan ilki; اَنَا مَأْكُولُهُ (Ben onu yedim.), ikincisi ise اَنْتَ تَكْبِلُهُ شَيْئًا (Sen ondan bir şey tarttın.), şeklindedir. Aynı kelimenin aslının «وَأَيُّهَا كَالْوَهْمِ أَوْ وَرَثَتُهُمْ يُخْبِرُونَ»⁵² ayetinde fiilin ك olduğu aşikâr olduğu durumlarda ise delâletinde ihtimâl bulunmamaktadır.⁵³

3.5. Kelimenin İrab Bakımından Farklı İhtimâllere Yol Açan Sığadan Gelmesi

Cümlelerin gramatiksel bir unsuru olarak farklı konumlarda kabul edilebilecek kelime veya kelime gruplarının mana olarak kastettiği şeylerinin ne olduğu konusunda yorumların bulunması, delâlette ihtimâle sebebiyet verebilir. Sâmerriâî burada عَشْرُونَ فرسانا cümlesinden hareketle anlam ihtimâline konu olan فرسانا kelimesi üzerinde durur ve bu kelimenin hem hâl “yirmi atlı olarak” hem de

49 “Onlar, Rablerine secde ederek ve kıyamda durarak geceleyenlerdir.” (Furkan Sûresi 25/64)

50 Sâmerriâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 13.

51 Sâmerriâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 14.

52 “Kendileri başkalarına bir şey ölçtükleri veya tarttıkları zaman eksik ölçer ve tartarlar.” (Mutaffin 83/3)

53 Sâmerriâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 15.

temyiz “yirmi atlı” olabileceğinin altını çizer. فرسانا kelimesinde bulunan ihtimâli delâleti kat’î manaya çevirmenin yöntemi ise bu kelimeyi فرسا عشرون şeklinde kullanarak sadece temyize dönüştürmekten geçmektedir. Sâmer râî, îrabta bulunan ihtimâlden kaynaklı kullanıma «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا»⁵⁴ ayetinde geçen خوفًا ve طمعا kelimelerini örnek olarak verir ve her iki kelimenin hem hâl (Allah korkusu ve ümidiyle) hem de mef’ûlü’n-li-eclih olarak (Allah’tan korktuğunuz ve ümit içerisinde olduğunuz için dua edin.) kabul edilebileceğini söylemektedir. O, bu iki kelimenin cümlede طامعين ve خائفين şekliyle gelmiş olsaydı mananın kat’î bir suret kazanacağını ifade etmektedir.⁵⁵

3.6. Cümlede İster Kayıt İster Başka Bir Şey Olsun, Manada İhtimâle Yol Açan Bir Kelimenin Zikredilmesi

Sâmer râî, cümlenin genel gidişatından bir mana anlaşılıyorken bir kelimenin cümleye dâhil olmasıyla mananın farklı ihtimâllere sebebiyet verebileceğini dile getirmektedir. O burada ما جائي أخوك رابعا cümlesi ile ما جائي أخوك cümlelerini örnek olarak vermektedir. Bu cümlelerden ilkindeki mana, hâl konumunda bulunan رابعا kelimesiyle değişmiş ve kat’îliğini kaybetmiştir. Cümlenin kazandığı anlam; “*Senin kardeşin bana biniyor olarak/binerek gelmedi.*” şeklindedir. Burada kişinin gelme eyleminin varlığı bilinmekle nasıl geldiği tam olarak bilinmemekte, sadece binme eylemini gerçekleştirmeden geldiği bilinmektedir. Oysa cümlenin ما جائي أخوك (Bana kardeşin gelmedi.) şeklinde söylenmesiyle cümle tek bir anlamı gösterecek, yani delâleti kat’î olacaktır. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»⁵⁶ ayetinde geçen صَفًّا kelimelerinin ikincisi te’kid olarak gelmiştir. Cümlede bu kelime zikredilmeseydi anlam, meleklerin tek bir safla gelmiş olacağı yönünde olacaktı ve mana da delâleti bakımından kat’î olacaktı. Oysa te’kid amaçlı olarak gelen ikinci صَفًّا kelimesi cümleye ölçüsü olmayan “saflarca” kavramını kazandırdığından ihtimâli manaya sebebiyet vermiştir.⁵⁷

3.7. Cümlede Yapılan Hazif

«فُلَيْضُحَكُوا قَلِيلًا وَلَيْبَتُكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»⁵⁸ ayetinde geçen قَلِيلًا ve كَثِيرًا kelimleri nahiv yönüyle mevsûfları hazfedilmiş birer sıfattırlar ve hazfedildikleri mevsûflarının yerine îrab edilmektedirler. Bu anlamda ayette geçen bu kelimelerin hazfedilen mevsûfları hem mef’ûlü’n-mutlak hem de zaman zarfı olmaları yönüyle delâlette tek bir manadan uzaklaşıp iki tür anlamı göstermektedirler. Mef’ûlü’n-mutlak olarak ضحكا قَلِيلًا (az gülmek) ve بكاء كَثِيرًا (çok ağlamak); zaman zarfı olarak ise زَمَنًا قَلِيلًا (az bir zaman) ve زَمَنًا كَثِيرًا (uzun bir süre) anlamını ifade etmektedir. İbârede yapılan haziften kaynaklı anlam çokluğuna Sâmer râî لا يفقهه إلا قَلِيلًا (Ancak az bir kısmı anlar.)

54 “İsrah edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah’a korkuyla ve ümitle dua edin.” (Araf 7/56)

55 Sâmer râî, el-Cümletu’l-Arabiyye ve’l-Ma’na, 15.

56 “Rabbin’in emri geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman.” (Fecr 89/22)

57 Sâmer râî, el-Cümletu’l-Arabiyye ve’l-Ma’na, 15.

58 “Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar.” (Tevbe 9/82)

cümlesini de göstermektedir. Nitekim bu cümledeki قليلا kelimesi hazfedilen kelimeler dolayısıyla hem mef'ûlü'n-mutlak hem de mef'ûlü'n-bih olarak îrab edilmektedir.⁵⁹

3.8. İrabın Mevkisi

هو ضاربٌ زيداً cümlesiyle هو ضاربٌ زيداً cümlelerini birbirinden ayıran şeyin harekeden kaynaklı gramatiksel farklılık olduğunun altını çizen Sâmerrâî, her iki cümlede anlam farlılığına sebep olan kelimenin ضارب kelimesi olduğunu ve ilk cümlede bu kelimenin muzâf konumunda bulunup geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanı kapsar nitelikte anlam ihtimâlîne sebep olduğunu, ikinci cümlede geçen aynı kelimenin ise haber konumunda bulunup şimdiki zaman ve gelecek zamana delâlet ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla her iki cümle de manayı göstermesi bakımından olası birçok mefhûmu içermektedir. Yine اشتريت قَدَحَ ماءٍ cümlesinde geçen قَدَحَ lafzı muzâf konumundadır ve ifade etiği mana yönüyle iki şeyi göstermektedir. Bu manalardan ilki "Bir bardak ölçüsünde su satın aldım.", ikincisi ise "Bir su bardağı satın aldım." şeklindedir. Sâmerrâî, bu cümlede bulunan ihtimâlî anlamın kat'î manaya çevrilmesinin yolunun cümleyi اشتريت قَدَحَ ماءٍ (Bir bardak su satın aldım.) şekline çevirerek yani قَدَحَ kelimesini temyiz konumuna getirmekle olabileceğini dile getirmektedir.⁶⁰

Gramatiksel adlandırmaların manaya getirmiş olduğu farklılar üzerinde fazlaca duran Sâmerrâî, burada bir nevi kelâmın göstermiş olduğu mantıksal ifadeleri dillendirmektedir. Onun burada vermiş olduğu örneklerden biri de كُلُّ شَيْءٍ تَرَكْتُهُ لَكَ تَرَكْتُهُ şeklinde gelen ifade tarzıdır. Bu cümlede anlamda farlılıklara yol açan kelime تَرَكْتُهُ İbâresidir. Nitekim burada bu kelimenin konum olarak gelebileceği durumlar iki şeydir; bunlardan biri sıfat, diğeri de haber şeklindedir. Sıfat olduğunda mana "Terkettiğim her şey senindir." şeklindeki haber olduğunda "Her şey senin için terkettiğimdir." olarak anlaşılacaktır.⁶¹

3.9. Hakikatin mi Mecâzın mı Murâd Edildiği Konusundaki İhtilâf

Sâmerrâî, cümlede kullanılan birtakım ifadelerle hakikat veya mecâzdan neyin kastedildiğinin anlaşılmasının delâlette anlam farklılıklarına yol açtığını vurgulamaktadır. Hakikat veya mecâz anlamdan kastedilenin kullanım alanı birçok ilahi sıfatta karşılık bulmaktadır.⁶² «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» ayetinde geçen سَاقٍ kelimesi bacak veya paça gibi gerçek anlamda gelebileceği gibi istiâre yapılarak şiddet manasını da ifade edebilmektedir.⁶³

59 Sâmerrai, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 16.

60 Sâmerrai, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 17.

61 Sâmerrai, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 17.

62 "İş ciddileşip paçalar sıvandıgı gün secdeye çağırılırlar, ama bunu yapamazlar." (Kalem 68/42)

63 Abdullah İbn Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Dâru l-hyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 2/84; İbnu'l-Hemmâm el-Hanefî - Şemseddin Ahmed Kâdi Zâde, *Fethu'l-Kadir ale'l-Hidâye* (Lübân: Dâru'l-Fikr, 1970), 5/267; Sâmerrai, *el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, 18.

3.10. Te'lifinde Birden Çok Manayı Taşıyan Cümleler

Sâmerrâî قَلْبِي وَقَلِّ وَأَقْلُ kelimelerinin geçtiği kimi yerlerde mananın nefyedildiğini veya az gösterildiğini dile getirmektedir. Söz gelimi ona göre قَلِمَا رَأَيْتَ مِثْلَكَ لَمْ أَرْ مِثْلَكَ (Senin gibisini görmedim.) anlamını vermekteyken anlama azlık kazandıran ifadeyle de رَأَيْتَ مِثْلَكَ قَلِيلًا (Senin gibisini az gördüm.) şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁴ Cümlelerin genel manada, diziminden kaynaklanan anlam çokluğuna «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِعَجْرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا» ayetini delil gösteren Sâmerrâî, burada geçen تَرْوَاهَا kelimesinin söz diziminden kaynaklı olarak anlam farklılıklarına delâlet edebileceğini ifade etmektedir. Bu manalardan ilki "Allah gökleri direksiz yaratmıştır, sizler görmezsiniz." veya "Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten Allah!" şeklindeyken ikinci anlam "Allah gökleri görünmez direklerle yaratmıştır, siz onları göremezsiniz." veya "Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükseltendir." şeklindedir.⁶⁵

3.11. İbârede Durma Yerleri

«حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً»⁶⁶ ayeti okunurken vurgu ve tonlamasının da etkisiyle durak yeri haricinde farklı kelimeler arasında durulması, anlamda farklı yorumlara sebep olmaktadır. Söz gelimi عَلَى قُلُوبِهِمْ sonra durulursa anlam "Allah onların kalplerini mühürlemiş, kulak ve gözlerine de perde indirmiştir." şeklinde anlaşılırken عَلَى سَمْعِهِمْ terkiibinde durulduğu taktirde ise "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerine de bir örtü indirmiştir." şeklinde anlaşılacaktır. Göz değil de kulakta durularak verilen mana, Sâmerrâî'ye göre daha tutarlı olacaktır. O bu görüşüne delil olarak "حَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ" ayetindeki kullanımı göstermektedir.⁶⁷

Sonuç

Sâmerrâî'ye göre cümle veya ifadenin anlaşılmasında farklı yorumlara veya anlamlara yol açan sebepler; genel olarak bir kelimenin hangi şemaya aidiyetinin üzerinde net bir karar verilememesi, sözdiziminde lafzın îrabında yapılacak olan küçük bir değişiklik, ifadeyi oluşturan harf, kelime, cümle, noktalama işaretleri gibi gramatiksel öğeler şeklindedir. Sâmerrâî çoklu anlam taşıyan bu tarz ifadeleri; sarf, nahiv ve belâğat disiplinleriyle tahlil etmektedir. Böylece onun ifade ve terkiplere yaklaşımı, tıpkı Abdülkâhîr el-Cürânî'de olduğu gibi salt gramer çalışması üzerinden olmayıp gramatiksel/sentatik anlam temellidir. Bu da Sâmerrâî'nin deyimiyle nahiv ilmini kuruluktan kurtaracak ve daha çekici hâle getirecektir. Sâmerrâî, ifadede ihtimal içeren kullanımları daha çok gramatiğin îrab denilen olgusuyla ele almaktadır. Bunlar; harekesiz bir metnin farklı hareket

64 Sâmerrâî, el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ, 18.

65 Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, Meânî'l-Kur'ân (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 57; Sâmerrâî, el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ, 19.

66 "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır." (Bakara 2/7)

67 "Kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimse" (Câsiye 45/29)

68 Zerkeşi, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, 2/197; Sâmerrâî, el-Cümletu'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ, 19.

almaya müsait olması, kelimenin farklı anlamlara gelebilmesi, kastedilen anlamla ortaya çıkan anlamın sözdizimi sebebiyle farklı bir olası anlam bildirmesi ve daha birçok unsurdan kaynaklanabilir. İfadeyi kat'î olmaktan çıkararak olası anlamlara sevk eden bu unsurlar, Sâmerreâî'ye göre şunlardır: Müfret manada bulunan lafız ortaklığı, sîgada bulunan ortaklık, sözün göstermiş olduğu mananın tek veya mürekkebe bir kelimeden oluşması, kelimenin aslının veya vezninin açık olmaması, kelimenin îrab bakımından olası ihtimâllere yol açan sîgadan gelmesi, cümlede ister kayıt ister başka bir şey olsun manada ihtimâlî yol açan bir kelimenin zikredilmesi, cümlede yapılan hazif, îrabın mevkîsi, hakikatin mi mecâzin mı murad edildiği konusundaki ihtilâf, te'lîfde birden çok manayı taşıyan cümleler, ibârede durma yerleridir. Sâmerreâî'de ihtimâlî anlam bildiren bu durumların tespitiyle birlikte fark edilen birkaç husus bulunmaktadır. Şöyle ki burada bahse konu olan kullanımlar, anlam itibarıyla bir belirsizlik, bulanıklık veya net olmama durumu bildirmektedir. Bunun sebebi ise öncelikle yazılı metinde îrabın, daha basit bir deyişle hareketin bulunmayışı, daha sonra Arap dilinin çok yönlülüğe veya çok anlamlılığa müsait kelime ve kullanımlar içermesi şeklinde sıralanabilir. Sâmerreâî burada metnin dil içi bağlamıyla yüzey yapısına ağırlık vermiş, metnin dil dışı bağlamıyla derin yapısına pek değinmemiştir. Bu yönüyle onun belirsizlik bildiren metni, gramatiğin sentaktik yönüne ağırlık vermektedir. Ayrıca Sâmerreâî, ifadenin anlamında bulunan belirsizlik durumlarını ele alırken metnin estetik yönüyle olan değerine dair de bir şey söylememiştir. Başka bir deyişle onun olası anlamları ele alırken incelediği alan; anlam ve gramerdir. Son olarak Sâmerreâî'nin ihtimâlî anlamlara dair verdiği bilgiler dikkate alındığında harekesiz metne muhatab olan okurdan dilin grameri hakkında derin bir bilgi birikimi istediği de fark edilecektir.

Kaynakça

- Amâyira, Halîl Ahmed. *el-Mesâfe Beyne't-Tanziri'n-Nahvi ve't-Tatbiki'l-Lugavi*. Amman: Dâru Vâil, ts.
- Aydın, Bünyamin. "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 122-146.
- Beyâtî, Zâhir Şevket. *Edevâtü'l-İ'râb*. Beyrût: Mecdu'l-Müesseseti'l-Câamiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Bor, Adil. "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında İrab-Bağlam İlişkisi". *Bilimname* 38/2 (2019), 785-811.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. thk. Şâkir Mahmûd Muhammed. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadiletîli'n- Neşri ve't-Tevzî', 2004.
- Çelik, Muhammet. "Kur'an'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6 (ts.), 439-460.
- Dilâçar, Agop. "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarih-çesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1971. 83-145. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 2. Basım, 1989.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1460.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1. Basım, ts.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hanefî, İbnu'l-Hemmâm el-Kâdi Zâde, Şemseddin Ahmed. *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1970.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1952.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah. *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah. *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilî'l-Makâsid*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Marangozoğlu, İzzet. *Beyânî Tefsir Metodu-Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Muhammed el-Es'ad, Abdulkerim. *el-Vasît fi Târihi'n-Nahvi'l-Arabî*. Riyâd: Dâru's-Şevâf, 1992.
- Özalp, Mehmet Sıdık. "Arap dilinde İ'râb Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2019).
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-Ma'nâ*. Ammân: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2013.

- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cümletu'l-Arabiyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*. Ammân: Dâru'l-Fikr 2007, 2. Basım, ts.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Meânî'n-Nahv*. Kahire: Şeriketu'l-Atîk li Sinaati'l-Kitâb, ts.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şensoy, Sedat. "Mâna". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü". *Nüşa* 6/22 (2006).
- Şimşek, Şahin. "Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 12 (2018).
- Ukaylî, Huseyn Ali Ferhân. *el-Cümletu'l-Arabiyye fî Dirâsâtî'l-Muhdesîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an -Hakâik Ğavâmıdî't-Tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî İlmi'l-Arabiyye*. Ammân: Dâru Ammâr, 2003.
- Zerkeşî, Abdullah İbn Bahâdır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.

İlmî Kişiliği Bağlamında Ebü't-Tayyib et-Taberî: Hayatı ve Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu*

Abu Al-Tayyib al-Tabari In The Context Of His Scholarly Personality: His Life and Position In The Shafi'' School

Esra IŞIK İLHAN

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Bitlis Eren University Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Bitlis/Türkiye
e.isik@beu.edu.dr
ORCID: 0009-0009-9625-2977

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 26.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 31.07.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 261-287

Atıf / Cite as

Işık İlhan, Esra. İlmî Kişiliği Bağlamında Ebü't-Tayyib et-Taberî: Hayatı ve Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 261-287.

Doi: 10.33460/beuifd.1459302

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Taberî'nin Âmül şehrinde 348/959 yılında dünyaya gelen Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şâfiî mezhebinin önemli simalarından birisidir. İlim tahsiline on dört yaşında iken doğduğu yerde başlayan Taberî Âmül, Cürcân, Dînever, Nisâbûr ve Bağdat gibi şehirlere seyahatlerde bulunmuş ve alanında mütebahhir birçok âlimden dersler almıştır. Önemli hocaları arasında Ebü'l-Hasen el-Mâsercîsî (ö. 384/994), Ebü Muhammed el-Bâfi (ö. 398/1007), Ebü Hâmid el-İsferâyîni (ö. 406/1016) gibi isimler bulunmaktadır. Irak tarihinin imâmı olan Ebü Hâmid el-İsferâyîni ile birlikte Irak ekolünün en önemli iki musannifinden biri olarak kabul edilen Taberî, Irak ekolü özelinde aldığı fikhî birikimi geliştirmiş ve kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir rol oynamıştır. "el-İmâm", "el-Kâdi" ve "eş-Şeyh" gibi sıfatlarla anılan Taberî'nin yetiştirdiği talebeleri arasında Hatîb

* Bu makale Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalında Prof. Dr. Muharrem ÖNDER danışmanlığında "Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin et-Ta'likatü'l-kübrâ Adlı Eseri Bağlamında Fikihçiliği" adı ile devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Ebû İshak eş-Şîrâzî* (ö. 476/1083) ve *İbnü's-Sabbâğ* (ö. 477/1084) gibi mezhebe kayda değer katkıları bulunan fakihler bulunmaktadır. *Taberî* fıkh, usûl, cedel, hilâf gibi alanlarda ön plana çıkmış ve bu alanlara dair çok sayıda eser telif etmiştir. *Taberî* aynı zamanda hadis ilmine de hâkim olup sadece kendisi tarikiyle rivayet edilen hadislerin bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca şair vasfı da bulunan *Taberî'nin*, tabakat eserlerinde şairlerine sayfalarca yer verilmiş ve *Taberî* kaleme aldığı eserlerde hem kendi hem de başka şairlerin şiirleri ile sıkça istişhatta bulunmuştur. *Taberî'nin* yazdığı eserler arasında en önemlisi *Müzenî'nin* (ö. 264/878) *el-Muhtasar'ı* üzerine kaleme aldığı hilâf tarzındaki geniş hacimli şerhidir. Bu eser, sonraki dönemlerde Şâfiî fakihlerinin sıkça kullandığı bir kaynak hâline gelmiştir. Bu şerhinde gerek mezhep içi gerek mezhep dışı birçok fakihin görüşüne yer veren *Taberî* çoğu zaman mezhep içi ihtilâflarda tercihlerini de beyan etmektedir. Ayrıca tabakâtü'l-fukahâ taksiminde ashâb-ı vücûhtan sayılan *Taberî'nin* İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) naslarına veya usûlüne dayanarak tahrir yaptığı meseleler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû't-Tayyib et-Taberî, Şâfiî Mezhebi, Irak Ekolü, et-Ta'likatü'l-kübrâ, Ashâb-ı vücûh.

Abstract: *Abû al-Tayyib al-Tabarî* (d. 450/1058), who was born in 348/959 in the city of Āmul in Tabaristān, is one of the important figures of the Shāfi'i sect. *Tabarî* began his studies at the age of fourteen in his hometown and traveled to cities such as Āmul, Jurjān, Dînever, Nisābūr, and Baghdād, where he learned from many expert scholars in the field. Among his important teachers were *Abû al-Hasan al-Māserjisi* (d. 384/994), *Abû Muhammad al-Bāfi* (d. 398/1007), and *Abû Hāmid al-Isferāyini* (d. 406/1015) *Tabarî*, who is considered as one of the two most important musannis of the Iraqi school together with *Abû Hāmid al-Isferāyini*, the imam of the Iraqi school, developed the fiqh accumulation he received in the Iraqi school and played an important role in transmitting it to the next generations. *Tabarî*, who is referred to as "al-Imām", "al-Qāḍi" and "al-Shaykh", had many students. Among them were jurists such as *al-Khatib al-Baghdādî* (d. 463/1071), *Abû Ishāq al-Shirāzî* (d. 476/1083), and *Ibn al-Sabbāgh* (d. 477/1084), who made notable contributions to the sect. *Tabarî* came to the forefront in fields such as fiqh, usul, jadal, and hilāf, and it is stated that he composed a large number of works in these fields. *Tabarî* was also well versed in the science of hadith and it is reported that there are hadiths narrated only through him. In addition, *Tabarî* was also a poet and his poems were given pages of space in his works of tabakat. Again, *Tabarî* frequently referred to his own and other poets' poems in his works. The most important of *Tabarî's* works is his large-volume commentary on *al-Muhtasar* of *al-Musanî* in the style of hilāf. This work became a source frequently used by Shāfi'i jurists in later periods. In the aforementioned commentary, *Tabarî* included the opinions of many jurists both within and outside the sect, and often declared his preferences in intra-sectarian disputes. In addition, *Tabaqāt al-fuqahā*, *Tabarî*, who is considered to be one of the ashāb al-wujūd in the division of *tabaqāt al-fuqahā*, has also included some issues that *Imām al-Shāfi'i* has made tahrir based on his statements or usûl.

Keywords: *Abû al-Tayyib al-Tabarî*, Shāfi'i sect, Iraqi School, al-Ta'liqat al-qubrā, ashāb al-wujūd.

Extended Summary

The fiqh sects, which began to form in the second century of Hijri, took until the middle of the fourth century Hijri to reach their final structure. After the imams of the sect put forth their own fiqh doctrines within the framework of certain principles and procedures, the sect was passed on to the following periods by their students, who were the inheritors of the sect, largely following the same procedures, and the sect stabilized over time. After Imâm Shâfi'î had the opportunity to get to know the Hijaz-based Mâlikî and Iraq-based Hanafî jurisprudential circles closely, he established his own methodology and appeared on the stage of history as the founder of a third madhhab. After Imâm Shafi'î's methodology and views were finalized in Egypt, they spread to certain regions after his death, and after the middle of the fourth century, the sect progressed through two schools centered in Iraq and Khorasan. Abû Tayyib al-Tabarî, who is considered one of the important names representing the Iraqi school and one of the scholarly authorities of his time, was distinguished with his scholarly rigor, reliability, mastery of usul and furû issues, good morals and taqwa, and was praised by scholars both in his own period and later periods. Shîrâzî (d. 476/1083), one of Tabarî's leading students, states that he has never seen anyone as perfect in ijtiḥad, meticulous in analysis, and sound in thought as Tabarî. In addition, when talking about another teacher, he states that he did not benefit from anyone as much as he benefited from him and Tabarî. Ibn Butlân (d. 460/1068) mentions the scholars who passed away in his era, including Tabarî, and states that the light of knowledge was extinguished with their departure and that the minds remained in darkness after them. It is stated that al-Ṭabarî was competent in the fields of khilâf, sect, usul, and jadal, and that he had written more works on these fields than anyone else. Al-Nawawî (d. 676/1277), who considers Tabarî one of the two most important musannîs of the Iraqiyûn branch along with Abu Hâmid al-Isferâyînî (d. 406/1016), states that Tabarî has very good works in various branches of science, and then mentions that he has never seen a better one in terms of style in the special case of al-Ta'liqa. Tabarî, who was also competent in jadal and debate, is reported to have debated with the leading jurists of his time, and it is stated that he successfully defended his sect in these debates. It is also known that he had hadith semâra from the prominent muḥaddiths of his time and taught hadith. It is reported that there are hadith volumes narrated only by him. Al-Nawawî also states that Tabarî narrated many hadiths with noble isnads. Ibn al-Subkî (d. 771/1370) states that Tabarî was a great imam, a great scholar, and a person of high value, who was in a unique position in his time, whose name spread everywhere and became famous, who was remembered with beautiful praises, and who was above all recommendations and praise. He mentions that the people of Iraq received knowledge from him and carried the sect to the next generations. He also characterizes Tabarî as one of those who transmitted the madhhab and elevated it. Abû Muhammad al-Bâfi, Tabarî's teacher, states that Tabarî was more faqih than another of his teachers, Abû Hâmid al-Isferâyînî, and Abû Hâmid al-Isferâyînî states that Tabarî was more faqih than al-Bâfi. The fact that Tabarî was considered superior to these two teachers by his teachers shows how advanced Tabarî's scholarship was. In particular, the fact that he is mentioned to be more faqih than Abû Hamid al-Isferâyînî, the imam of the Iraqi school who guided the generations after him, clearly

shows Tabarī's importance and scholarly acumen. Tabarī influenced the following periods and became a jurist who was frequently referred to in his works on furū. Both his transmission and his opinions were included in the works of the later period, both because he transmitted the opinions of the Companions, tabi'in, and mujtahid jurists until his own time and because he transmitted Imām Shāfi'ī's opinions and the wajihs within the sect and sometimes stated his own preferences. One of the most extensive commentaries on al-Muḥtasar by al-Musanī that has survived to the present day, al-Ta'liq, Sharḥ al-Muḥtasar al-Muzanī, al-Ta'liqat al-Kubrā, and others, has taken its place among the leading sources of later sectarian literature. In the commentary, which is also considered a successful example of the khilāf genre, the author included many opinions from the Companions onwards, addressed and responded to the evidence of the opinion holders, and mostly mentioned his preferences in intra-sectarian conflicts. In addition, it is also seen that he also engaged in tahrīj activities, albeit less than his preferences. In this study, first of all, Tabarī's life, his teachers and students are discussed, then his extant and unknown works and the content of his works are given. In particular, the prominent features of al-Ta'liqat al-qubrā, Tabarī's most important book, are written. Then, Tabarī's scholarly personality and his position within the sect are analyzed. In this context, the opinions of the scholars about Tabarī, his position in the tabakāt al-fuqaha, his exemplary tahrīj and preferences are included.

Giriş

Hicri ikincin asırdan itibaren teşekkül etmeye başlayan fıkıh mezheplerinin nihai yapısına kavuşması hicri dördüncü asrın ortalarına kadar sürmüştür. Mezhep imamlarının birtakım kâide ve usûller çerçevesinde kendi fıkıh doktrinlerini ortaya koymalarından sonra mezhebin hâmilleri konumunda bulunan öğrencileri tarafından büyük ölçüde aynı usûller gözetilerek mezhep sonraki dönemlere intikal ettirilmiş ve zamanla istikrar kazanmıştır. İmâm Şâfi'î, birbirinden farklı fıkıh çevrelerini yakından tanıma fırsatını bulmasının akabinde kendi usûlünü oluşturarak üçüncü bir mezhebin kurucusu olarak tarih sahnesine çıkmıştır. İmâm Şâfi'î'nin usûl ve görüşleri Mısır'da son halini aldıktan sonra, kendisinin vefatını müteakiben belirli bölgelere yayılmış ve hicri dördüncü asrın ortalarından sonra mezhep Irak ve Horasan merkezli olarak iki ekol üzerinden ilerlemiştir.¹

Irak ekolünü temsil eden önemli isimlerden ve döneminin ilmî otoritelerinden biri kabul edilen Ebû Tayyib et-Taberî ilmî titizliği, güvenilirliği, usûl ve furû meselelerine hâkimiyeti, güzel ahlakı ve takvası ile temayüz etmiş,² gerek kendi dönemi gerekse sonraki dönemlerde âlimler tarafından birçok övgüye mazhar

1 Tâcuddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb İbnü's-Sübki, Tabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-'İlân, 1992), 1/324-325.

2 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdi, Târihu Bağdâd, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 9/364.

olmuştur. Ashâb-ı vücûhtan³ sayılan Taberî, kendinden sonraki dönemlerde görüşlerine sıkça atıfta bulunulmuş bir fakih olup Müzenî'nin el-Muhtasar'ı üzerine yazdığı günümüze ulaşan en geniş şerhlerden biri olan et-Ta'lik, Şerhu'l-Muhtasaru'l-Müzenî, et-Ta'likatü'l-Kübrâ gibi farklı isimlerle anılan eseri, sonraki mezhep literatürünün önde gelen kaynakları arasındaki yerini almıştır. Yine hilâf türünün başarılı bir örneği kabul edilen şerhte müellif sahabeden itibaren birçok görüşe yer verip görüş sahiplerinin delillerini ele alıp bunlara cevaplar vermiş ve mezhep içi ihtilaflarda çoğunlukla tercihlerini zikretmiştir. Ayrıca tercihlerine nazaran az olsa da tahrîc faaliyetinde bulunduğu da görülmektedir.

Gerek hocaları ve sonraki âlimler tarafından Taberî'ye yapılan övgüler gerekse sonraki mezhep eserlerinde tercih ve nakillerine sıkça yer verilmesi Taberî'nin Şâfiî fakihlerce önemsendiğini göstermektedir. Böylesi önemli bir fakihin henüz Türkiye'de hayatı ve ilmî kişiliği üzerine müstakil olarak bir çalışma bulunmaması bu makalenin kaleme alınma sebeplerinden biridir. Taberî ile alakalı Türkiye'de sadece "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında" adıyla bir makale⁴ ve "el-Kâdı Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Fıkıh Usûlü" adıyla bir sempozyum bildirisi⁵ bulunmaktadır.

Arap dünyasında ise Taberî ile ilgili çok fazla olmasa da Türk dünyasına nazaran daha çok çalışma bulunmaktadır. Mevcut olan çalışmalar şunlardır: İlk olarak el-Kâdı Ebû et-Tayyib et-Taberî ve Ârâuhu'l-Usûliyye adıyla hazırlanan Taberî'nin usûlî görüşlerini ele alan hacimli bir doktora tezi bulunmaktadır.⁶ Yazar bu çalışmada gerek Taberî'nin eserlerinden gerekse de sonraki dönem eserlerinden hareketle daha çok teorik düzlemde Taberî'nin usûlî görüşlerine yer vermektedir. Yine sadece içindekiler kısmına ulaşabildiğimiz el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li'l-Kâdı Ebi't-Tayyib et-Taberî adında bir doktora tezi⁷ ve el-Ârâu'l-usûliyye li'l-Kâdı Ebi't-Tayyib et-Taberî fimâ yete'allaku bi'l-edilleti'l-icmâliyye cem'ân ve tevsîkan ve dirâseten adıyla bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁸ Bunlar dışında içeriklerine ulaşamadığımız Nedvî'ye ait dört sayfalık "el-Kâdı Ebû et-Tayyib et-Taberî" ismi ile bir çalışma⁹ ve yine sekiz sayfadan oluşan "el-Âlimu'l-mevsû'î Ebû et-Tayyib Tâhir

3 Ashâb-ı vücûh veya tahrîc ehli mezhep içinde icthad edebilen, imamının usûlleri dışına çıkmadan imamının görüşlerini delilleriyle ortaya koyma hususunda müstakil hareket eden fakihlerdir. Ebu Amr Takîyüddin Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, thk. Muvaftak b. Abdullâh b. Abdulkâdir (Beirut: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1986), 94.

4 Bk. Ahmet Numan Ünver, "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/39 (2019), 68-91.

5 Bk. Davut Eşit, "el-Kâdı Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Fıkıh Usûlü", ed. Aşegül Ayyıldız, 5. International Anatolian Scientific Research Congress, July 21-23, 2023/ Hakkari, (2023), 1294-1299.

6 Bk. Sâid b. Burhân Abdullâh, el-Kâdı Ebû et-Tayyib et-Taberî ve Ârâuhu'l-Usûliyye (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2000).

7 Bk. Abdullâh Fellâh el-Âzîmî, el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li'l-Kâdı Ebi't-Tayyib et-Taberî (Mısır: Minye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

8 Bk. Hâlid Ebu'l-Mecc Hasan Muhammed, el-Ârâu'l-usûliyye li'l-Kâdı Ebi't-Tayyib et-Taberî fimâ yete'allaku bi'l-edilleti'l-icmâliyye cem'ân ve tevsîkan ve dirâseten (Mısır: Minye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

9 Sâid Muhammed Eyyûb el-Azamî en-Nedvî, "el-Kâdı Ebû't-Tayyib et-Taberî", Müessesetü's-Sahâfe ve'n-Neşr 16/7 (1972), 91-96.

b. Abdullah et-Taberî (ö. 450/1058) ve devruhu'l-ilmîyye fî medîneti Bağdâd" adıyla bir makale mevcuttur.¹⁰

Bu makalede mevzu bahis çalışmalara nazaran daha çok Taberî'nin ilmî hayatı esas alınmış ve bu bağlamda Taberî'nin mezhep içindeki konumu, tabakâtü'l-fukâha taksiminde nerede bulunduğu ve ilmî faaliyetleri daha ayrıntılı ele alınmıştır. Yine ilmî kişiliğini gösteren en önemli eseri et-Ta'likatü'l-Kübrâ'nın muhtevası incelenmiş ve öne çıkan özellikleri yazılmıştır. Ayrıca günümüze ulaşan eserlerinin de muhtevası ve yapısına kısaca değinilmiştir. Yine et-Ta'lika eseri özelinde Taberî'nin ilmi faaliyetlerini gösterir mahiyette olan tercih ve tahrîclerinin birkaçına yer verilmiştir.

1. Taberî'nin Hayatı

1.1. İsmi, Doğumu ve Ailesi

Tam adı el-Kâdi Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir b. Ömer et-Taberî¹¹ olan fakih 348/959 yılında Taberistân'a bağlı Âmul şehrinde dünyaya gelmiştir.¹² Doğum yeri ve yılı konusunda herhangi bir ihtilaf bilinmemektedir.

Bağdat'a yerleşip ömrünün sonuna kadar orada yaşadığı için el-Bağdâdi nisbesi ile de anılan¹³ Taberî'nin künyesi ise Ebü't-Tayyib'tir. Taberî aynı zamanda "kâdi" lakabı ile meşhur olmuştur. Kaynaklarda Irak ekolünün fakihleri tarafından fıkıh ilminde mutlak olarak kâdi lafzı kullanıldığında Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin kastedildiği belirtilmektedir.¹⁴ Yine Taberî için "el-İmâmu'l-câmi'u li'l-funûn",¹⁵ "el-İmâmu'l-bârî" fî ulûmi'l-fikh"¹⁶ "el-İmâmu'l-allâme", "Şeyhu'l-İslâm",¹⁷ "el-İmâmu'l-celîl", "Zinetü'l-İrâk"¹⁸ ve "Şeyhu'l-İrâk" gibi sıfatlar kullanılmaktadır.¹⁹

Ailesi hakkında yeterince bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklarda bazı aile efradının zikri geçmektedir. Buna göre bir erkek kardeşi olduğu ve iki parça

10 Zeyneb Mehdi Rauf el-Azâvî, "el-Âlimu'l-mevsûfî Ebü et-Tayyib Tâhir b. Abdullah et-Taberî (ö. 450/1058) ve devruhu'l-ilmîyye fî Medîneti Bağdâd", Mecelletü'l-Üstâz li'l-Ulûmî'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye 2/Özel Sayı (2016), 135-142.

11 Hatîb el-Bağdâdi, Târihu Bağdâd, 9/364; Ebü Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 17/669.

12 Hatîb el-Bağdâdi, Târihu Bağdâd, 9/364; Ebü İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, Tabakâtü'l-fukahâ, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidü'l-Arabî, 1970), 1/127; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzi, el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-ümem, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ - Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1995), 18/39.

13 Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, thk. Şirketü'l-Ulemâi bi-Müsâadeti İdâretü'l-Tibâati'l-Müniriyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 1/247.

14 Ebu Amr Takiyüddîn Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye, thk. Muhyiddîn Ali en-Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/492.

15 Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb (Kâhire: İdâretü't-Tiba'e el-Müniriyye, 1925), 1/509.

16 Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/247.

17 Zehbî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 17/668.

18 İbnu's-Sübki, Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ, 4/344; 5/12.

19 İbnu's-Sübki, Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ, 5/14.

elbiseye sahip olup dönüşümlü giydikleri nakledilmektedir.²⁰ Buradan fakir bir aileye mensup olduğu anlaşılan Taberî'nin, muhaddis ve Şâfiî fakihlerinden Kâdı Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh Ebu'l-Hasan el-Beydâvî (ö. 468/1075)²¹ adında bir damadı olduğu zikredilmektedir.²² Ayrıca Kâdı Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. el-Beydâvî (ö. 470/1077)²³ ve Ali b. Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Kâsım el-Beydâvî (ö. 450/1058) isminde iki torunu olduğu, Ebu'l-Kâsım'ın erken yaşta babasından önce vefat ettiği nakledilmektedir.²⁴ Başka bir yerde ise Taberî henüz hayatta iken eşinin vefat ettiğinden bahsedilmektedir.²⁵

Taberî, Bağdat'ta 19 Rabiülevvel cumartesi günü 450 (16 Mayıs 1058) senesinde 102 yaşında²⁶ vefat etmiş ve ertesi günü Bâb-ı Harb kabristanlığına defnedilmiştir. Mansûr camisinde Ebu'l-Hasan b. el-Muhtedî Billâh (ö. 464/1071) imamlığında cenaze namazı kılınmıştır.²⁷ Kaynaklarda cenazesine devlet erkânından, eşraftan, kâdılardan, fakihlerden birçok ismin iştirak ettiği belirtilmektedir.²⁸

1.2. Tahsil Hayatı

Tahsil hayatına on dört yaşında iken fıkıh dersleriyle başlayan Taberî²⁹ Âmül, Cürcân, Dinever, Nisâbûr ve Bağdat gibi şehirlerde ilim halkalarına katılmıştır. İlk olarak memleketi Âmül'de Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Kâs'ın (ö. 335/946) öğrencisi Ebû Ali ez-Zücâcî'den (ö. 400/1010'dan önce) fıkıh dersleri almıştır. Daha sonra Ebû Bekr el-İsmâilî'nin (ö. 371/982) ilim meclisine katılmak için Cürcân'a gitmiş ancak ondan ders alamadan İsmâilî'nin vefat haberini almıştır.³⁰ Hicri 371 senesinde gittiği Cürcân'da Ebû Bekr el-İsmâilî'nin oğlu Ebû Sa'd el-İsmâilî (ö. 396/1005) ve Kâdı Ebu'l-Kâsım İbn Kecc'in (ö. 405/1015) ilim meclislerine katılmış³¹ ve Ebû Ahmed el-Gitrîfî'den (ö. 377/987) hadis semâinde bulunmuştur.³² Ardından

20 Salâhüddin Halil b. Aybeg es-Safedi, el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000), 16/230.

21 Bazı kaynaklarda Ebu'l-Hüseyn şeklinde geçmektedir. Bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevizî' ve'l-İlân, 1997), 16/56.

22 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 3/459; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 16/56.

23 Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyye, 1997), 8/265.

24 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 19/47; İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/245.

25 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/292.

26 Bazı kaynaklarda yüz yirmi yaşında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Bk. Şihâbüddin Ebi'l-Felâh Abdulhây İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb, thk. Abdulkâdir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 5/217.

27 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/365; İbnü's-Salâh, Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye, 1/492.

28 İbnü's-Salâh, Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye, 1/492.

29 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 18/39; Nevevî, el-Mecmû', 1/509.

30 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364.

31 Şirâzi, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/127; 'Imâduddin Ebi'l-Mecd İsmâil b. Ebi'l-Berekât İbn Bâdiş, el-Muğni fi'l-inbâi'an garibi'l-Mühezzeb ve'l-esmâi, thk. Doktor Mustafa Abdulfazî Sâlim (Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, 1991), 2/195.

32 Hatib el-Bağdâdî, Târih-u Bağdâd, 9/364; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 18/39; Zehebî, Siyer-u a'lâmî'n-nübelâ, 17/668; Ebû Bekr Muhammed b. Amr b. Muhammed İbn Kâdı eş-Şühbe, Tabakâtu'l-fukahâ, thk. el-Hâfiz Abdulalim Hân (Haydarâbâd: Vizâretü'l-Meârif, 1978), 1/235.

Nisâbur'a gidip Ebü'l-Hasan el-Mâsercisî'nin yanında fıkıh tahsil etmiştir.³³ Ayrıca Ebu İshâk el-İsferâyînî'ye de (ö. 418/1027) talebelik yapan Taberî³⁴ Nisâbur'un diğer bazı şeyhlerinden de dersler almıştır.³⁵

Daha sonra Bağdat'a intikal edip oraya yerleşen Taberî, Ebu Muhammed el-Bâfi el-Hevârizmî'ye talebelik yapmıştır.³⁶ Yine Bağdat'ta³⁷ Musa b. Ca'fer b. 'Arafe (ö. 380/990 civarında), Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Ali b. Ömer es-Sükkerî el-Harbî (ö. 386/996) ve Muâfâ b. Zekeriyâ el-Cerîrî'nin (ö. 390/1000) derslerine iştirak etmiştir.³⁸ Bağdat'ta Irak tarîkinin imamı kabul edilen Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin ilim meclislerinde bulunan Taberî,³⁹ İbnü'l-Lebbân el-Ferazî'den de (ö. 402/1012) Sünnen-i Ebî Dâvud'u dinlemiştir.⁴⁰ Ömrünün sonuna kadar Bağdat'ta ikamet eden Taberî orada ders halkaları kurmuş, hadis dersleri vermiş, iftâ ve kadâ makamlarında bulunmuştur.⁴¹

Taberî ilim tahsili için gittiği Bağdat'ta birçok önemli isimden ders aldıktan sonra fetva makamına geçmiştir. Bu bağlamda öncelikle Bâbüttâk kadılığına getirilen Taberî⁴² ardından Kerh kadılığı makamında bulunan Hanefî fakih Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) vefatını müteakiben onun yerine kadâ mevkiine geçip vefat edinceye kadar bu makamda kalmıştır.⁴³

1.3. Hocaları

Tahsil hayatı boyunca, alanlarında mütebahhir birçok âlimden fıkıh, usûl, cedel, kelâm ve hadis dersleri alan Taberî'nin fikhî öğrendiği hocaları arasında öne çıkan isimlerden ilki Ebû Ali ez-Zücâcî'dir. Taberî memleketinde fıkıh tahsiline bu hocasıyla başlamıştır. İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) Tabakât'ında Zücâcî'yi Taberî'nin en önemli hocalarından biri olarak zikreder.⁴⁴ Yine bir diğer önemli ve asıl hocası Ebü'l-Hasan el-Mâsercisî'dir. Taberî, Mâsercisî'den Nisâbûr'da dört yıl

33 Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/127; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 18/39; Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Ebi Bekr İbn Hallikân, Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâiz'z-zamân, thk. Doktor Hasan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/152. Taberî ele aldığımız eserinde Nisâbûr'da Mâsercisî'den iştittiği bilgilere yer vermektedir. Bk. Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bidâyeti bâbi sıfatı's-salât ilâ nihâyeti bâbi imâmeti'l-me'â (thk. İbrahim b. Sevîni ez-Zafirî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 484.

34 Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 17/353; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 12/24.

35 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 9/364.

36 Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/127; Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/247.

37 İbn Kesîr Taberî'nin Nisabur'da bu âlimlerden dersler aldığını zikretmektedir. Ancak diğer bütün kaynaklar Bağdat'ta aldığını nakletmektedir. 'İmâduddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, Tabakâtü's-Şâfi'iyye, thk. Abdülhafız Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 1/391.

38 Hatîb el-Bağdâdî, Târîh-u Bağdâd, 9/365; Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/247; İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/13; Bilal Aybakan, "Ebü't-Tayyib et-Taberî", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2010), 39/314.

39 Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/127; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 17/669.

40 Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 17/218.

41 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 9/365.

42 Aybakan, "Ebü't-Tayyib et-Taberî", 39/314.

43 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 9/364; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 18/39; Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/248.

44 İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 4/331.

kadar fıkıh dersi almış⁴⁵ ve Masercisi'den ders alan en önemli talebeler arasında zikredilmiştir.⁴⁶ Taberî et-Ta'lika'sında bu hocasından ara ara şifâhî bilgiler nakletmektedir.⁴⁷

Ebû Muhammed el-Bâfi'ye de talebelik yapan Taberî, bu hocası tarafından mezhebin bir alimi olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den daha fakih görülmüştür.⁴⁸ Yine Taberî'nin en önemli hocalarından biri de Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî'dir. Irak tarihinin imâmı addedilen, Hatîb el-Bağdâdî ve Maverdî gibi önemli isimlere de hocalık yapan Ebû Hâmid, talebesi Taberî'nin ilmî yetkinliğinin farkında olup onun Ebû Muhammed el-Bâfi'den daha fakih olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Fıkıh tahsil ettiği diğer hocaları arasında Ebû Sa'd el-İsmâîlî ve Ebu'l-Kâsım b. Kecc bulunmaktadır. Usûl ve kelâm ilimlerini ise Ebu İshâk el-İsferâyînî'den tahsil etmiştir.⁵⁰

Hadis tahsilinde bulunduğu hocaları arasında da Ebû Ahmed el-Gitrîfî, Musa b. Ca'fer b. 'Arafe, Ebu'l-Hasan ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer el-Harbî es-Sükkerî, Muâfâ b. Zekeriyâ ve İbnü'l-Lebbân el-Ferazî gibi muhaddisler bulunmaktadır.

Taberî'nin fıkıh silsilesi İmâm Şâfiî'ye kadar birden fazla kanalla uzanmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277) ders aldığı hocaların bir silsilesini vermekte ve Taberî'den sonrasını şu şekilde sıralamaktadır: Taberî ° Mâsercisi ° Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ° İbn Süreyc (ö. 306/918) ° Enmâtî (ö. 288/900) ° Müzenî ° İmâm Şâfiî.⁵¹ Taberî'nin asıl silsilesi bu olmakla beraber İmâm Şâfiî'ye birkaç farklı kanalla ulaşmaktadır. Bu silsilelerin hepsi sadece İbn Süreyc'e kadar farklılık göstermektedir. Yani Taberî ilmî tahsilini genel olarak İbn Süreyc'in talebelerinin talebeleri yanında tamamlamıştır. Bu silsilelerden biri İbn Süreyc'e kadar şu şekildedir: Taberî ° Ebû Hâmid el-İsferâyînî ° Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî (ö. 375/985) ° Ebû İshâk el-Mervezî ° İbn Süreyc. Bir diğer kanal ise Taberî ° Ebu'l-Kâsım İbn Kecc (ö. 405/1014) ° İbnü'l-Kattân (ö. 359/969) ° İbn Süreyc; bir başka silsilesi ise Ebû Ali ez-Zücâcî ° Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Kâs (ö. 335/946) ° İbn Süreyc şeklindedir.

1.4. Talebeleri

Bazı tabakat eserlerinde Taberî'nin şöhretinin her yere yayıldığı ve Irak ehlinin ilmi ondan aldığı belirtilmektedir.⁵² Ayrıca uzun yıllar yaşayan Taberî'nin çok

45 Şirâzi, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/127.

46 Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/214.

47 Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bâbi mâ yüfside'l-mâe hettâ nihâyeti bâbi istikbâli'l-kible (thk. 'Ubeyd b. Sâlim el-'Amrî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 2/761; Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min evveli kitâbi'd-dahâyâ ilâ nihâyeti kitâbi edebî'l-Kâdı (thk. Ahmed b. Nâsır el-Gâmidî, Medine: İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.), 211.

48 Hatîb el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364.

49 Hatîb el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364.

50 İbnü's-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 4/256.

51 Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 1/8.

52 İbnü's-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/12.

fazla kişiye hocalık yaptığı zikredilmektedir.⁵³ Bu öğrencilerinden ilk olarak Hatîb el-Bağdâdî'ye yer verilebilir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den de fıkıh dersleri alan Bağdâdî, Taberî'nin meclisine sürekli gittiğini ve senelerce ondan fıkıh tahsilinde bulunduğunu zikretmektedir.⁵⁴

Yine mezhep içinde çok önemli bir konumda bulunan Ebû İshâk eş-Şîrâzî de Taberî'ye talebelik yapmıştır. Döneminde şöhretinin yayılıp kendisine birçok kişinin talebelik yaptığı Şîrâzî'nin en önemli fıkıh hocası Taberî'dir. Şîrâzî Tabakât'ında Taberî'ye on küsur yıl kadar talebelik yaptığını, hocasının izni ile senelerce onun mescidinde onun öğrencilerine ders verdiğini zikretmektedir. Daha sonra Taberî'nin ondan Bâbülmürâtib mevkiindeki bir mescitte tedriste bulunmasını istediğini ve hicri 430 senesinden itibaren orada dersler vermeye başladığını belirtmektedir.⁵⁵ Şîrâzî hocası Taberî'den oldukça etkilenmiştir. Nitekim Şîrâzî'nin el-Mühezzeb adlı eserini Taberî'nin et-Ta'lîka'sını merkeze alarak yazdığı nakledilmektedir.⁵⁶

Bir diğer öğrencisi Nizâmiye medresesinde yirmi gün gibi kısa bir süreliğine de olsa orada ilk müderrislik yapan ve mezhepte ön plana çıkan isimlerden biri İbnü's-Sabbâğ'dır.⁵⁷

Taberî'nin hayatına yer veren kaynaklarda zikredilen diğer öğrencileri de şunlardır:⁵⁸ Ebu'l-Velîd el-Bâcî el-Mâlikî (ö. 474/1081), İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082), Ebu'l-Vefâ el-Kavvâs el-Hanbelî (ö. 476/1083), Ebû Bekr Muhammed b. el-Muzaffer b. Bekrân eş-Şâmî el-Hamevî (ö. 488/1095), İbn Arabiyye Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali er-Rab'î (ö. 502/1108), Ebû Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Âbnûsî (ö. 505/1111); Ebû Sa'd Ahmed b. Abdulcebbâr et-Teyyûrî (ö. 517/1123); Ebu'l-Mevâhib Ahmed b. Muhammed b. Abdulmelik b. Mulûk el-Bağdadî el-Verrâk (ö. 525/1130); Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Muhammed b. Hüseyñ eş-Şeybânî el-Hemezânî (ö. 525/1130); Ebu'l-İzz Ahmed b. Ubeydullâh b. Muhammed el-'Ukberî İbnü'l-Kâdiş (ö. 526/1131) ve Taberî'nin en geç vefat eden öğrencisi Kâdî'l-Moristân diye bilinen Ebu Bekr Muhammed b. Abdülbâkî el-Ensârî (ö. 535/1140).

53 İbn Kesîr, Tabakâtü's-Şâfi'iyye, 1/392.

54 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 4/364; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 16/129; Zehebî, Siyeru a'lâmî'n-nübelâ, 18/270; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 12/103; Mehmet Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1997), 16/452.

55 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 128; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 16/229; İbn Hallikân, Vefayâtu'l-a'yân, 1/29; Zehebî, Siyeru a'lâmî'n-nübelâ, 18/452; Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2010), 39/184-186.

56 İbn Kâdî eş-Şühbe, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/254.

57 İbn Hallikân, Vefayâtu'l-a'yân, 3/217; Zehebî, Siyeru a'lâmî'n-nübelâ, 18/464; İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ, 5/122; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 12/126; Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, "İbnü's-Sabbâğ", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2000), 21/192-193.

58 Bk. Zehebî, Siyeru a'lâmî'n-nübelâ, 17/671; İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ, 5/13.

2. Taberî'nin İlmî Kişiliği, Eserleri ve Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu

2.1. İlmî Kişiliği

Kaynaklarda gerek hocaları gerek sonraki alimler tarafından Taberî ile ilgili övgü dolu ifadeler bulunmaktadır. Buna göre Taberî'nin, sika, dindar, takva sahibi, fıkıh usûlü ve furûunu iyi bilen, ilimde muhakkik, selîm fitratlı, güzel ahlaklı, sahih mezhepli ve güzel lisanlı biri olduğu nakledilmektedir.⁵⁹ Taberî'nin önde gelen talebelerinden biri olan Şîrâzî, Taberî kadar ictihadda kâmil, tahkik konusunda titiz ve düşünce açısından ondan daha sağlam birini görmediğini ifade etmektedir.⁶⁰ Ayrıca Şîrâzî başka bir hocasından bahsederken ondan ve Taberî'den faydalandığı kadar kimseden faydalanmadığını belirtmektedir.⁶¹ İbn Butlân (ö. 460/1068) kendi döneminde vefat eden âlimleri zikrederken aralarında Taberî'ye de yer verir ve onların gidişiyle ilmin ışığının söndüğünü ve onlardan sonra akılların karanlıkta kaldığını belirtir.⁶²

İbnü's-Sübki ise Taberî'nin yüce bir imam, büyük bir âlim, yüksek değeri haiz biri olup kendi zamanında yegâne bir konumda bulunduğunu, isminin her yere yayılıp meşhur olduğunu, güzel övgülerle yâd edildiğini ayrıca bütün tavsif ve medihlerin üstünde olduğunu belirtmektedir. Irak ehlinin, ilmi ondan alıp mezhebi sonraki nesillere taşıdığını da ifade eden İbnü's-Sübki, Taberî'yi mezhebi yükseltenlerden biri olarak görmektedir.⁶³

Taberî'nin hocası Ebû Muhammed el-Bâfi'nin, Taberî'nin, diğer bir hocası olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den daha fakih olduğunu; Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin ise Taberî'nin Bâfi'den daha fakih olduğunu zikretmesi de⁶⁴ yani hocaları tarafından, yine bu iki hocasından daha üstün görülmesi onun ilmî yönünün ne kadar ileri derecede olduğunu göstermektedir. Bilhâssa Irak tarîkinin imamı olan ve kendinden sonraki nesillere yön veren Ebû Hamid el-İsferâyînî'den daha fakih olduğunun zikredilmesi Taberî'nin önemini ve ilmî vukûfiyetini açıkça gösterir mahiyettedir. Yine Irak ekolü müntesipleri tarafından mutlak olarak 'Kâdi' lakabının Taberî için kullanılması ve kendinden sonra mezhep içinde etkisi bilinen talebeler yetiştirmesi de ilmî otoritesini ve fikhî yetkinliğini göstermesi açısından mühimdir.

Yüz iki yaşına ermesine rağmen aklî melekelerinde bir gerileme olmadan, anlama kabiliyeti sağlam bir şekilde vefat ettiği nakledilen Taberî'nin, o yaşına kadar fukahâ ile birlikte fetvalar verdiği, dönemindeki fakihlerin hatalarını düzelttiği, şahitlikler yaptığı ve kadâ mevkinde bulunduğu belirtilmektedir.⁶⁵

59 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364; İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, 18/39; İbn Bâdiş, el-Muğni, 2/195; Nevevî, Tehzibu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/248; İbn Hallikân, Vefayâtü'l-a'yân, 1/512.

60 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/127.

61 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/130.

62 İbn Ebî Üsaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ, thk. Nizâr Ridâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965), 327.

63 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/12.

64 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/364.

65 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/365; Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/127.

Taberî'nin hilâf, mezhep, usûl ve cedel alanlarında yetkin olduğu ve bu alanlara dair kimsenin sahip olmadığı kadar eser te'lif ettiği ifade edilmektedir.⁶⁶ Taberî'yi, Ebu Hâmid el-İsferâyînî ile birlikte Irakıyyûn kolunun en önemli iki musannifinden biri kabul eden Nevevî, Taberî'nin çeşitli ilim dallarında çok güzel eserlerinin bulunduğunu belirttikten sonra, et-Ta'lika özelinde üslup açısından ondan daha güzelini görmediğini zikretmektedir.⁶⁷

Fıkıh ve usûlün yanı sıra cedel ve münazara ilminde de öne çıkan Taberî'nin, Hanefî fakîhi Kudûrî (ö. 428/1037) gibi döneminin önde gelen fakihleri ile münazaraları nakledilmekte⁶⁸ ve bu münazaralarda mezhebini başarılı bir şekilde müdafaa ettiği ifade edilmektedir.⁶⁹

Aynı zamanda döneminin önemli muhaddislerinden hadis semâında bulunduğu ve hadis dersleri verdiği de bilinmektedir. Sadece onun tarîkiyle rivayet edilen hadis cüzlerinin bulunduğu nakledilmektedir.⁷⁰ Yine Nevevî Taberî'nin âli isnatlarla birçok hadis rivayet ettiğini belirtmektedir.⁷¹

Fıkıh, usûl ve cedel alanlarında şöhret kazanan Taberî şair olma vasfı ile de ön plana çıkmaktadır. İbnü's-Sübki Tabakât'ında Taberî'nin şair İbn Bâbek'e karşı inşad ettiği şiire sayfalarca yer verir.⁷² Burada daha Taberî'nin öğrencilik yıllarında şair İbn Bâbek'e (ö. 410/1019) karşılık vermesi, şiir alanında da yetkin olduğunu göstermektedir.⁷³ Taberî'nin hayatını konu edinen diğer tabakât eserlerinde de şiirlerine yer verilen Taberî⁷⁴ et-Ta'lika'sında da bazen kendi şiirlerini⁷⁵ bazen de diğer şairlerin şiirlerini görüşlerini destekleyici olarak kullanmaktadır.⁷⁶

Taberî kendinden sonraki dönemleri etkilemiş ve furû eserlerinde kendisine sık sık atıfta bulunulan bir fakih olmuştur. Hem kendi dönemine kadar sahabe, tabiîn ve müctehid fakihlerin görüşlerini nakletmesi hem de İmâm Şâfiî'nin kavillerini ve mezhep içindeki vecihleri aktarıp bazen de kendi tercihlerini belirtmesi açısından sonraki dönem eserlerinde gerek nakillerine gerekse de görüşlerine yer verilmiştir. Taberî'nin başta öğrencisi Şîrâzî, el-Mühezzeb'inde; Cüveynî (ö. 478/1085) Nihâyetü'l-matlab'ında; Rüyânî (ö. 502/1108) Bahru'l-mezheb'inde; Ebû Bekir eş-Şâî (ö. 507/1114) Hilyetü'l-Ulemâ'sında; İmrânî (ö. 558/1163) el-Beyân'ında; Râfiî (ö. 623/1226) Fethu'l-azîz'inde; Nevevî el-Mecmû ve Ravzatu't-tâlibîn'de; İbnü'r-Rıf'a (ö. 710/1310) Kifayetü'n-nebih fi

66 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/128.

67 Nevevî, el-Mecmû, 1/509.

68 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/15; ayrıca bk. Ünver, "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında".

69 Aybakan, "Ebu't-Tayyib et-Taberî", 39/313.

70 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/12.

71 Nevevî, el-Mecmû, 1/509.

72 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/18.

73 Aybakan, "Ebu't-Tayyib et-Taberî", 39/313.

74 Bk. Hatib el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 9/365; İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/12.

75 Bk. Taberî, et-Ta'lika, 3/1312.

76 Taberî, et-Ta'lika, 1/196, 479-483, 5/496.

şerhi't-Tenbîh'inde ve Kifayetü'n-nebih üzerine yazılan İsnevî'ye ait el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye'de olmak üzere mezhebin meşhur çoğu eserinde görüşlerine, nakillerine ve tercihlerine çokca yer verilmiştir. Şîrâzî hocasının görüşlerine yer verirken bazen onun tercihi olduğu meseleleri açıkça zikredip kendisinin de o görüşü sahih bulduğunu ifade ederek onu takip etmiştir.⁷⁷ Yine Nevevî'nin hem kendi eserlerinde⁷⁸ hem de sonraki kaynaklarda Taberî'nin görüşlerini tercih ettiğine dair ifadeler bulunmaktadır.⁷⁹

Taberî'nin mezhep görüşlerini nakletmede büyük bir rol oynadığı malum olmakla birlikte nadir de olsa bazı nakillerinin garib ve zayıf olduğu belirtilmiştir. Mesela Nevevî, Taberî'nin et-Ta'lik'inde İmâm Şâfiî'den naklettiği "ihramlı kişinin, izarının bel kısmında kemer yeri gibi bir şey yapması ve arasına ip geçirmesi caiz değildir çünkü bu pantolona benzemektedir"⁸⁰ görüşününü garib ve zayıf olduğunu, halbuki İmâm Şâfiî'nin bütün nasslarında geçtiği ve ashabin üzerinde olduğu görüşe göre ihramlının bunu yapmasının caiz olduğunu belirtmektedir.⁸¹

Usûl alanında da önemli bir konumda bulunduğu nakledilen ve günümüze ulaştığı bilinmeyen bir usûl eseri olan Taberî'nin bazı usûlî görüşlerine sonraki eserlerde yer verilmiştir. Bu bağlamda Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) el-'Udde,⁸² Şîrâzî el-Luma',⁸³ Cüveynî el-Burhân,⁸⁴ Sem'ânî (ö. 489/1096) Kavâti'u'l-edille⁸⁵ ve Zerkeşi (ö. 794/1392) Bahrû'l-muhît⁸⁶ eserlerinde Taberî'nin nakillerine ve görüşlerine yer vermektedir.

2.2. Eserleri

Usûl, furû, cedel ve hilâf alanlarına hâkim olan Taberî'nin bu alanlara dair kimsenin sahip olmadığı kadar çok eser te'lif ettiği nakledilmektedir.⁸⁷ Taberî kendisi hakkında kaleme aldığı bir şiirinde de şunları zikretmektedir:

77 Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, el-Mühezzebe fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî, thk. eş-Şeyh Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/331.

78 Bk. Nevevî, el-Mecmû', 3/359; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, Ravzatu't-tâlibin ve 'umdetü'l-müftin, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991), 3/150.

79 Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasen b. Ali el-İsnevî, el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye, thk. Meccî M. Sürür Sa'd Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 20/265.

80 Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likâtü'l-kübrâ fi'l-furû' min bidâyeti kitâbi's-siyâm ilâ nihâyeti bâbi mâ yectenibihu'l-muhrim min kitâbi'l-hacc (thk. Faysal Şerif Muhammed, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 881.

81 Nevevî, el-Mecmû', 7/255.

82 Örnek için bk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Hâlef Ebû Ya'la el-Ferrâ, el-'Udde fi usûli'l-fikh, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyad, 1990), 4/1263, 5/1547.

83 Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, el-Luma' fi Usûli'l-fikh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 114.

84 Ebû'l-Meâlî Rüküddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, el-Burhân fi usûli'l-fikh, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/44.

85 Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/258, 412.

86 Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşi, Bahrû'l-muhît fi usûli'l-fikh (Dâru'l-Kütübî, 1994), 1/254, 309, 2/256, 3/264, 300, 4/58, 5/69, 6/215, 7/337, 8/283.

87 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 128; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-'arifin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/429.

صنفت في كل نوع من مسائله غرائب الكتب مبسوطا ومختصرا⁸⁸

(Fıkhn) her türlü meselesini ve muhtasar ve mebsût şekilde bilinmeyen kitapları tasnif ettim.⁸⁸

Taberî'nin diğer alanlarda da kaleme aldığı eserler bulunmaktadır. Nevevî Taberî'nin usûl, hilâf, zemm-i ğinâ alanında eserler yazdığını ayrıca âli isnatlarla birçok hadis rivayet ettiğini ve şiirler inşad ettiğini belirtmektedir.⁸⁹ Taberî'nin ilmi kişiliğini göstermesi açısından eserlerinden, bilhassa onun en önemli eseri olan et-Ta'lika'sının bazı hususiyetlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

2.2.1. et-Ta'likatü'l-Kübrâ (Şerh-u Muhtasarı'l-Müzenî)

Müzenî'nin el-Muhtasar'ı üzerine te'lif ettiği, aynı zamanda hilâf tarzında kaleme aldığı Taberî'ye ait en önemli furû eseri olan bu şerh, kaynaklarda et-Ta'lik,⁹⁰ et-Ta'lika,⁹¹ et-Ta'likatü'l-Kübrâ⁹² Şerhu'l-Müzenî⁹³ ve Şerh-u Muhtasarı'l-Müzenî⁹⁴ gibi isimlerle geçmektedir. Bu eser Medine İslâm Üniversitesinde yirmi bir ayrı yüksek lisans ve doktora tezinde tahkik çalışmasına konu olmuştur. Ayrıca eser 2021 yılında (et-Ta'likatü'l-Kübrâ) Şerhu Muhtasarı'l-Müzenî adıyla yirmi iki cilt halinde Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Misrî tahkikiyle neşredilmiştir.

Eser birçok âlim tarafından övgüye mazhar görülmüştür. Nevevî, Taberî'nin birçok ilim dalında eseri bulunduğunu, bunlardan en güzelinin Ta'lik olduğunu ve uslûb açısından ashab tarafından yazılan eserler arasında Ta'lik'tan daha güzel bir te'lif görmediğini ifade etmektedir.⁹⁵ Yine Nevevî, İmâm Şâfiî'nin nasslarını şerhetme, onun usûlü üzerine tahrîc etme ve kâideleri anlama noktasında ashabı tarafından faydası çok, hacmi büyük, tertip ve nazm bakımından güzel birçok eser yazıldığını, bunların meşhur ve maruf eserler olduğunu belirtmekte ve Taberî'nin şerhini de bunlar arasında zikretmektedir.⁹⁶ İbnü's-Sübki ise Taberî ve Ebû Hâmid'in et-Ta'lika'larının Irak ehlinin hatta mezhebin medârı olduğunu belirtmektedir.⁹⁷ İsnevî (ö. 772/1370) et-Ta'lika'nın on cilt kadar olduğunu, istidlâl ve kıyasa çok yer verdiğini, ayıklanmış özet ifadelerle yazıldığını ifade etmektedir.

88 Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 9/365.

89 Nevevî, el-Mecmû', 1/509.

90 Nevevî, el-Mecmû', 1/509; Zerkeşî, Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkh, 7/180; İbn Kâdî eş-Şühbe, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/228..

91 Takıyyüddîn Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, Tekmiletü'l-Mecmû' (Kâhire: Matbaatü'l-Tedâmun el-Ahevi, 1933), 10/5; Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, ts.), 1/424.

92 Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Zirikli, el-A'lâm (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/222; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-arifin, 1/429.

93 Şîrâzî, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/128.

94 İbn Hallikân, Vefayâtu'l-a'yân, 1/514; Zirikli, el-A'lâm, 3/222; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifil-kütübil-arabiyye (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1993), 2/12; Fuad Sezgin, Târihu't-türâsî'l-arabiyye, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1991), 1-3/213.

95 Nevevî, el-Mecmû', 1/509.

96 Nevevî, el-Mecmû', 1/12; Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 1/53.

97 Dipnotta bu bilginin Tabakâtu'l-vustâ'da geçtiği belirtilmektedir. Bk. Tâcuddîn Ebi Nasr Abdulvehhâb İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1992), 5/13.

⁹⁸ Kâdi İbn Şühbe et-Ta'lik'in önemli bir eser olduğunu;⁹⁹ Kâtib Çelebi ise eserin kıyas ve istidlâl açısından zengin olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰

Taberî'nin mevzubahis eserinden, sonraki mezhep müellifleri çok fazla nakilde bulunmuş ve bu bağlamda bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Taberî'nin en önemli talebesi Şîrâzî'nin, el-Mühezzeb adlı eserini müellifin söz konusu kitabını esas alıp özetleyerek kaleme alması,¹⁰¹ eserin kendinden sonraki dönemlere katkısını gösterir mahiyettedir. Nitekim el-Mühezzeb mezhebin temel kaynakları arasında kabul edilmiş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi Nevevî'nin el-Mecmû adlı şerhidir. Bu şerh de mezhep içinde en güvenilir ve en sağlam eserlerden biri olarak kabul görmüş ve mezhep literatürünü büyük ölçüde etkilemiştir. Ayrıca mezhep müntesiplerinden Râfiî, Nevevî, İbn Salâh (ö. 643/1245), İbnu'r-Rıf'a (ö. 710/1310), İsnevî ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 956/1520) gibi mezhebin önde gelen isimlerinin eserlerinde et-Ta'lika'ya atıfta bulunması ve ondan nakiller yapması eserin önemini göstermektedir. Bu fakihler arasında Nevevî'nin yanı sıra bilhassa İbnu'r-Rıf'a el-Kifâye adlı eserinde et-Ta'lika'ya çok fazla yer vermektedir. Nitekim İsnevî, İbnu'r-Rıf'a'nın bu eserini, beş kitaptan istimdâd ederek yazdığını belirterek bunlar arasında Taberî'nin et-Ta'lika'sını da zikretmektedir. Ayrıca İsnevî et-Ta'lika'nın da bulunduğu bu beş eserden, sonraki dönem âlimlerinin de çok fazla nakillerde bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰²

Müzenî'nin el-Muhtasar'ı üzerine yazılmış günümüze ulaşan en uzun şerhlerden biri olan bu eserde yazar, Müzenî'nin konu tertibini, kitap ve bab başlıklarını benimsemiş; ek olarak alt bölümler oluşturarak bunları fasl ve fer' kategorileri altında daha detaylı bir şekilde sınıflandırmıştır.

Hilâf tarzında kaleme aldığı eserde sırasıyla mezhebin görüşünü ardından kendi mezhebine muhalif olan görüşleri ve delillerini daha sonra kendi delillerini ele alan ve son olarak muhalife itirazlar ve cevaplar yönelten Taberî bu eserde sahabeden itibaren kendine ulaşan birçok alim ve fakihin görüşüne yer vermiştir. Bu bağlamda mevzubahis eser, kendi dönemine kadar gelen birçok muhtelif görüşü delilleriyle aktarması ve bu görüşleri sonraki dönemlere nakletmesi açısından fıkıh tarihi alanına büyük bir katkı sağlamıştır. Taberî bunlara yer verirken birçok furû, hadis, lugat kaynağından iktibasta bulunmuş ve bu bağlamda zengin bir malzeme ortaya koymuştur. Ayrıca dönemin dinî, sosyal ve kültürel bazı tarihî bilgilerini de içermesi, eserini kayda değer kılmıştır.

⁹⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasen b. Ali el-İsnevî, el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi'i ve'r-Ravza, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâti - Ahmed b. Ali (Beyrut: Merkezüt-Türâsi's-Sekâfi el-Mağribi-ed-Dâru'l-Beydâ, 2009), 1/121.

⁹⁹ İbn Kâdi eş-Şühbe, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/228.

¹⁰⁰ Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, 1/424.

¹⁰¹ İsnevî, el-Mühimmât, 1/123.; İbn Kâdi eş-Şühbe, Tabakâtu'l-fukahâ, 1/254.

¹⁰² İsnevî, el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye, 20/290.

Taberî mezhep içinde bulunan farklı vecihleri/görüşleri nakletmiş ve hatalı gördüğü görüşleri genellikle açıklamalı bir şekilde belirtmiştir. Yine başka mezhebe mensub bir fakihe yanlış bir bilginin isnad edilmesi durumunda doğru olanını aktarmış ve bu açıdan hakkaniyetli bir yaklaşım sergilemiştir. Bunları yaparken alaycı ve tahkir edici bir üslup kullanmadan konuları ilmi bir seviyede tartışmıştır. Taberî İmâm Şâfiî'ye ait varsa birden fazla kavle ve mezhep ashabının farklı vecihlerine yer vermiş ve bunları bazen olduğu gibi naklederken çoğu zaman aralarında bir tercihte bulunarak gerekçelerini açıklamıştır. Yine eserinde az da olsa İmâm Şâfiî'nin naslarını veya kaidelerini esas alarak başka bir meseleye hüküm vermiş yani tahrîc faaliyetinde bulunmuştur.

2.2.2. Cüz'ü Ebî Ahmed el-Gitrîfî

Eserdeki çeşitli konulara dair doksan bir hadisi Gitrîfî âlî isnatlarla rivayet etmiş¹⁰³ Taberî de hocası Gitrîfî'den rivayet ederek sonraki nesillere nakletmiştir.¹⁰⁴ İbnü's-Sübkî, Cüz'ü Ebî Ahmed şeklinde belirttiği Gitrîfî'nin hadis mecmuasının Taberî'nin tarikiyle kendilerine ulaştığını zikretmektedir.¹⁰⁵ Eser 1997 yılında Lübnan Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye'de Âmir Hasan Sabri'nin tahkikiyle neşredilmiştir.

2.2.3. Cevâbun fi's-semâ' ve'l-ğinâ'

Eser er-Redd 'alâ men yuhibbû's-semâ' adıyla Mecdî Fethî es-Seyyid'in tahkikiyle Tanta Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs'da 1990 yılında yayımlanmıştır. Kısa bir risale şeklinde olan eserde Taberî kendisine ğinâ dinlemek hususunda soru sorulması üzerine bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Taberî, bu risalede İmâm Şâfiî başta olmak üzere, İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin şarkı söylemek ve dinlemek ile ilgili görüşlerini nakletmiştir. Daha sonra Kur'ân ve Sünnet'ten şarkı ile ilgili nasları zikretmiştir. Sahabe ve tabiîn görüşlerine de yer verdikten sonra şarkının haramlığı ile ilgili kendi görüşlerini nakletmiştir.¹⁰⁶

2.2.4. Ravzâtü'l-müntehâ fi mevlidi'l-İmâmi's-Şâfiî

İbnü's-Sübkî, Tabakât'ının mukaddimesinde kendi eserini tanıttıktan sonra tarih sıralamasına göre Şâfiî tabakatı üzerine yazılmış eserleri zikretmektedir. Bu bağlamda ikinci sırada Taberî'nin bir muhtasarı olduğundan bahsetmektedir. Bu muhtasarda İmâm Şâfiî'nin hayatını konu edindiğini, eserin sonunda da Şâfiî ashabından bir grup isme yer verdiğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Kehhâle'nin Tabakâtü's-

103 Yusuf Ziya Keskin, "Gitrîfî", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1996), 14/58.

104 Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 17/228; İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/12.

105 İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 5/12.

106 Bk. Ebû't-Tayyib Taberî, er-Redd 'alâ men yuhibbû's-semâ', thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 1990).

107 İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, 1/216; Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, 2/1100.

Şâfiîyye;¹⁰⁸ Fuad Sezgin'in Ravzâtü'l-müntehâ fi mevlidi'l-İmâmi's-Şâfiî olarak zikrettiği söz konusu eserin,¹⁰⁹ İbnü's-Sübkî'nin yazdığı bilgilerden hareketle aynı eser olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî'nin hocasının bu eserini geliştirip onun üzerine kendi tabakatını yazmış olma ihtimalinden de bahsedilmektedir.¹¹⁰ İlk tabakat eserlerinden biri addedilen bu eserin Ankara'da Saîb Kütüphanesinde 3101 nolu bir nüshası mevcuttur.¹¹¹

2.2.5. Manzûme fi'l-fikh

Ziriklî, Taberî'nin bir nazmı olduğundan bahsetmekte ancak konusunu belirtmemektedir.¹¹² Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye'de Manzûme fi'l-fikh adıyla 13 nolu bir nüshası mevcuttur. Bir buçuk varak kadar olan nüshada 78 beyit bulunmaktadır.¹¹³

Yukarda zikredilen eserlerin bazıları matbu bazıları mahtut bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlar dışında kaynaklarda Taberî'ye nisbet edilen ancak günümüze ulaştığı bilinmeyen eserler de bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır: Şerhu furû-i İbnî'l-Haddâd,¹¹⁴ el-Mücerred fi'l-mezheb,¹¹⁵ el-Minhâc fi'l-hilâfiyyât,¹¹⁶ el-Muharrec fi'l-furû,¹¹⁷ Şerhu'l-Kifâye ve'l-Cedel.¹¹⁸

2.3. Taberî'nin Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu

Taberî mezhep içinde önemli bir konuma sahip olup mezhebin büyük meşhur imamlarından biri kabul edilir.¹¹⁹ Hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren

108 Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 2/12.

109 Sezgin, Târihu't-türâsi'l-arabiyye, 1-3/213.

110 Aybakan, "Eb'üt-Tayyib et-Taberî", 39/314.

111 Sezgin, Târihu't-türâsi'l-arabiyye, 1-3/213.

112 Ziriklî, el-A'lâm, 3/222.

113 Yâsin Muhammed es-Sevvâs, Fihri'sü Mecâmî'u'l-Medreseti'l-Umeriyye fi Dâri'l-Kütübî'z-Zâhireyye (Kuveyt: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1987), 1/221.

114 Ashâb-ı vücûhtan biri olan Ebû Bekr İbnü'l-Haddâd'ın (ö. 344/955) faidesi çok, mesaili dakik, ifadeleri kapalı küçük hacimli bir eser telif ettiği belirtilmektedir. Bu kitap üzerine Şâfiî fukahâsından birçok önemli isim şerh yazmıştır. Bunlardan biri de Taberî olup şerhi, hacimli bir cilt şeklindedir. Nevevî, Taberî'nin yazdığı bu şerhin çok faydalı olduğunu belirtmektedir. Zehebi, Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ, 16/450; Nevevî, el-Mecmû, 1/509; İbn Hallikân, Vefayâtü'l-a'yân, 1/514; İbn Kâdi eş-Şühbe, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/228; Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, 2/1256-1257.

115 Kaynaklarda Taberî'ye nisbet edilen bu eser hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece Nevevî bu eserin çok fevâid içerdiğini zikretmektedir. Nevevî, el-Mecmû, 1/509; İbn Kâdi eş-Şühbe, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/228.

116 İbnü's-Sübkî, Taberî'nin el-Minhâc adında bir eserinden bahsetmekte ve bu eserinde Dârekutnî'den çokca isti-fade ettiğini nakletmektedir. İbnü's-Sübkî, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübâ, 5/13.

117 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, 2/1638; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-arifin, 1/429.

118 Zerkeşî, Bahru'l-muhit fi usulî'l-fikh, 1/10, 3/302.

119 İbn Kesir, Tabakâtü's-Şâfi'iyye, 1/391; İbn Kâdi eş-Şühbe, Tabakâtü'l-fukahâ, 1/235.

Irak¹²⁰ ve Horasan¹²¹ olmak üzere iki ekol halinde görüşlerini yaymaya devam eden Şâfiî mezhebinin Irak ekolünü temsil edenlerin başında gelen Taberî, zamanla Irak ehlinin bir otoritesi hâline gelmiş ve mezhebin sonraki dönemlere nakledilmesinde bir köprü görevi görmüştür.¹²² Irak özelde Bağdat Şâfiliği, mezhebin gelişmesine ve yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda Taberî mezhebin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Nitekim kaynaklarda Irak ehlinin, ilmi Taberî'den aldığı ve onun mezhebi nakledip yükseltenlerden biri olduğu ifade edilmektedir.¹²³ 'Şeyhu'l-İrâk' lakabıyla da vasıflanması¹²⁴ Taberî'nin Irak'ta döneminin ilmî bir otoritesi olduğunu göstermektedir.

Taberî'nin fikhî istidlal vechesiyle tabakâtü'l-fukahâda hangi mertebede yer aldığı da mezhep içindeki konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kaynaklarda, Taberî tabakâtü'l-fukahâ taksiminde¹²⁵ müntesib müctehidin ikinci sınıfını teşkil eden ashâb-ı vücûh arasında zikredilmektedir.¹²⁶ Ashâb-ı vücûhu muksirûn ve mukillûn şeklinde ikiye ayıran Heyto, Taberî'yi muksirûn arasında zikretmektedir.¹²⁷ Muksirûnu da neredeyse her babda veya fasılda ismine, vecih ve görüşlerine yer verilen fakihler olarak nitelendirmektedir.¹²⁸

Ashâb-ı vücûh veya tahrîc ehli mezhep içinde ictihad edebilen, imamının usûlleri dışına çıkmadan imamının görüşlerini delilleriyle ortaya koyma hususunda müstakil hareket eden fakihtir. Fıkhî ve usûlünü, kıyas yöntemlerini, tafsilî delilleri, illet çıkarma yollarını bütünüyle bilip tahrîc ve istinbata da ehil olmuş ve bunları yapmayı meleke hâline getirmiş kişidir. Müstakil müctehidlerin Şâri'in naslarından hüküm çıkarması gibi ashâb-ı vücûh da imamlarının dayandığı asılları temel alıp bunlardan hüküm çıkarırlar. Bu hükümlere kendileri ulaşmış olsalar dahi imamlarının deliliyle yetinir ve karşıt bir delil araştırmasına

120 Bu iki ekolün Ebû İshâk el-Mervezî'nin (ö. 340/951) farklı yerlere dağılan öğrencileri ile başladığı belirtilir. Irak ekolünün imamı Ebû Hâmid el-İsferâyîni olup bu ekolün temsilcileri arasında Ahmed b. Muhammed el-Mehâmîlî (ö. 415/1024), Bendenîcî (ö. 425/1034), Süleym er-Râzî (ö. 447/1055), Ebû't-Tayyib et-Taberî, Mâverdi (ö. 450/1058) ve Ebu Bekir eş-Şîrâzî gibi fakihler bulunmaktadır. Bk. Numân Cuğaym, Medhal ila'l-Mezhebi's-Şâfiî - ricâluhü ve usûlühü ve kütübühü ve istalâhâtühü (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 174; Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2010), 38/239.

121 Horasan ekolünün imamı Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1016) kabul edilir. Bu ekolün temsilcileri arasında Muhammed b. Abdullâh el-Mes'ûdî (ö. 420/1029), Ebû Ali es-Sincî (ö. 430/1038), Ebû Muhammed el-Cüveynî, Fûrânî (ö. 461/1068) ve Kâdi Hüseyin (ö. 462/1069) gibi isimler bulunmaktadır. Cuğaym, Medhal, 174. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Musa Kazım Bakır, Horasan Şâfiliği ve Râfiî (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 58-114.

122 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/12.

123 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/12.

124 İbnü's-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, 5/14.

125 Mezhepte temel alınan taksimâta göre fakihler iki ana kısma ayrılmaktadır. İlk kısım 'müstakil müftü/müctehid' mertebesidir. İkinci kısım 'Müstakil olmayan/müntesib müctehid' mertebesidir. Bu mertebenin de dört alt sınıfı bulunmaktadır. İlk sınıf 'mutlak müntesib müctehid', ikinci sınıf 'ashâb-ı vücûh', üçüncü sınıf ashâb-ı vücûh mertebesine ulaşamayan fakihun-nefs müctehidler, dördüncü sınıf ise mezhebi nakleden müctehidlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, 87-99.

126 Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, 16/230; Heyto, el-İctihâd, 209.

127 Heyto, el-İctihâd, 209.

128 Heyto, el-İctihâd, 47.

girmezler.¹²⁹ Yine ashâb-ı vücûh, belirli bir mesele veya babta bazen müstakil müctehid gibi ictihad edebilip fetva verebilir ve ayrıca imamının açıkça görüş belirtmediği bir meseleye mezhebin kurallarına uygun bir şekilde tahrîc ederek hüküm verebilir.¹³⁰ Bu sayılan özelliklerin Taberî'de de bir meleke hâline geldiği bilhâssa et-Ta'lîka şerhinde görülmekte ve tahrîc ettiği meseleler bulunmaktadır. Bu tahrîclerden bazılarında aşağıda yer verilecektir.

Bu özelliklerin yanı sıra ashâb-ı vücûhun mezhep imamına çok nadir muhalefet etmeleri de zikredilmektedir.¹³¹ Bu bağlamda Taberî genel itibarıyla mezhebe bağlı kalmış ve nadir meselede mezhep dışı görüş belirttiği ifade edilmiştir. Nevevî Taberî'nin bu meyanda üç garib görüşünü nakletmektedir. Buna göre mezhep dışı olarak zikredilen görüşlerinden biri meninin çıkması sonucu abdestin bozulduğu yönündedir. Hâlbuki cumhûr-u ashâbın sahih olarak zikrettiği üzere meninin çıkmasının hükmü abdesti bozması değil sadece guslü gerektirmesi şeklindedir. Yine Taberî iki sa' olan bir şeyin iki kümeye ayrılması ve iki kümeden birinin satılması durumunda zararın bulunmamasından dolayı satışın sahih olduğunu zikretmektedir. Çoğunluğun kesin olarak belirttiği görüşe göre ise bu satım akdi batıldır. Son olarak Taberî kâfir birinin dâr-ı harbte namaz kılması sonucu müslüman olacağını savunurken İmâm Şâfiî'nin sahih mansûs görüşüne ve cumhûra göre şehadet lafzı işitilmeyinceye kadar müslüman olarak hükmedilmeyeceği şeklindedir.¹³²

Taberî'nin tahrîce başvurarak ortaya koyduğu görüşler bulunmakla beraber, tercihe dayalı görüşleri daha yoğunlukta olup bu bakımdan ashâb-ı tercih arasında da zikredilebilir. Nitekim Heyto, Taberî'yi eserinin bir yerinde ashâb-ı tahrîc arasında zikrederken başka bir yerinde ashâb-ı tercihten saymıştır.¹³³ Aşağıda örnek kabilinden Taberî'nin ilk olarak iki tahrîc faaliyetine ardından iki tercihinin yer verilecektir.

Taberî, tahrîce dayalı olarak Cuma namazını kılma konusunda özürlü bulunanların öğlen namazının ilk vaktinde öğle namazı kılmaları ve Cuma namazı kılınmadan önce özürlerinin ortadan kalkması durumunda bu kişilere cumaya gitmenin artık farz olmayacağını zikretmektedir. Bu konuda köle, hasta, yolcu ve çocuğun aynı olduğunu belirtmektedir. Ebû Bekir b. Haddâd'ın ise el-Furû' adlı eserinde çocuğun bu konuda farklı olduğunu, çocuğun öğle namazı kıldıktan sonra bulûğa ermesi durumunda Cuma namazına gitmesi gerektiği şeklindeki görüşünü nakletmektedir. Taberî bu görüşün yanlışı ve İmâm Şâfiî'nin nassına aykırı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İmâm Şâfiî, çocuğun Cuma günü dışında başka bir gün öğle namazını kıldıktan sonra bulûğa ermesi halinde,

129 İbnu's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, 94-96.

130 İbnu's-Salâh, Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, 97.

131 Heyto, el-İctihâd, 41.

132 Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/248.

133 Heyto, el-İctihâd, 49.

öğle namazını iade etmesine gerek kalmayacağını zikretmektedir. Taberî İmâm Şâfiî'nin bu nassına dayanarak Cuma namazı için de aynı şeyin söz konusu olması gerektiğini ve aralarında bir fark bulunmadığını ifade etmektedir.¹³⁴

İkinci tahrîcine gelincek olursa Taberî, et-Ta'lika'sında İmâm Şâfiî'nin daru'l-harpte namaz kılan mürtedin bu namazla tekrar müslüman olacağı şeklindeki görüşünü nakletmektedir. Ardından İmâm Şâfiî'nin bu nassı üzerine tahrîcde bulunarak aslî kâfirin de aynı hükümde olması gerektiğini ve onun da namaz kılma ile müslüman olacağını belirtmektedir. Gerekçe olarak iki dâr arasında fark bulunduğunu, daru'l-harbin takiyye yeri olmayıp namazı terk etmekten dolayı korkacağı bir şeyi bulunmadığını bu sebeple namaz kılmasıyla müslüman olduğunu ve ayrıca zahir durumun buna delalet ettiğini ifade etmektedir. Buna karşın daru'l-İslâmın takiyye diyarı olup namaz kılmadaki zahir durumun da takiyye amacıyla yaptığına delalet ettiğini belirterek müslüman olacağına hamledilmemesi gerektiğini söylemektedir. Diğer bir gerekçe olarak da daru'l-harpte sarîh bir şekilde şehadeti getirmesinin mümkün olmayacağını, bu sebeple kıldığı namazın şehadet yerine kaim edilebileceğini ancak daru'l-İslâm'da şehadeti açıktan söyleyebileceğini dolayısıyla namazının müslüman olma yerine geçmeyeceğini zikretmektedir.¹³⁵ Nevevî, Taberî'nin bu görüşünün mezhebe aykırı olduğunu belirtmiş ve yukarıda zikri geçtiği üzere Taberî'nin mezhep dışına çıktığı nadir meseleler arasında zikretmiştir.¹³⁶

Tercihlerine gelecek olunursa Taberî gerek İmâm Şâfiî'nin kavilleri, gerekse de Şâfiî ashabının vecihleri arasında tercihte bulunmaktadır. Aşağıda iki türe de birer örnek verilecektir. Buna göre İmâm Şâfiî'nin kavilleri arasındaki tercihin örneği şu şekildedir:

Taberî, ihramlı kişinin başka bir ihramlıyı tavafta taşıması durumunda İmâm Şâfiî'ye ait iki kavlin söz konusu olduğunu zikretmektedir. İmâm Şâfiî'nin el-İmlâ'da zikrettiği üzere tavaf, taşıyan kişi geçerli olup taşınan kişi geçerli değildir çünkü bizzat tavaf eden taşıyan kişidir. Haccu'l-evsat'ta belirttiği üzere ise binek üzerinde tavaf yapan kişi gibi taşınan kişi için tavaf geçerli olur. Taberî bu iki kavilden sonra ilk görüşün sahih olduğunu zikretmekte ancak görüşlerin vecihlerini açıklamamaktadır.¹³⁷ Nevevî bu kavilleri Taberî'nin et-Ta'lik'inde zikrettiğini belirterek onun tercih ettiği görüşü esahh olarak nitelendirmiştir.

134 Taberî, et-Ta'lika, 4/370.

135 Taberî, et-Ta'lika, 3/1352-1353.

136 Bk. Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât, 2/248. Ayrıca Nevevî, İmâm Şâfiî'nin nassının aksi yönde olduğunu belirtmekte ve müteahhir fakihlerin Taberî'nin bu görüşünü zayıf gördüklerini zikretmektedir. Nevevî bu konuda Şîrâzî'nin Taberî'yi takip ettiğini ve Şeyh Ebû İshâk'ın da bu görüşte olduğunu nakletmiştir. Nevevî, el-Mecmû', 4/251. Kâdî Hüseyin de et-Ta'lika'sında aynı görüşü savunmuştur. Bk. Ebû Ali el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî Kâdî Hüseyin, et-Ta'lika, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdümevcüd (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1995), 2/1037.

137 Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bâbi duhûli Mekke hettâ nihâyeti bâbi nezri'l-hedy min kitâbi'l-hacc (thk. Bender b. Fâris et-Tevm, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 94.

Ayrıca bu görüşü Sâhibu's-Şâmil (İbnü's-Sabbâğ), et-Tecrîd adlı eserinde Cürcânî, Sâhibu'l-Udde (Ebu'l-Mekârim et-Taberî) ve Abderî gibi fakihlerin tercih ettiğini nakletmektedir.¹³⁸ Bu görüşü aynı zamanda Rûyânî de esahh olarak görmektedir.¹³⁹

Vecihler arasındaki tercihinin ise şu örnek verilebilir: Taberî kişinin, zekâtı malından ayırırken üç durumun söz konusu olduğunu zikretmektedir. İlk durum kişinin zekâtını kendisinin vermesi; ikinci durum kişinin birini vekil tayin etmesi; son durum ise zekâtı devlet başkanına teslim etmesidir. İlk iki durumda niyetin ne zaman yapılacağı ile bilgiler verdikten sonra üçüncü durumda niyet konusunda ashâb arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre kişi malının zekâtını devlet başkanına teslim ettiğinde zekât olduğuna dair niyet etmezse ashâbtan bazılarına göre bu sahih olmaz ve zekât sorumluluğu iskât olmaz. İkinci bir gruba göre ise mal sahibi niyet etmese de caizdir. Taberî ilk görüşün sahih olduğunu belirterek gerekçe olarak imamın fakirlerin vekili olduğu ve onların yerine geçtiğini; mal sahibinin zekâtı direk fakirlere verdiğinde niyet etmesi gerektiği gibi devlet başkanına da vermesi durumunda niyet etmesi gerektiğini ve bu iki durum arasında bir fark olmadığını zikretmektedir. İkinci görüş sahiplerinin gerekçesi olarak ise insanların imama ancak farz olan zekât malını verdiğini ve zahir olan durumun kişiyi niyetten muğnî kıldığını nakletmektedir. Ayrıca devlet başkanının zekât vermek istemeyen kişilerden de zorla alması durumunda insanların niyet etmediğini ancak bunun zekât yerine geçtiğini belirtmektedirler. Taberî bu görüşünü hata olduğunu zira devlet başkanına hem farz olan zekât hem de sadakaların verildiğini, fakirlere teslim ettiğinde de harcanacak yerleri (mesârif) bildiği için ikisinden birini tayin etmediğini zikrederek bu görüşü kabul etmediğini ifade etmektedir. Kendisinden zorla zekât alınan kişi meselesinde de zarûretten dolayı imamın niyetini kişinin niyeti yerine geçirdiklerini belirterek cevap vermektedir. İmâm Şâfiî'nin el-Muhtasar'daki ifadesi olan imama verilmesi durumunda kişi niyet etmese de bu yeterli gelir şeklindeki sözündeki muradı da beyan etmektedir. Buna göre İmâm Şâfiî bu sözle mal sahibinin zekâtı vermekten imtina ettiği durumlarda, imamın zekâtı alması ve kişinin niyet etmemesi durumunu kastettiğini belirtmektedir.¹⁴⁰

Taberî'nin öğrencisi Şîrâzî de hocasının bu görüşünü tercih etmiştir.¹⁴¹ Râfiî, ilk görüşün Taberî'nin ihtiyarı olduğunu ayrıca el-Mühezzeb (Şîrâzî) ve et-Tehzîb (İbnü'l-Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122)) sahiblerinin ve müteahhîrînun çoğunun

138 Nevevî, el-Mecmû', 8/28.

139 Ebu'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, Bahru'l-mezheb, thk. Târik Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009), 3/492.

140 Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû': Kitâbu'z-zekât (thk. Halîf b. Hemdân es-Sehlî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 439-440.

141 Şîrâzî, el-Mühezzeb, 1/312.

da bu görüşü esahh gördüğünü nakletmektedir.¹⁴² Nevevî de Mehâmilî, Mâverdi ve el-Mücerred adlı eserinde Taberî'nin kişinin niyet etmeden malını imama vermesine cevaz verdiklerini belirtirken, Taberî'nin, et-Ta'lika'da geçtiği üzere, cevaz vermediği görüşünü de aktarmakta ve esahh olanın bu görüş olduğunu zikretmektedir. Nevevî, Taberî'nin yanı sıra, musannifin (Şîrazî'nin) hem el-Mühezzeb hem de et-Tenbîh adlı eserlerinde bu görüşü tercih ettiğini ayrıca Beğavî, Bendenîcî (ö. 425/1034) Râfiî ve başkalarının bunu sahih gördüklerini nakletmektedir.¹⁴³

Sonuç

Erken yaşlarda ilim tahsiline başlayan Taberî, memleketi Âmül'de başlamak üzere birçok önemli ilim merkezinde bulunmuş ve döneminin önde gelen âlimlerinden fıkıh, usûl, hadis dersleri almıştır. İlmî faaliyetlerin yoğunlukta olduğu Bağdat'a yerleşip ömrünün sonuna kadar orada kalan Taberî, Ebû Bekir eş-Şîrâzî gibi mezhebe yön veren birçok önemli kişiye de hocalık yapmıştır. Irak ekolünün imamı Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den sonra bu ekolün en önemli temsilcisi konumuna gelmiş ve döneminin ilmi otoritesi addedilmiştir. Şâfiî mezhebinin özelde ise Irak ekolünün sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynayan Taberî yazdığı eserleriyle bilhâssa Müzenî'nin el-Muhtasar'ı üzerine yazdığı şerhi ile ön plana çıkmaktadır. Hilaf tarzının önemli bir örneği olan söz konusu eserde müellif sahabe, tabiîn, günümüze ulaşan veya ulaşmayan mezhep kurucuları ve mezhep müctehidlerinden birçok görüşe delilleri ile yer verip bu görüşleri cedelî bir üslupla tartışmaktadır. Bu eser mezhep içinde önemli bir konumda görülmüş olup özellikle Irak ekolünün temel bir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Yine bu şerhi bâzı alarak kaleme alınan eserlerin mevcûdiyeti de et-Ta'lika'nın önemini ve kaynaklık derecesini gösterir mahiyettedir.

Hilâf ve mezhep furûuna hâkim olan Taberî'nin usûle dair günümüze ulaşmayan bir eseri de bulunmakta ve sonraki usûl eserlerinde görüşlerine yer verilmektedir. Bu da Taberî'nin furû yanında usûl alanına da hâkim olduğunu göstermektedir. Ayrıca cedel ve münazarada da ön plana çıkan Taberî'nin yaptığı münazaralarda mezhebini başarıyla savunduğu görülmektedir. Yine döneminin önemli muhaddislerinden hadis semâında bulunan Taberî'nin âli isnadlarla hadis rivayetlerinde bulunduğu nakledilmektedir. Bunların yanı sıra şair vasfı da bulunan Taberî'nin şiirlerine hem kendisi hem de tabakat yazarları eserlerinde yer vermektedir.

Taberî, gerek kendi döneminde hocaları veya akranları tarafından farkedilip övgülere mazhar olmuş gerekse de kendinden sonraki eserlerde görüşlerine çokca yer verilip kaynak bir isim hâline gelmiştir. Tabakâtü'l-fukahâ taksiminde

142 Abdulkerîm Muhammed b. Abdilkerîm Ebu'l-Kâsım el-Kâzvinî er-Râfiî, el-Aziz şerhu'l-Veciz, thk. Ali Muhammed İved - Adil Ahmet Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/9.

143 Nevevî, el-Mecmû', 6/184.

ashâbı vücûhtan sayılan Taberî, mezhep içi tahrîc ve tercih faaliyetlerinde bulunmuş ve mezhep dışında nadir görüş belirtmiştir. Taberî, her ne kadar tahrîc ehlinde kabul edilse de fikhî mesaisinin çoğu tercihlerinden oluşmaktadır. Taberî tercihlerini hem İmâm Şâfiî'nin kavilleri hem ashâbın vecihleri hem de mezhep görüşlerinin naklindeki ihtilaflar anlamına gelen tarikler arasında yapmaktadır. Taberî'nin söz konusu tercihleri daha sonraki fakihler tarafından genellikle sahih olarak görülmüştür. Taberî, gerek birçok görüşü nakletmesinden dolayı kendisiyle sonrakiler arasında bir köprü görevi görmesi, gerek tercih ve tahrîc faaliyetleri ile sonraki fakihlere yön vermesi, gerek delilleri karşılıklı ele alıp tartışması gerek de sahiplerine yanlış isnat edilen görüşleri tashîh edip yorumlar yapması gibi özellikleriyle fıkıh tarihi içinde etkili ve önemli bir isim olarak temayüz etmiştir.

Çok yönlü bir âlim olan Taberî üzerine Türkiye'de yeterince çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple Taberî, fikhî yönünün yanı sıra usûl ve münazaraları veya şiihleri bağlamında da çalışmalara konu edinebilir. Yine günümüze ulaşan eserlerinin muhteva analizi yapıp fıkıh alanına ve tarihine katkı sağlanabilir.

Kaynakça

- Aybakan, Bilal. "Ebû't-Tayyib et-Taberî". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 39/313-314. İstanbul, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 38/233-247. İstanbul, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshâk". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 39/184-186. İstanbul, 2010.
- Bağdatlı İsmail Paşa. Hediyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bakır, Musa Kazım. Horasan Şâfiîliği ve Râfiî. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cuğaym, Numân. Medhal ila'l-Mezhebi's-Şâfiî - ricâluhû ve usûluhû ve kütübühû ve istalâhâtuhû. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- el-'Âzimî, Abdullâh Fellâh. el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li'l-Kâdî Ebi't-Tayyib et-Taberî. Mısır: Mince Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. el-Burhân fî usûli'l-fikh. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- el-Ferrâ', Ebû Ya'lâ. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. el-'Udde fî usûli'l-fikh. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyad, 2. Basım, 1990.
- el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî. el-Hidâye ilâ evhâmî'l-Kifâye. thk. Mecdî M. Sürur Sa'd Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî. el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî - Ahmed b. Ali. Beyrut: Merkezüt-Türâsî's-Sekâfi el-Mağribî-ed-Dâru'l-Beydâ, 2009.
- en-Nedvî, Saîd Muhammed Eyyûb el-A'zamî. "el-Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî". Müessesetü's-Sahâfe ve'n-Neşr 16/7 (1972), 91-96.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb. Kâhire: İdâretü't-Tiba'e el-Müniriyye, 1925.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. Ravzatu't-tâlibin ve 'umdetü'l-müftin. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebül-İslâmî, 1991.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. Tehzibu'l-esmâ ve'l-lugât. thk. Şirketül-Ulemâi bi-Müsâadeti İdâreti't-Tibâati'l-Müniriyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- er-Râfiî, Abdülkerîm Muhammed b. Abdilkerîm Ebu'l-Kâsım el-Kâzvînî. el-Azîz şerhu'l-Vecîz. thk. Ali Muhammed İved - Adil Ahmet Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- er-Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmâil. Bahru'l-mezheb. thk. Târik Fethi es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybeg. el-Vâfi bi'l-vefeyât. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl. thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

- es-Sevvâs Yâsîn Muhammed. Fihrisü Mecâmî'ü'l-Medreseti'l-Umeriyye fi Dâri'l-Kütübî'z-Zâhireyye. Kuveyt: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1987.
- es-Sübkî, Takıyüddîn Ali b. Abdülkâfi. Tekmiletü'l-Mecmû'. Kâhire: Matbaatü't-Tedâmun el-Ahevî, 1933.
- Eşit, Davut. "el-Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Fıkıh Usûlü". ed. Ayşegül Ayyıldız. 5. International Anatolian Scientific Research Congress, July 21-23, 2023/ Hakkari, 1294-1299.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. el-Luma' fi Usûli'l-fıkh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî. thk. eş-Şeyh Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. Tabakâtu'l-fukahâ. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidü'l-Arabî, ts.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. er-Redd 'alâ men yuhıbbüs'semâ'. thk. Meccî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 1990.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû': Kitâbu'z-zekât. thk. Halîf b. Hemdân es-Sehlî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bâbi duhûli Mekke hettâ nihâyeti bâbi nezri'l-hedyi min kitâbi'l-hacc. thk. Bender b. Fâris et-Tevm, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bâbi mâ yüfsidu'l-mâe hettâ nihâyeti bâbi istikbâli'l-kıble. thk. 'Ubeyd b. Sâlim el-Amrî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bidâyeti bâbi sıfatı's-salât ilâ nihâyeti bâbi imâmeti'l-mer'e. thk. İbrahim b. Sevîni ez-Zafirî, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min bidâyeti kitâbi's-siyâm ilâ nihâyeti bâbi mâ yectenibihu'l-muhrim min kitâbi'l-hacc. thk. Faysal Şerîf Muhammed, Medine: İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- et-Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. et-Ta'likatü'l-kübrâ fi'l-furû' min evveli kitâbi'd-dahâyâ ilâ nihâyeti kitâbi edebi'l-kâdî. thk. Ahmed b. Nâsır el-Gâmidî, Medine: İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddîn Muhammed. Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkh. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1994.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. el-A'lâm. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Hâlid Ebu'l-Mecd Hasan Muhammed. el-Ârau'l-usûliyye li'l-Kâdî Ebi't-Tayyib et-Taberî fimâ yete'allaku bi'l-edilleti'l-icmâliyye cem'ân ve tevsîkan ve dirâseten. Mısır: Minye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Târih-u Bağdâd. thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Heyto, Muhammed Hasan. el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi'ş-Şâfiyye. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1988.
- İbn Bâdiş, 'Imâduddîn Ebi'l-Mecd İsmâil b. Ebi'l-Berekât. el-Muğni fi'l-inbâi 'an garibi'l-Mühezzeb ve'l-esmâi. thk. Doktor Mustafa Abdulhafiz Sâlim. Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, 1991.
- İbn Ebî Üsaybi'a. 'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ. thk. Nizâr Ridâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Ebi Bekr. Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâiz'z-zamân. thk. Doktor Hasan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Kâdî eş-Şühbe, Ebû Bekr Muhammed b. Amr b. Muhammed. Tabakâtu'l-fukahâ. thk. el-Hâfiz Abdulalîm Hân. Haydarâbâd: Vizâretü'l-Meârif, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki. Beyrut: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1997.
- İbn Kesîr, 'Imâduddîn İsmâil b. Ömer. Tabakâtü'ş-Şâfi'yye. thk. Abdülhafiz Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-ümem. thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ - Muhammed Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebi'l-Felâh Abdulhayy. Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb. thk. Abdulkâdir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyüddîn Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûri. Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî. thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyüddîn Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûri. Tabakâtu'l-fukahâi'ş-Şâfi'yye. thk. Muhyiddîn Ali en-Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. el-Kâmil fi't-târih. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1997.
- İbnü's-Sübkî, Tâcuddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb. Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 2. Basım, 1992.
- Kâdî Hüseyin, Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî. et-Ta'lîka. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatib el-Bağdâdî". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 16/452-460. İstanbul, 1997.
- Kâtib Çelebi. Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1993.

- Keskin, Yusuf Ziya. "Gıtrîfî". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 14/58-59. İstanbul, 1996.
- Sâid b. Burhân Abdullâh. el-Kâdî Ebû et-Tayyib et-Taberî ve Ârâuhu'l-Usûliyye. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2000.
- Sezgin, Fuad. Târîhu't-türâsi'l-'arabiyye. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. Riyad: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia', 1991.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/39 (2019), 68-91.
- Yaşaroğlu, Mehmet Kâmil. "İbnüs's-Sabbâğ". Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 21/192-193. İstanbul, 2000.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ebû İshak İsferâyînî". 22/515-516. İstanbul, 2000.
- Zeyneb Mehdî Raûf el-Azâvî. "el-Âlimu'l-mevsû'î Ebû et-Tayyib Tâhir b. Abdullah et-Taberî (ö. 450/1058) ve devruhu'l-ilmiyye fî Medîneti Bağdâd". Mecelletü'l-Üstâz li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye 2/Özel Sayı (2016), 135-142.

Kelâma Mesafeli Hanefîler İtikatta Selefi midir? -Erken Klasik Dönem Hanefî Fakihler Bağlamında Bir Değerlendirme-

Are Hanafîs who are distant from Kalâm, Salafists in Faith? -An Evaluation in the Context of Hanafî Jurists of the Early Classical Period-

Züleyha BİRİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology Department of Kalam
Trabzon/Türkiye
zbirinci@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0397-8130

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 21.10.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 289-313

Atıf / Cite as

Birinci, Züleyha. Kelâma Mesafeli Hanefîler İtikatta Selefi midir? -Erken Klasik Dönem Hanefî Fakihler Bağlamında Bir Değerlendirme-. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 289-313.

Doi: 10.33460/beuifd.1533932

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Amelde Hanefîlik mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) itikadî sahada da saygın bir konumu vardır. O, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ayrışmasında, Ehl-i Re'y'in önderi kabul edilmiştir. Hanefîlik, amelî açıdan dört hak mezhepten biri sayılmış ve geniş bir alana yayılmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatının ardından amelî meseleleri re'yle çözüme kavuşturmakta sakınca görmeyen Hanefîler, inanç konularında re'ye yer verme hususunda farklı tutumlar izlemiştir. Hanefîlerin bir kısmı itikadî konularda akla yer vermeyi pek uygun görmezken bazı Hanefîler itikadî sahada da akıldan istifade etme yolunu tutmuştur. İnanca ilişkin konularda akla yer vermeyi ve kelâm metodunu kullanmayı câiz kabul eden Hanefî-Sünnîler içinde İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) önemli bir yeri mevcuttur. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den etkilenecek geliştirdiği

kelâm ekolüne Mâtürîdîlik, bu ekole bağlı olan Hanefîler'e Mâtürîdîler denilmiştir. İnanç konularında kelâma mesafeli olan Hanefîlerin itikadî mensubiyetlerinde ve ne şekilde anılacakları hususunda ise bir muğlaklık ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bazı çağdaş Selefler, kelâma mesafeli Hanefîleri Selefi olarak nitelemiştir. Bu çalışma Hanefîlerin Selefi oldukları yönündeki iddiaların haklılık payı taşıyıp taşımadığını ele almayı amaçlamıştır. Bu meseleyi kelâma mesafeli olan erken klasik dönem bazı fakih Hanefîler üzerinden incelemeyi hedeflemiştir. Bu Hanefî âlimler Tahâvî (ö. 321/933), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Sâid el-Üstüvâî (ö. 432/1041) olarak belirlenmiştir. Makalede doküman analizi yöntemi kullanılmış ve tümevarım yoluyla sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Öncelikle Seleflerin itikatta izlediği metot ve benimsediği ana fikirler üzerinde durulmuştur. Daha sonra bunlar, belirlenen Hanefî fakihlerin kullandığı metot ve benimsediği fikirlerle karşılaştırılmıştır. Buradan ulaşılan verilerle kelâma mesafeli Hanefî âlimleri, Selefi olarak isimlendirmenin imkânı üzerinde tartışılmıştır. Sonuç olarak erken klasik dönemin kelâm ilmine mesafeli duran Hanefî âlimleri ile Selefler arasında metodik ve fikrî bakımdan bazı benzerlikler bulunduğu, fakat her iki grubun ayırt edici farklı yönlerinin de var olduğu ve bu temel farkları yok sayarak kelâma karşı mesafeli olan Hanefîlerin Selefi olduklarını ileri sürmenin isabetli olmayacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefîlik, Sünnîlik, Selefilik, Selef Metodu.

Abstract: Abū Hanīfa (d. 150/767), the founder of the Hanafī madhhab in practice, also had a respected position in the theological field. He was considered the leader of ahl al-ra'y in the divergence between ahl al-hadīth and ahl al-ra'y. In practical terms, Hanafism was considered one of the four true sects and spread over a wide area. After the death of Abū Hanīfa, the Hanafīs, who saw no harm in resolving practical issues with ra'y, followed different attitudes in term of including ra'y in matters of faith. While some of the Hanafīs did not find it appropriate to use reason in matters of faith, some Hanafīs preferred to utilize reason in the field of faith as well. Imam Abū Mansūr al-Mātūrīdī (d. 333/944) has an important place among the Hanafī-Sunnīs who considered it permissible to use reason and the method of kalām in matters of faith. The theological school that al-Mātūrīdī developed under the influence of Abū Hanīfa was called Mātūrīdīsm, and the Hanafīs who adhered to this school were called Mātūrīdīs. The Hanafīs, who distanced themselves from kalām in matters of belief, were ambiguous about their theological affiliation and how they should be referred to. In this context, some contemporary Salafīs named Hanafīs who are distant from kalam as Salafīs. This study aims to address whether the claims that the Hanafīs are Salafīs are justified or not. It aims to examine this issue through some early classical Hanafī jurists who distanced themselves from theology. These Hanafī scholars are al-Tahāwī (d. 321/933), Abū l-Layth al-Samarqandī (d. 373/983), and Sa'īd al-Ustuwāī (d. 432/1041). In this article, the method of document analysis was used and an attempt was made to reach a conclusion through induction. First of all, the methodology and the main ideas adopted by the Salafīs were emphasized. Then, these were compared with the methods and ideas adopted by the Hanafī jurists. After that the possibility of labeling Hanafī scholars who were distant from kalām as Salafī is discussed. In conclusion, it is concluded that there are some methodological and intellectual similarities between the Hanafī scholars of the early classical period

who distanced themselves from theology and the Salafis, but there are also distinctive differences between the two groups, and it would be inaccurate to ignore these fundamental differences and claim that the Hanafis who distanced themselves from theology were Salafis.

Keywords: *Kalâm, Hanafism, Sunnism, Salafism, Salaf Method.*

Extended Summary

First, it should be stated that it is difficult to determine Abū Hanīfa's theological views precisely. For such a determination, extensive multifaceted research is needed. For this reason, this issue was not addressed in this study. The sect that developed ahl al-ra'y, whose leader was Abū Hanīfa, with rationalist elements was called Mātūrīdiyya. What to call the group that wanted to continue ahl al-ra'y away from the rationalist aspects was a question mark. This article discusses the claims that this group should be called as Salafis. In this context, the views of al-Tahāwī, Abū l-Layth and al-Ustuwāī were analyzed.

Among the scholars we have analyzed, it is understood that al-Ustuwāī was closer to the Salafis in his opposition to the science of kalām. Therefore, it can be said that Hanafis, who were distant from kalām, are getting closer to the Salafī method. However, the Salafis have a more transmissionist structure. The influence of devotion to Abū Hanīfa continues to exist among Hanafī scholars. Therefore, rational elements can be found in the Hanafis. For example, the Hanafis are more selective in using āhād reports as evidence. The Salafis, on the other hand, make little distinction between āhād reports and mutawātir hadīths. For them, both are known to express certainty. Therefore, this point stands out as one of the differences between the Hanafis and the Salafis.

One of the most fundamental principles of the Salafis is to follow the predecessors. Hanafī scholars also attach importance to this. However, the Salafīyya group considers Ahmad ibn Hanbal and his followers, especially ahl al-hadīth, as their predecessors. They characterize Abū Hanīfa and his companions as ahl al-ra'y and exclude them. Therefore, it is understood that they do not accept ahl al-ra'y as their "salaf". In fact, Abū Hanīfa died before the three imams of the sects that the Salafis consider to be the leaders. But the Salafis do not accept Abū Hanīfa and his companions as "salaf". This is because the Hanafis have ties with reason and re'y in religious matters. The Hanafis are not as strict as the Salafis in the relationship between reason and transfer. Therefore, they are blamed by the Salafis. The Hanafī scholars we have analyzed, on the other hand, do not have such an exclusionary attitude towards ahl al-hadīth. Therefore, it can be said that the Hanafis differed from the Salafis with this friendly stance. On the other hand, Hanafī scholars who distanced themselves from theology did not use the name "Salafī" for themselves. They did not see themselves in the "Salafīyya" group. Therefore, it would be appropriate to consider the Hanafis own statements about whether Abū Hanīfa and other Hanafis were "Salafis" or not.

It can be said that the Hanafī scholars' views on the attributes of Allah is generally in line with the Salafīs. The Salafīs understanding can be expressed as staying away from canceling, interpreting, and likening attributes to creatures. The Hanafīs were quite loyal to this understanding. However, it is not always possible to say the same for the Salafīs. This is because the Salafīs adhere to the wording of the reports about the essence and attributes of Allah. Therefore, they may include explanations that contain similarities to creatures. This is one of the differences between the two groups.

Based on the data we have obtained, it can be said that the Hanafīs, who were distant from theology, gradually moved away from the idea of interpretation in the issue of *istiva*. Nevertheless, in such controversial issues, Hanafīs do not give much space to expressions that contain similarities to creatures. Closed statements are accepted without question. Moreover, it is preferable to include rational inferences such as Allah's independence from space. It can be said that these issues are more prominent in the Hanafīs than in the Salafīs. Therefore, it can be said that the Hanafīs gradually approached the Salafist line in terms of method in theory. However, in our opinion, it is not easy to speak of an absolute harmony in general.

On the issue of *kalāmullāh*, all three Hanafī scholars oppose cancellation and likening it to creatures. *al-Tahāwī* and *Abū l-Layth* emphasize that Allah's *kalām* is uncreated and does not resemble the *kalām* of creatures. *al-Ustuwā'ī*, on the other hand, states that "the Qur'ān is the word of Allah and was not created." However, he insists that one should not enter discussions beyond this. In fact, *Abū Hanīfa* seems to have addressed more detailed issues regarding *kalāmullāh*. For example, *Abū Hanīfa* counts *kalām* among the attributes of essence and says that *kalām* is an eternal and eternal attribute. *Abū Hanīfa* points to the difference between speech and meaning, and he thinks that Allah's speech is uncreated, whereas literal speech is created. Therefore, it can be said that after *Abū Hanīfa*'s death, Hanafī scholars developed a more and more pronounced sensitivity towards not speaking about *kalāmullāh*.

Regarding the relationship between faith and deeds, Hanafī scholars believe that deeds are not an essential part of faith. Accordingly, they do not accept any increase or decrease in faith, do not consider the sinner as an infidel, and leave the sinner's situation to Allah. It is clear that the Hanafīs were influenced by the rationalist viewpoint of *Abū Hanīfa*, the leader of the *ahl al-ra'y*, in this regard. The Salafīs, on the other hand, unequivocally regarded action as a part of faith. Likewise, the Salafīs accuse *Abū Hanīfa* and his followers as *Murjī'a*. Therefore, there is no harmony between the two groups on this issue either.

As a result, although there are some methodological and intellectual similarities between Hanafī scholars and Salafīs, both groups also have distinctive aspects. In our opinion, it would not be accurate to ignore these differences and claim that Hanafīs, who are distant from *kalām*, are Salafīs. In our opinion, it would be more reasonable to describe the "Salafī" similarity among Hanafīs as "mimicry of *Abū Hanīfa*" at most.

Giriş

Ebû Hanîfe 80/699 yılında Kûfe’de doğmuş ve amelde, Hanefî mezhebinin önderliğini yapmıştır. Sünnîler tarafından Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik ile birlikte dört büyük fıkıh mezhebinden biri olarak benimsenen Hanefîlik, geniş bir alana yayılmış ve çok sayıda müntesip edinmiştir. 150/767 senesinde Bağdat’ta vefat etmiş olan Ebû Hanîfe’nin tâbiîn neslinden olduğu ileri sürülmüşse de tebeu’t-tâbiînden olduğu görüşü daha çok kabul görmüştür.¹ O, diğer üç fikhî mezhep önderinden daha erken bir tarihte vefat etmiştir. Buna ek olarak dinî konularda izlediği metot itibariyle onlardan farklılaşmıştır.²

Ebû Hanîfe fikhî meseleleri çözüme kavuştururken naslar yanında kıyasa, re’ye, istihsana yer vermiş ve Ehl-i Re’y’in temsilcisi sayılmıştır. Diğer üç mezhebin önderleri ise rivayet ağırlıklı bir yol izlemiş ve Ehl-i Re’y içinde değil Ehl-i Hadîs içinde yer almışlardır. Sünnîler arasında amelî açıdan ortaya çıkan bu farklılaşma, itikadî sahada da kendisini göstermiştir. Ebû Hanîfe’nin, amelde olduğu gibi itikadî konularda da bahsedilen mezhep önderlerinden daha farklı bir yol izlediği söylenebilir. Bu çerçevede onun inanç konularında takip ettiği yolu, selef metodundan halef metoduna geçiş özelliği taşıyan bir yol olarak ifade edebilmek mümkündür.³ Aslında onun bu yönüyle Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumunda çok temel ve öncü bir rol üstlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Ebû Hanîfe’nin itikadî konulara yaklaşımı ve kelâm ilmine karşı nihai tavrıyla ilgili farklı iddialar ileri sürülmektedir.

Bir iddiaya göre o, ilmî hayatına inanç konularıyla meşgul olarak başlamış, seçkin bir kelâm âlimi olmuş, bid’atçılarla ve inkârcılarla itikadî tartışmalar gerçekleştirmiş ve bunu hayatı boyunca devam ettirmiştir. Başka bir iddiaya göre başlangıçta kelâm ilmiyle ilgilenmiş, sonra amelî meselelerin önemini fark etmiş ve kelâmı terk ederek fıkıha yönelmiştir. Diğer bir iddiaya göre ise Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi câiz görmemiş ve bu ilimle meşgul olmayı yasaklamıştır.⁴ Bu iddialar bazı benzerlikler taşısa da kendi aralarında ciddi farklılıklar da ihtiva etmektedir. Nihayetinde onun kelâm ilmini meşru sayması veya gayrimeşru kabul etmesi biçiminde, iki farklı genel sonuç ortaya çıktığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe’nin itikadî konulara ve kelâm ilmine yaklaşımı hakkındaki bu farklı yaklaşımların izi, onun takipçisi olan Hanefî âlimler üzerinde de görülmektedir.

1 Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-132.

2 Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), 47.

3 Bk. Topaloğlu, Kelâm İlmi, 47; Sönmez Kutlu, Selefiliğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 43, 62; Mehmet Zeki İçsan, Selefîlik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 121; Mehmet Sait Özervarlı, “Selefiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/400; Metin Yurdagür, Mâverâünnehirden Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 32-37, 47.

4 Mezkûr iddialar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/138.

Nitekim Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra fikhî konularda kıyası ve re'yi kullanmakta bir sakınca görmeyen Hanefiler, itikadî konularda akla yer verme ve kelâm ilmiyle meşgul olma hususunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Aşağıda belirteceğimiz üzere bazı Hanefiler bunda bir sakınca görmezken bir kısım Hanefî âlim bunu sakıncalı görmüş ve kelâm ilminden uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir. Bu itibarla Ebû Hanîfe sonrasına genel olarak bakıldığında Sünnî-Hanefiler⁵ içinde, kelâmı meşru kabul edenler ile farklı derecelerde kelâmı arasına mesafe koyanların varlığından bahsedebilmek mümkündür. Sünnî-Hanefiler içinde kelâm ilmini meşrû ve gerekli görerek Ehl-i Sünnet kelâmının iki büyük kolundan birinin önderliğini yapan âlim, İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) olmuştur. O, itikadî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilenmiş ve kelâm metodunu kullanarak bu fikirleri sistemleştirmiştir. İlerleyen süreçte onun kurduğu kelâm ekolüne "Mâtürîdilik" denilmiş ve bu ekole mensup olanlar "Mâtürîdiler" olarak anılmıştır.

Hanefiler içinde kelâm ilmine mesafe koyanlara gelince bu âlimlerin isimlendirilmesi hususunda bir muğlaklık ve buna bağlı olarak bir değişkenlik meydana gelmiştir. Onlar, amelî mezhepleri açısından Hanefiler olarak anılmaktadırlar, ancak itikadî duruşları açısından nasıl adlandırılacakları ve itikadî açıdan hangi mezhebe mensup oldukları konusunda, farklı görüşler ve ifade biçimleri ortaya çıkmıştır. Örneğin kelâmî veçheleri bulunmayan ve daha ziyade fıkıhla iştigal eden bu âlimlerden "Fakih Hanefiler" olarak söz edilmiştir.⁶ Hanefiler içindeki bu grup "Hadisçi Hanefilik" ve "İtikadî Hanefilik" gibi isimlerle de anılmıştır.⁷ Öte yandan kelâma mesafeli olan mezkûr Hanefiler, bazı çağdaş Selefilere tarafından Ehl-i

5 Bilindiği üzere hicri ilk asırlarda, amelde Hanefî olanlar arasında Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi itikadî mezhep mensuplarının da var olduğu ileri sürülmektedir. Bk. Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikadî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 104, 117, 120-121; Hacer Yetkin, "Bir Hanefî-Mu'tezilî Usûl Âlimi: Ebû Abdullah el-Basrî", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (2019), 7-8; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018), 223-230. Bu farklı gruplar ile Ebû Hanîfe'nin Sünnî takipçilerinin arasını ayırmak ve bir karışıklığa sebebiyet vermemek için makalemizde "Sünnî-Hanefiler" veya "Hanefî-Sünnîler" şeklinde bir nitelemeye yer verdik. "Sünnî" tabiriyle itikadî aidiyete, "Hanefî" tabiri ile de amelî-fikhî aidiyete işaret ettik.

6 Bk. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/643, 655-656.

7 Bk. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali", XVII. Türk Tarih Kongresi (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 4/1119-1125; a. mlf., "18. Yüzyıl Osmanlı Dini Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikirî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/66, 73.

Hadis çizgisi üzere giden Selefler olarak tanıtılmışlardır.⁸ Ayrıca bu âlimlerden, “Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefiler” ve “Batı Hanefileri” diye de bahsedilmiş ve onların müstakil çalışmalarda farklı yönleriyle incelenmesi gerektiğine işaret edilmiştir.⁹

Bu makale, daha önceki ilmî çalışmalardan farklı olarak kelâma mesafeli Hanefî âlimleri, Selefi olarak nitelendirmenin imkânı üzerinde duracaktır. Bu bağlamda bu çalışmada onların Selefi olduğu yönündeki iddialar ele alınacak ve bu iddiaların geçerlilik taşıyıp taşımadığı tartışılacaktır. Nitekim literatür taraması neticesinde daha evvel meselenin bu yönü üzerinde müstakil bir inceleme yapılmadığı görülmüştür. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi metodu takip edilecektir. Önce “Selefiyye” hakkında kavramsal bir çerçeve sunulacak ve Selefiyye'nin itikadî konularda takip ettiği yol ile benimsediği ana görüşler kaydedilecektir. Ardından elde edilen verilerle kelâma mesafeli oluşlarıyla ön plana çıkmış bazı Hanefî âlimlerin kullandıkları yöntem ve benimsedikleri fikirler karşılaştırılacak, ulaşılan bulgulara göre değerlendirmeler yapılacak ve tümevarım yöntemiyle sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Araştırmamızda Selefler ile Hanefîlerin; sefefe tâbi olma, akıl-nakil ilişkisi, müteşâbih nasların te'vili, haber-i vâhidlerin delil değeri, arşa istivâ, kelâmullah ve imanın hakikati gibi mukayese edilebilecek ve ayırt edici farklılıklar taşıyan görüşleri mukayese edilecektir. Öte yandan Hanefîlerin Selefi olduğu yönündeki iddialar; kelâm ilmine mesafeli erken dönem Hanefî fakihlerden biri olan ve bazı çağdaş Selefler tarafından “Selefi” olduğu öne sürülen Tahâvî (ö. 321/933), yine Tahâvî ile aynı çizgide ilerleyip kelâma mesafeli duran meşhur Hanefî fakih Ebü'l-Leys Nasr es-Semerkanî (ö. 373/983) ve benzer biçimde Hanefî mezhebinin gelişimi için önemli faaliyetlerde bulunan ve kelâma mesafeli olan Hanefî fakih Üstüvâî (ö. 432/1041) özelinde incelenecektir. Bu Hanefî âlimlerin ortak yönlerinden bir diğeri, üçünün de itikadî sahada müstakil olarak eser kaleme almış olmalarıdır. Bu araştırmanın objektif bir neticeye ulaşmasında bu hususun da etkili unsurlardan biri olacağı düşünülmektedir. Çalışmamızın amacı Hanefîlik, Hanefî âlimler ve Mâtürîdîlik hakkındaki bilimsel araştırmalara katkı sağlamaktır.

8 Ebû Hanîfe'nin ve bazı Sünnî-Hanefîlerin Ehl-i Hadis'ten müteşekkil selef ulemâsının metodu ve akidesi üzere olduklarına dair düşünceler için bk. Şems es-Selefi el-Efgânî, el-Mâtürîdiyye (Tâif: Mektebetü's-Sadik, 1998), 1/193-194; Abdülaziz b. Ahmed b. Muhsin el-Humeydi, Berâetü'l-eimmeti'l-erba'a min mesâilil-mütekellimin el-mübtedi'a (Kahire: Dâru Ibn Affân, 1999), 59; Abdullah b. Abdülhamîd el-Eserî, el-Vecîz fi akideti's-selefi's-sâlih, (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1422), 1/63-64, 2/207; bahsi geçen Hanefîlerin “tam Hanefîler”, bu vasıflara uymayan diğelerinin ise “eksik Hanefîler” olarak nitelenmesine dair bk. Muhammed el-Humeyyîs, İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları, çev. Ahmet İyibildiren - Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013), 556. Mâtürîdî olmayan Sünnî-Hanefîlerin, Ehl-i Hadis çizgisini benimseyen Selefler olduklarına dair iddialar için ayr. bk. İhsan Timür, “Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı”, Ehl-i Sünnet, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 395-397.

9 Bu görüşler ve Mâtürîdî olmayan Sünnî-Hanefîlerin isimlendirilmesi problemi hakkında bk. İhsan Timür, “Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine”, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2022), 192-201.

1. Selefilerin Yöntemi ve İtikadî Görüşleri

Bu başlık altında öncelikle kavramsal çerçeveye yer verilecektir. Böylelikle Selefiyye ve Selefî terimlerinden ne kastettiğimiz beyan edilecektir. Zira “selef, Selefî ve Selefiyye” kavramları hakkında bazı anlam karışıklıkları ve bu karışıklıklara dayalı bazı geçişken kullanımlar söz konusu olabilmektedir. Daha sonra Selefilerin itikadî konularda izledikleri yöntem ve benimsedikleri görüşler üzerinde durulacaktır.

1.1. “Selefiyye” Hakkında Kavramsal Çerçeve

Selef, sözlükte; geçmek, geçmişte kalmak, önce gelmek, önceden gelip geçmek, öncekiler, bir kimsenin evvelce geçmiş ataları ve akrabası gibi anlamlar taşımaktadır. İslâm düşüncesinde selef terimi daha ziyade, Hz. Peygamber’in ashâbı ve kendilerinden sonra gelen tâbiün nesli için kullanılmıştır. Bu iki tabakaya tebeu’t-tâbiîn neslinin dâhil edildiği de olmuştur. Bu bağlamda selefî görüşlerine bağlı olan kişiye “Selefî”, selefî görüşlerine bağlı kalınması gerektiğini savunan düşünce ve zihniyete “Selefiyye” denilmiştir.¹⁰ Selefiyye hakkında yapılan tanımlardan birine göre “Ashâb ve tâbiîn mezhebinde giden muhaddis ve fakihlerin yoluna” Selefiyye denilmektedir.¹¹ Bu tanım Selefiyye hakkında muteber kabul edilen tariflerden biridir. Ancak bu ve benzeri tanımlarda mündemiç olan “selef” mefhumunun “re’y çizgisine değil hadîs-eser çizgisine sahip olan ashâb, tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîn” manasını tazammun ettiği unutulmamalıdır. “Selefî” mefhumunun “re’yi değil hadîs-eser çizgisini benimseyen Selef ulemasına tâbi olan kimse” manasını ihtiva ettiği vurgulanmalıdır. Benzer şekilde “Selefiyye” tabirinin de İslâm düşüncesinde “Ehl-i Hadîs çizgisindeki muhaddis ve fakihlerin yoluna uyanlar” anlamında terimsel bir muhteva kazandığı hatırdan çıkarılmamalıdır.

Selefîlik hakkında yapılan ilmî araştırmalarda ileri sürüldüğüne göre 1./7. yüzyılın sonları ile 2./8. yüzyılın başlarında, tâbiîn nesline mensup hadîs ve fıkıh ulemâsı arasında ortaya çıkan Ehl-i Hicâz – Ehl-i Irak ayrımı, kısa sürede Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re’y şeklinde metodik bir ayrıma dönüşmüştür. Ehl-i Hadîs, nasların anlaşılmasında Kur’an ve sünnetten sonra sahâbilerin, onlardan sonra da tâbiîlerin görüşlerinin ve uygulamalarının esas alınması gerektiğini savunmuş, bunların haricindeki re’y ve akıl yürütme yöntemlerini reddetmiştir.¹² Abbâsîler devrinde cereyan eden Halku’l-Kur’ân tartışmaları ve Mihne Olaylarının akabinde İbn Hanbel (ö. 241/855), Ehl-i Hadîs’in sembol ismi olarak ön plana çıkmıştır. İlerleyen

10 Bk. Ebü’l-Kasım Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru’l-Kalem, 1412), 420; Ebû Tâhir el-Firûzâbâdî, el-Kamûsü’l-muhit, thk. Mektebu Tahkiki’t-Türâs fi Müesseseti’r-Risâle (Beirut: Müessesetü’r-Risâle li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1426/2005), 820; Özervarlı, “Selefiyye”, 36/399; Ferhat Koca, İslâm Düşüncesinde Selefîlik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11.

11 Adem Apak, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni”, Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Milletlerarası Tartışmalı Toplantı 08-10 Kasım 2013 (İstanbul: b.y., 2014), 39.

12 Bk. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadîs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/508-511; İşcan, Selefîlik İslami Köktencilik Tarihi, 119-120; Koca, İslâm Düşüncesinde Selefîlik, 11-17.

asırlarda Hanbelî geleneğe bağlı olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) gayretiyle sistematik bir yapıya bürünen Selefiyye'nin ilk dönem temsilcisi Ahmed b. Hanbel kabul edilmiş, İbn Teymiyye ise müteahhirûn devrinin lideri olarak görülmüştür.¹³

Selefi düşünceye sahip olan kimseler, kendileri için "Ehl-i Eser, Ehl-i Hadîs, Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Hadîs ve's-Sünnet, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, Hanbeliyye ve Selefiyye" gibi isimler kullanmışlardır. Ayrıca Ehl-i Sünnet-i Hâssa adıyla da anılmışlardır.¹⁴ Bununla birlikte Selefiyye isminin ilk dönemlerde kullanılmadığı, bu kavramı ilk defa İbn Teymiyye'nin zikrettiği ve kavramsal bir içeriğe kavuşturduğu kaydedilmektedir. Bu bağlamda "Selefiyye", Ehl-i Hadîs'in ilk asırlarda var olmayan daha sonraki bir ismine karşılık gelmiş ve rivayete dayalı bir din anlayışını yansıtmıştır.¹⁵ Bu makalede itikadî bir oluşum olarak "Selefiyye" tabiri, bu anlamda kullanılacaktır. Bu doğrultuda "Selefi" tabirinden de Ehl-i Hadîs çizgisinde ilerleyen, itikadî konularda akla yer vermemeyi ve rivayete dayanmayı prensip edinen kimse kastedilecektir. Zira İslâm düşünce tarihinin başından bugüne dek varlığını devam ettiren bu uzun çizgi, çeşitli aşamalar halinde ele alınmaktadır. Buna göre metodolojik bir ilke olarak başlayan Ehl-i Hadîs çizgisi, İbn Teymiyye ile sistematik bir nazariyeye dönüşmüş ve Selefiyye adını almıştır. Daha sonra "Vehhâbilik" denilen dinî-siyasî akım bu çizgiden neşet etmiş, modern dönemde ise Selefi çizgiden radikal ve savaşı birçok alt kol türemiştir.¹⁶

Genel olarak bakıldığında Ehl-i Sünnet'in ana çatısı dahilinde yer aldığı kabul edilen Selefiyye (Ehl-i Hadîs) çizgisi, itikadî görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet-i Âmm'e benzemektedir. Ancak başlangıçtan bu yana Selefilere (Ehl-i Hadîs'i), Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ayıran ortak bazı metot ve görüş farkları söz konusu olmuştur. Bunları şöyle ifade edebilmek mümkündür:

1.2. Selefilere Dinî Yöntemi ve İtikadî Görüşleri

Kelâmî eserlerde doğru bilgiye ulaştıran metotların, nakli esas alan dinî metot ile akli esas alan felsefî metot şeklinde iki kısma ayrıldığı görülmektedir.¹⁷

13 Bk. Ögüt, "Ehl-i Hadîs", 10/510-511; Işcan, Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi, 24-25, 29, 32, 246; Mehmet Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 56; Özervarlı, "Selefiyye", 36/399-400; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 14-16.

14 Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 11-23, 155-156. Selef ve Selefilik kavramlarının geçirdiği anlam serüveni için ayr. bk. Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef", 39-50.

15 Işcan, Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi, 28-29.

16 Bk. Özervarlı, "Selefiyye", 36/400-401; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 17-23. Bu noktada şu hususlara temas edilebilir: Ehl-i Hadîs çizgisi müteahhirûn devre kadar daha ziyade selef yolu, selef mezhebi gibi ifadelerle anılmakta ve bu gelenek için Selefiyye (Selefilik) tabiri kullanılmamaktaydı. Günümüzü de içine alan sonraki devirlerde ise Selefiyye tabiri giderek yaygınlaşmış ve Selefiyye, Ehl-i Hadîs çizgisinin ilk zamanlarını da kapsayacak şekilde kullanılır hâle gelmiştir. Bu nedenle bugün, Selefilik denilince ilk etapta akla gelen Vehhâbilik akımı ile daha sonra zuhur eden el-Kaide, DEAŞ gibi savaşı örgütlerin, Ehl-i Sünnet'in ana çatısı altında sayılıp sayılmayacakları hususu, zihinlerde soru işareti oluşturabilmektedir. Bu tür soru ve sorunların giderilebilmesi için aşırıya kaçan grup, eğitim, zihniyet, örgüt vb. anılırken "bid'atçı, sapkın, gâli, radikal, savaşı ve anarşik gruplar" gibi açıklayıcı ifadeleri kullanmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

17 Bk. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlmî Kelam, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 47-55; Topaloğlu, Kelâm İlmî, 80.

Bununla birlikte dinî metodun kendi içerisinde çeşitlilik arz ettiği ve çeşitli gruplar tarafından hakkı ortaya çıkarmak için farklı dinî yolların benimsendiği ifade edilmektedir. Örneğin Sûfiler hakkın keşf ile mâlûm olacağını ileri sürmüş ve Sûfinin keşfine uymayan naklin te'vilini gerekli görmüştür. Kelâmcılar nakille birlikte akli da kullanmışlar ve akılla çelişir görünen naklin belli şartlar dahilinde te'vilini benimsemişlerdir. Selefiyye ise hakikatin mutlak manada nakil ile bilineceğini söylemiş ve te'vili kabul etmemiştir.¹⁸ Makalemizde kelâma mesafeli Sünnî-Hanefîlerin, Selefi oldukları yönündeki iddialar ele alınacağı için aşağıda Selefi metot (Ehl-i Hadîs metodu) ve Selefiyye'nin bu metoda bağlı olarak ileri sürdüğü bazı temel itikadî görüşlere yer verilecektir. Burada kastımız, Selefiyye ve Selefi düşünce hakkında genel bir bilgilendirme yapmak ve "Selefi" olduğu iddia edilen Hanefî âlimlerin ilgili görüşleriyle karşılaştırma yapmak olduğundan, istifade edeceğimiz kaynaklar ekseriyetle İslâmî düşüncede Selefilik hakkında yapılmış modern ilmî çalışmalar olacaktır.

Araştırmalara göre; İslâm âlimlerinin itikatta ve fıkhıta birinci kaynağı Kur'an, ikinci kaynağı sünnettir. Selefiler ise delil değeri bakımından sünnetin, Kur'an'la eşdeğer bir seviyede olduğu görüşündedirler.¹⁹ Onlar, Kur'an-ı Kerim'le birlikte -mütevâtir değilse bile- sahih olarak aktarılan inanca dair bütün rivayetlere inanılması gerektiğini kabul etmektedirler.²⁰ Bununla birlikte sünnetin, sübutu açısından mütevâtir ve âhâd şeklinde kısımlara ayrılmasının selefi düşüncede pratik itibarıyla fazla bir önemi bulunmamaktadır. Bundan dolayı onlara göre âhâd haberler de mütevâtir haberler gibi kesin bilgi ifade etmektedir.²¹ Ayrıca onlar sünneti bütünüyle vahiy mahsulü kabul etmektedirler.²²

Selefiler'e göre bütün dinî meselelerin naslara dayanması²³ ve selevin dinî otorite olarak benimsenmesi gerekmektedir. Onlar şer'î deliller hiyerarşisinde selevin görüş ve uygulamalarına kitap ve sünnetten sonra yer vermişlerdir.²⁴ Onlara göre selevin eserlerine sarılmak ve her meselede öncelikle selevin görüş

18 Bk. Topaloğlu, Kelâm İlmî, 80. Genel olarak metot bahsi ve dinî metotlar hakkında zikredilen ifadelerin bazı sorunlar taşıdığına işaret eden bir çalışma için bk. Abdullah Demir, "İmam Birgivi Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?", Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: BBB Kent Arşivi Yayınları, 2021), 155-157. Burada, mezkûr çalışmada ileri sürülen görüşlerin dikkate değer olduğunu, fakat henüz yeterince işlenmemiş ve literatüre yerleşmemiş bulunduğunu, buna ek olarak konunun detaylarına değinmenin bu makalenin hacmini aşacağını ve bu meselenin izahı için müstakil çalışmalar yapılması gerektiğini belirtmekte fayda vardır.

19 Koca, İslâm Düşüncesinde Selefilik, 51.

20 Ebû Muhammed İbn Kudâme, Lûm'atü'l-İ'tikad (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şüni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2000), 5-6; Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

21 Bk. Işcan, Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihi, 74; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", Kelâm Araştırmaları 8/1 (2010), 111, 113; Koca, İslâm Düşüncesinde Selefilik, 43.

22 Hanefîler'e ve çoğunluğa göre ise sünnet içinde vahiy mahsulü unsurlar da Hz. Peygamber'in şahsî içtihatları da mevcuttur. Bk. Koca, İslâm Düşüncesinde Selefilik, 53.

23 Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

24 Bk. Koca, İslâm Düşüncesinde Selefilik, 67; Işcan, Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihi, 75.

ve uygulamalarını dikkate almak gerekir.²⁵ Onlar, genel itibariyle İslâm'ın ilk üç neslini, dinde otorite olarak kabul etmektedirler. Sonraki asırlarda meydana gelen fikrî gelişmeleri ve katkıları ise bid'at olarak değerlendirmektedirler. Böyle olunca dinin aslını korumayı ve sonradan ortaya çıkan bid'atlere karşı mücadele etmeyi en önemli bir vazife olarak görmektedirler.²⁶ Akıl-nakil ilişkisinde nakli üstün tutup katı nasçı bir yaklaşım sergilemektedirler. Akıllı ve akıl yürütme yöntemlerini kullanan re'y ehlini ve kelâmcıları kötüleyip dışlamaktadırlar.²⁷ Selefler açısından din, eser ve haberden ibarettir. Bundan dolayı zorunlu durumlar dışında re'yin ve aklî istidlâl yöntemlerinin kullanılmasını câiz görmemektedirler.²⁸

Selefler, nasların ve özellikle de haberî sıfatların keyfiyetlerinin tartışılmasına karşı çıkmaktadırlar.²⁹ Bu çerçevede müteşâbih haberler hususunda; yüce Allah'ı cismânî bir yapıya sahip oluştan tenzih etmek, Hz. Peygamber'in bu hususta zikredip söylediklerini tasdik etmek, bunlardan kastedilenin ne olduğunu bilmekteki acizliği kabullenmek, bunların anlaşılması amacına yönelik sorular sormayıp sükut etmek, bunları başka bir dile çevirme, özetleme ve yorumlama gibi bir tasarrufta bulunmamak, bunları zihnen düşünüp incelemekten dahi kaçınmak ve bu müteşâbih lafızlar hakkında ilimde derinlik sahibi olanların rehberliğine güvenmek gerektiğini belirtmektedirler.³⁰ Ancak vakıada bunun ötesine geçerek haberî sıfatların mahiyetiyle alakalı açıklamalara yer vermekte ve bu açıklamalarda cismânî ifadeleri de zikretmektedirler. Dolayısıyla teoride teşbihe karşı çıkılsa da izahlarda teşbih içeren anlatımlar kullanabilmektedirler.³¹

Allah'ın, arşın üzerine istivâ ettiğini söylemekte³² ve arşı Allah'ın mekânı olarak görmektedirler. Nitekim onlara göre birçok âyet ve hadis Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildirmektedir ve bu naklî delillerin mevcudiyeti, Allah'ın bir sınırının (had) olduğunu göstermektedir. Fakat O'nun sınırını yüce zâtından başkasının bilemediğini ifade etmektedirler.³³

25 Bk. İşcan, Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi, 229-234; Faruk Sancar, "Selefilik Bir Mezhep Mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı Mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/3 (2015), 25-26; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 64-65.

26 Bk. İşcan, Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi, 227-228; Sancar, "Selefilik Bir Mezhep Mi?", 35-36; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 69.

27 Bk. Sancar, "Selefilik Bir Mezhep Mi?", 37-38; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 49.

28 Bk. Kutlu, Selefilüğün Fikrî Arka Planı, 55, 63-66; İşcan, Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi, 74, 94; Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı", 95-96; Sancar, "Selefilik Bir Mezhep Mi?", 30, 32-33 Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 63. Ehl-i Sünnet'in geneline göre ise herhangi bir mevzuda naklin (şeriatın) zâhiriyle aklen ulaşılan bir hüküm çatıştığı zaman, naklin (zâhirî hükmün) te'vil edilmesi gerekir. Bk. Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 47.

29 Bk. Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, 97-101; Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

30 Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İlcâmü'l-'avâm 'an ilmi'l-keîâm, thk. Semih Dügaym (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1993), 47-77; Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

31 Bk. İşcan, Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi, 186-189; Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı", 104-105.

32 Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

33 Bk. İşcan, Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi, 195-199; Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, 144; Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik, 30-31.

Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemektedirler.³⁴ Onlara göre Kur'an Allah'ın kelâmıdır, dolayısıyla O'nun sıfatıdır ve gayri mahlûktur, hiçbir biçimde mahlûk olarak nitelenemez. Kur'an sadece lafızlardan veya sadece manalardan ibaret değildir. O, manaların ve lafızların hepsinden ibarettir. Kur'an lafzı ve manası itibarıyla Allah'ın zâtıyla kaimdir ve kadimdir. Bu nedenle Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inanmak, onlara göre küfrü gerektirmektedir.³⁵

Seleflerin düşüncesine göre iman kalbin tasdiki, söz ve amel olup artar ve de eksilir.³⁶ Onlar, imanın itaatle artıp mâsiyetle eksileceğini kabul etmişlerdir. İman-amel beraberliğini savunmaları kendilerini katı bir ahlakçılığa, ayrıca tekfirciliğe yöneltmiştir. Bundan dolayı bazı Selefler, namazı (kasten) terk edip kılmayan bir şahsın imandan çıkacağını ve küfre gireceğini söylemişlerdir.³⁷

Her dönemde "selef" (daha tutarlı bir ifadeyle "Ehl-i Hadîs") metodunu inanç konularında kendi eğilimlerine uygun şekilde temsil eden, çeşitli mezheplerden bazı âlimler bulunmuştur. Fakat bu çizgiyi hararetle benimseyenler ve bu çizgiyle özdeşleşmiş olarak görünenler ekseriyetle Hanbelî âlimleri olmuştur.³⁸ Bazı günümüz Selefleri ise Ebû Hanîfe dâhil onun önde gelen bazı takipçilerinin de "Selefi" olduklarını ileri sürmüşlerdir.

1.3. Bazı Çağdaş Seleflerin Hanefiler Hakkındaki İddiaları

Çağdaş Seleflerin bir kısmının öne sürdüğüne göre dört mezhep imamının hepsinin akidesi aynı olup aralarında hiçbir ihtilâf bulunmamaktadır. Dört mezhebin imamları Allah'ın sıfatlarına iman, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması ve yaratılmamış olması, imanda kalp ve dilin tasdikinin zorunlu olması ile felsefe ve kelâmın etkisinde kalanların kınanması gerektiği mevzularında fikir birliği içindedirler. Yalnızca dört mezhep imamı değil, ümmetin selefinin tüm imamları aynı düşüncededirler. Bu çerçevede Ebû Hanîfe, Selefi görüşlerin takipçisidir ve onun Selefi oluşunda hiçbir şüphe yoktur. Nitekim o, kitap ve sünnet naslarının delâlet ettiği anlamları kabul etmiş, kendi görüşü veya te'vil yoluyla bunların dışına çıkmamış, nasları ihmal etmemiş ve onları işlevsiz hâle getirmemiştir. Ebû Hanîfe'yle birlikte Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Tahâvî de Ehl-i Hadîs merkezli Selef akidesi üzeredirler. Fakat Mâtürîdî ve ona tâbi olanlar akli esas almışlar ve akli şeriatın önüne geçirmişler, ayrıca nasları muhtemel akli te'viller yoluyla farklı anlamlara çekmişlerdir. Kelâm ilmini bu yaptıklarına bir araç kılmışlar ve Ebû Hanîfe'nin yönteminden uzaklaşmışlardır.³⁹

34 Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

35 Koca, İslam Düşüncesinde Seleflilik, 37-38.

36 Bk. Kutlu, Selefilik'in Fikri Arka Planı, 71; İşcan, Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi, 92, 234-236; Özervarlı, "Selefiyye", 36/401.

37 Koca, İslam Düşüncesinde Seleflilik, 33-34.

38 Özervarlı, "Selefiyye", 36/400.

39 Bk. Efgâni, el-Mâtürîdiyye, 1/193-194; Humeyyis, İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları, 21, 533-534; Timür, "Ehl-i Sünnet'e İhisarçı Yaklaşım", 397, 399, 402, 411; a.mlf, "Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefilerin İtikadi Eğilimleri", 198-199.

2. Kelâma Mesafeli Bazı Hanefilerin Yöntemleri ve İtikadî Görüşleri

Çalışmamızda yukarıda kaydedilen türden iddialar, başta Tahâvî olmak üzere kelâma mesafeli bir duruşa sahip olan erken klasik dönemin meşhur bazı Hanefî-Sünnî âlimleri örneğinde incelenecektir. Ebû Hanîfe'nin Selefler'den olup olmaması daha özel bir mesele olup müstakil bir incelemenin konusunu teşkil etmektedir.⁴⁰ Bu nedenle bu makalede bu mevzu üzerinde durulmayacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere bazı günümüz Selefleri, Tahâvî'nin selef akidesini benimsediğini zikretmektedirler. Bundan dolayı çalışmamızda öncelikle Tahâvî'nin itikadî alanda izlediği yöntem ve inanca dair Selefler ile mukayeseye imkân veren itikadî görüşleri tespit edilecektir. Tahâvî'ye ek olarak onunla aynı çizgide yol alan, eserlerinde Tahâvî'den alıntılar ve nakiller yapan⁴¹ Hanefî fakihlerinden, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin itikatta izlediği yöntem ve mukayeseye konu olan itikadî düşünceleri ortaya konulacaktır. Üçüncü olarak bilhassa medrese hocalığı ve kadılık gibi görevlerle Hanefîyye'nin devamlılığına katkı sağlayan bir ailenin mensubu olan ve Tahâvî ile Ebû'l-Leys gibi kelâma karşı mesafeli duran Hanefî âlimlerden biri olan Üstüvâî'nin⁴² itikatta takip ettiği yol ve karşılaştırmaya konu olan görüşleri kaydedilecektir. Böylece kelâma mesafeli Hanefilerin Selefi olduklarına dair iddialar hakkında, erken klasik dönem bağlamında bir sonuca ulaşmaya gayret edilecektir. Bu araştırmanın bir makale boyutlarını aşmaması için bahsi geçen Hanefî âlimlerin görüşlerinin tespitinde bilhassa kendilerine izâfe edilen akaid risâleleri dikkate alınacaktır.

2.1. İtikatta İzledikleri Yöntem

Öncelikle Tahâvî'nin inanç konularında izlediği yönteme bakıldığında onun akaid risâlesinde bu konuya açıkça yer vermediği görülmektedir. Genel olarak takip ettiği üslup ve bazı ifadeleri dikkate alınacak olursa onun itikatta izlediği yönteme dair şu tespitler yapılabilir: Her şeyden önce Tahâvî de Selefiyye gibi dinî konularda Kur'an ve sünneti esas almaktadır. Ancak Tahâvî'nin hadislerle yaklaşımı şöyledir: Ona göre Resûlullah'tan sahih olarak nakledilen tüm hükümler ve beyanlar haktır.⁴³ Bu noktada Tahâvî'nin hadis rivayetlerine dair dile getirdiği, sahih olma şartına dikkat çekmekte fayda vardır. Zira bu yaklaşımın Tahâvî'ye

40 Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin tam olarak tespit edilebilmesi bazı sebepler dolayısıyla güçlük taşımaktadır. Böyle bir tespit faaliyetinin yapılabilmesi için çok yönlü ve kolektif çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen akaid risâlelerinin otantikliğine dair bazı tespitler için bk. Züleyha Birinci, "Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri", Trabzon İlahiyat Dergisi 9/2 (2022), 299.

41 Bk. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, Tefsîru's-Semerkindî el-müsemmâ Bahrü'l-ülüm, thk. Ali Muavviz - Adil Ahmet Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/152, 177, 202, 213; 2/83; Abdur-Rahman Mangera, A Critical Edition of Abû 'l-Layth al-Samarqandî's Nawâzil, (London: University of London, SOAS, PhD Thesis, 2013), 155, 182, 210, 227, 243, 257-258; Abdurrahman Özkan, Kitâb-ı Mukaddime-i Ebû'l-Leysi's-Semerkindî, ed. Mustafa Tokar - Mehmet Yastı (Konya: Palet Yayınları, 2018), 78-79.

42 Üstüvâî'nin hayatı ve Kitâbü'l-İtikâd adlı eseri hakkında bilgi için bk. Birinci, "Sâid b. Muhammed", 279-283.

43 Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-Hanefî, Metnü Akideti't-Tahâviyye Beyânü Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa (Beyrut: Dârü lbn Hazm, 1995), 22.

Ebû Hanîfe'den tevârüs etmiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Şöyle ki başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî âlimler, haber-i vâhidlerin kabulünde Ehl-i Hadîs'e göre daha seçici davranmaktadırlar.⁴⁴ Hatta Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetleri karşısında Ehl-i Hadîs'ten daha ihtiyatlı davranması sebebiyle Ashâbü'l-Hadîs'in öfkesine ve hücumuna uğradığını ifade edebilmek mümkündür.⁴⁵

Hadislere yaklaşım konusunda, Ehl-i Hadîs ile Hanefîler arasındaki bu farka Ebü'l-Leyses-Semerkandî'ye atfedilen risâleden bir örnek verebilmek mümkündür. Buna göre Ebü'l-Leys peygamberlere iman bahsinde, hadis rivayetlerinde nakledilen resullerin ve nebilerin sayısı hakkında bilgiye yer vermektedir. Ancak onların isimlerinin ve sayılarının imanın şartlarından olmadığını belirtmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla âhâd haberle sabit olan bir meseleyi, ihtimaliyet taşıması sebebiyle, iman ve küfür konusu hâline getirmemektedir.

İtikadî konularda izlenmesi gereken yöntemle ilgili en geniş malumatı Üstüvâî zikretmektedir. Eserinde kaydettiği rivayetlere göre usûlü'd-dinde Kur'an, Sünnet ve icma yoluyla aktarılan haberlerle yetinmek ve re'y ile meşgul olmamak gerekmektedir. Fikhî meselelerde tartışmalar olabilsede usûlü'd-din hakkında tartışma yapmaktan vazgeçilmelidir. Nitekim bu tartışmalar sonradan ortaya çıkmış olup bid'attir. Eğer bunlarda bir fazilet olsaydı bunu öncelikle Hz. Peygamber'in ashâbı ve onların evlatları yaparlardı.⁴⁷ Fakat Üstüvâî'nin naklettiği diğer bir rivayette bir topluluğun tartışma hususunda aşırı gittiği, bir topluluğun ise tartışmada eksik kaldığı ve her iki grubun da doğru yoldan saptıkları, Ehl-i Sünnet'in ise bunların arasında bir yol izlediği ve hak yol üzerinde olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸ Bu rivayetten hareketle Üstüvâî'nin eserinde, inanç konularında cedelleşmemek gerektiği üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu, bununla beraber gerektiği kadarıyla tartışma yapılabileceği ve en uygun yolun bu olduğu fikrine de yer verildiği sonucuna ulaşılabilir. Bununla beraber Üstüvâî, ulemanın kelâmıla meşgul olmaktan kaçındığını ve selâmeti tercih ettiklerini, itikatta rivayetlerle yetinmenin onların tamamı tarafından övüldüğünü bildirmektedir. Neticede onun kanaatine göre kelâma dalmak ve bunda derinleşmek, ihtilaflar ortaya çıkarmakta, taraflar birbirlerini bid'atçılıkla suçlamakta ve tekfir etmektedirler. Bundan dolayı akıl sahibi hiçbir kimsenin kendisini bu duruma mâruz bırakmaması gerekmektedir.⁴⁹

Tahâvî tıpkı Selefil'er'de olduğu gibi selefte açık bir bağlılık göstermekte ve eserinde Ehl-i Sünnet akidesini beyan ettiğini söylemektedir. Fakat onun tâbi

44 Ebû Hanîfe ve ashâbının hadislere yaklaşımı hakkında bk. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 55-310.

45 Bk. Ünal, İmam Ebu Hanîfe Hanîfe'nin Hadis Anlayışı, 28-29, 47, 51-52, 57-58, 188, 257, 259-261, 267, 272-298.

46 Behcetü'l-Ulûm fî Şerhi Beyâni Akideti'l-Usûl (London: British Museum, YE, 871), 13a.

47 Ebü'l-Alâ Sâid el-Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, thk. Seyit Bahcivan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 157, 203-205, 207.

48 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 205-206.

49 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 212, 233; ayr. bk. Abdullah Demir, Ebü İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2018), 296-297.

olduğu ve görüşlerine bağlılık gösterdiği isimler, bizzat kendisinin ifadesiyle Ebû Hanîfe, eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf'tur.⁵⁰ Oysa Ebû Hanîfe ve tâbileri başlangıçta Ehl-i Hadîs tarafından ciddi bir muhalefete uğramış ve bu durum Selefiyye adının kullanılmasının ardından da büyük bir değişikliğe uğramamıştır. Dolayısıyla "Selef"ten Tahâvî'nin kastıyla Seleflerin kastının aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Seleflerin seleften kastı Ehl-i Hadîs mensuplarıdır, Ehl-i Re'y'e ise bid'atçı dalâlet ehli olarak bakılmaktadır.⁵¹ Tahâvî'nin seleften kastı ise bilhassa Ehl-i Re'y'in imamı Ebû Hanîfe ve yoldaşlarıdır. Bununla beraber Tahâvî, Ehl-i Hadîs ulemâsına da ihtiram göstermektedir. Nitekim Tahâvî geçmiş selef ulemâsının, sonra onlara uyan hayır ve eser ehliyle fıkıh ve nazar ehli tâbiilerin ancak güzellikle anılabileceklerini, onları kötülükle ananların doğru yolda olmadıklarını ifade etmektedir.⁵² Neticede Tahavî'nin Ebû Hanîfe'yi fıkıh ve nazar ehli içinde saygıyla andığı, fakat Seleflerin Ehl-i Re'y'e olan tavrının aksine Ehl-i Eser'i, dışlamadığı görülmektedir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye atfedilen risâlede, bu meseleye dair açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte selefe bağlılık, Üstüvâî tarafından da dile getirilmekte ve onun da Tahâvî'den farklı düşünmediği anlaşılmaktadır.⁵³

2.2. Selefler ile Mukayeseye Konu Olan İtikadî Görüşleri

Tahâvî Allah Teâlâ'nın yaratılmış hiçbir varlığa benzemediğini ve sıfatları itibariyle beşer gibi olmadığını belirtmekte olup O'nu insanların sıfatlarıyla nitelenenin küfre gireceğini söylemektedir.⁵⁴ Müteşâbihâtın te'viline karşı çıkmakta ve bunları keyfiyetsiz olarak kabul etmektedir. Ona göre muhkem olmayan âyetlerin açıklaması Allah'ın irade ettiği ve bildiği şekilde olup Hz. Peygamber'in sözleri de kendisinin kastettiği manadadır. Bunun dışında bunlarla alakalı kişisel te'villerle yorum yapılmamalı ve şahsî vehimlerle görüşler ileri sürülmemelidir. Ayrıca bilinmesi yasaklanan hususları öğrenmeye rağbet edilmemelidir. Kurtuluşa erecek olanlar Allah'a ve resulüne teslim olanlar ve müteşâbih ibarelerin anlamlarını bunları bilene tevdi edenlerdir.⁵⁵

Tahâvî'nin anlayışına benzer bir yaklaşımı, Ebü'l-Leys'in risâlesinde açık biçimde görebilmek mümkündür. Örneğin Ebü'l-Leys Allah'a iman mevzuundan bahsederken Allah'ın bazı sıfatlarını ismen sıralamakta ve O'nun bir benzeri olmadığını ifade ederek meseleyi tamamlamakta, başkaca bir ayrıntıya girmemektedir.⁵⁶ Benzer bir yaklaşım Üstüvâî için de geçerlidir. Üstüvâî de Allah'ın, kendisini nitelediği ve Hz. Peygamber'in bildirdiği sıfatlarla nitelenmesi gerektiği, fakat

50 Tahâvî, Akîdetü't-Tahâviyye, 7.

51 Bk. Ebü'l-Hüseyn İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 1/35.

52 Tahâvî, Akîdetü't-Tahâviyye, 30.

53 Bk. Üstüvâî, Kitâbü'l-İtikad, 157, 166, 189-190, 199, 203, 207.

54 Tahâvî, Akîdetü't-Tahâviyye, 13, 15.

55 Tahâvî, Akîdetü't-Tahâviyye, 13-14, 24.

56 Bk. Behcetü'l-Ulûm (YE, 871), 4a-6b.

mahlûkatın sıfatlarıyla nitelenemeyeceği, ayrıca Allah hakkında kişisel görüşlerle bir şey söylenmemesi ve tartışmalardan kaçınılması gerektiği⁵⁷ hususlarına yer vermektedir. Üstüvâî yed, vech, nefis gibi haberî sıfatları da zikretmekte, lakin bunlar hakkında teşbih içeren ifadeler kullanmadığı gibi bunları te'vil de etmemektedir. Allah'ın sıfatlarının keyfiyetsiz olarak benimsenmesi gerektiğine işaret eden haberlere yer vermektedir. Sıfatlarla ilgili âyetlerin okundukları gibi anlaşılması, Arapça veya Farsça olarak açıklanmaması gerektiği görüşünü dile getirmektedir.⁵⁸

Tahâvî'ye göre arş ve kürsü haktır. Ne var ki Allah Teâlâ arştan ve onun haricindeki her şeyden müstağnidir.⁵⁹ Ayrıca sınır ve hudutlardan; parça, uzuv ve aletlerden; altı yönden ve diğer boyutlardan münezzehtir.⁶⁰ Bu görüşleriyle Tahâvî, tam da ifade ettiği biçimde teşbihe düşmekten kaçınmaktadır. Ne var ki aynı şeyi Selefiler için söyleyebilmek zor görünmektedir. Zira onlar, bu mevzudaki âyet ve hadislerin zahirlerine bağlı kalmakta, Allah'a yukarı yönde olmayı izâfe etmekte, üstelik arşı, kürsüyü ve istivâyı cismani bir manaya indirgemektedirler.

Ebü'l-Leys'in risâlesinde arşa istivâ konusundan söz edilmemektedir. Üstüvâî'ye gelince arşa istivânın malum olduğunu ama keyfiyetinin bilenemeyeceğini, buna inanmanın vacip, hakkında soru sormanın ise bid'at kabul edildiğini ifade eden meşhur görüşe, ayrıca istivânın, yaratılmış varlıkların istivâsına benzemediği fikrine yer vermektedir.⁶¹ Bir yerde ise yedinci kat gökle Allah'ın kürsüsü arasında yedi bin nur olduğu ve Allah'ın bütün bunların üzerinde bulunduğu bilgisini ihtiva eden bir rivayeti nakletmektedir.⁶² Ne var ki bu rivayet Allah'ın bir mekânda ve yönde bulunduğu intibahı uyandırmakta ve O'nun hakkında teşbih düşüncesini çağrıştırmaktadır. Esasen Ebû Hanîfe arşa istivâdan bahsederken yüce Allah'ı mekândan ve her türlü cismanî belirtilerden tenzih etmektedir.⁶³ Bundan dolayı Üstüvâî'nin bu meselede tenzih boyutunu zayıf bıraktığı, bunun da Selefilerdekine benzer bir teşbih fikrine kapı araladığı ifade edilebilir.

Tahâvî'ye göre Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Yüce Allah'tan söz olarak belirmiştir, lakin keyfiyeti bilinemez. Bununla birlikte yaratılmışların kelâmı gibi mahlûk kabul edilemez, Allah'ın kelâmını işitip beşer kelâmı zehabına kapılanlar küfre girmiş olurlar.⁶⁴ Ebü'l-Leys, risâlesinde ilâhî kitaplardan genel mahiyette bahsetmektedir. Allah'ın, peygamberlerine inzâl ettiği kitapların gayri mahlûk ve kadim olduklarını

57 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 122, 124-125, 127, 131, 166.

58 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 125, 199-203, 217-218, 232.

59 Tahâvî, Akidetüt-Tahâviyye, 19.

60 Tahâvî, Akidetüt-Tahâviyye, 15.

61 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 182-183.

62 Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, 229.

63 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ebsât", İmâm-ı Âzâmin Beş Eseri, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 44, 50; a.mlf, "el-Vasiyye", İmâm-ı Âzâmin Beş Eseri, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 61.

64 Tahâvî, Akidetüt-Tahâviyye, 12, 20.

belirtmektedir. İlâhî kitaplar hakkında lafız ve mana ayırımına değinmemekte, kısa ve öz şekilde kitapların mahlûk olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵ Üstüvâî'ye gelince o da Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğuna ve yaratılmamış olduğuna değinmekte, bunun ötesindeki tartışmalardan ise sakınmak gerektiğine işaret etmektedir.⁶⁶

Tahâvî açısından iman, dilin ikrarı ve kalbin tasdikinden ibarettir. Dolayısıyla onun nazarında, Seleflerin aksine amel imanının bir parçası olmayıp imanda bir artma ve eksilme olmamaktadır. Ona göre kişi ancak kendisini imana dâhil eden şeyi inkâr etmesi durumunda imandan çıkmaktadır. Ki bu da şehadet kelimesinin inkâr edilmesi demektir. Bunun dışında ona göre ehl-i kiblede bir kimse -helâl saymadıkça- günahı sebebiyle tekfir edilmez. Bu sebeptendir ki bazı Seleflerde olduğunun aksine bir Müslüman, mesela farzietini kabul ettiği hâlde namaz kılmadığı için kâfir sayılmaz.⁶⁷

Ebü'l-Leys imanının tevhitte ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca imanının kalpte, akılda, ruhta ve cesette bulunan ve yüce Allah'ın hidâyeti olan bir nur olduğunu, bundan dolayı bölünemeyeceğini ve kadîm olduğunu dile getirmektedir. Bu fikirlerinde tasavvufî düşüncenin etkileri sezilmekte olan Ebü'l-Leys, ayrıca imanının Allah'tan bir hidâyet, kalple tasdik, dilin ikrarı ve erkân ile amel olduğunu da zikretmekte ve kulun fiilleri olması hasebiyle tasdik ve ikrarın muhdes olduğunu söylemektedir. Ne var ki ona göre namaz, oruç, zekât gibi zâhiren gerçekleştirilen eylemler, imanının hakikatinden değildir. Bunların dışında kalan şeyler ise imanının şartlarındandır.⁶⁸ Bu ifadelerinden hareketle Ebü'l-Leys'in, ameli imanının aslî bir cüz'ü olarak görmediğini söyleyebilmek mümkündür. Nitekim Ebü'l-Leys iman nedir sorusuna cevap verdiği bu risâlesinde namaz, oruç ve zekât gibi amelleri değil, melekleri, kitapları, peygamberleri ve kaderi sevmeyi imanının şartlarından saymakta, meleklerle ve peygamberlere buğzetmeyi, ilahî kitabın bir âyeti ve kelimesi hakkında şüphe etmeyi, yine uhrevî ilkeler hakkında şüphe etmeyi küfür olarak nitelemektedir.⁶⁹

Üstüvâî'ye gelince o da ameli imanının bir cüz'ü olarak kabul etmemekte ve ekseriyetle imanının kalple tasdik ve dille ikrardan ibaret olduğu görüşüne yer vermektedir.⁷⁰ İmanın artmadığını ve eksilmediğini zikretmektedir.⁷¹ Aynı doğrultuda ehl-i kiblenin günahı yüzünden tekfir edilmemesi gerektiğini kaydetmektedir.⁷²

65 Behcetü'l-Ulûm (YE, 871), 8b-9b.

66 Üstüvâî, Kitâbü'l-İtikad, 166-169, 17-173, 175, 211.

67 Bk. Tahâvî, Akidetü't-Tahâviyye, 21, 23-24.

68 Bk. Behcetü'l-Ulûm (YE, 871), 18b-21b; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyânü akideti'l-usûl", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/33.

69 Behcetü'l-Ulûm (YE, 871), 8b, 9b, 11a-11b, 16a.

70 Bk. Üstüvâî, Kitâbü'l-İtikad, 133-140.

71 Üstüvâî, Kitâbü'l-İtikad, 140, 190.

72 Üstüvâî, Kitâbü'l-İtikad, 128-131, 141, 143-145, 156-157, 181, 187, 190, 194.

3. Selefilere ile Kelâma Mesafeli Hanefilerin Mukayese Konusu İtikadî Yöntem ve Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Öncelikle bazı çağdaş Selefilere genel çerçevede dile getirdiği iddialar hakkında şunlar kaydedilebilir: İfade ettikleri gibi dört mezhep imamı da Allah'ın sıfatlarına inanmaktadır. Örneğin Cehmiyye gibi tenzihte aşırı giderek Allah'ın sıfatlarını iptal etme yolunu tutmamakta, bilakis bu tür inkârcı fikirleri reddetmekte ve sıfatların mevcudiyetini kabul etmektedirler. Ne var ki başlangıçta Ehl-i Hadîs içinde Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul etme anlayışı mevcut iken Ehl-i Re'y'in temsilcisi Ebû Hanîfe'de sıfatların zâtî ve fiilî şeklinde kısımlara ayrılarak incelenmesi söz konusudur.⁷³ Yine Ashâb-ı Hadîs içinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyet ve hadislerdeki haberlerin, zâhirî anlamlarıyla kabul edilmeleri, dolayısıyla teşbih içeren manaların ortaya çıkması vâki olabilirken Ehl-i Re'y'in önderi Ebû Hanîfe teşbihe düşmeme hususunda daha dikkatli davranmakta, misal olarak müteşâbih nasları zikretmekte fakat Allah'ın mekân, mesafe gibi cismânî vasıflardan münezze olduğunu önemle vurgulamaktadır.⁷⁴ Aynı şekilde dört mezhep imamı da Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve gayri mahlûk olduğunu kabul etmektedir. Lakin Ebû Hanîfe, Ehl-i Hadîs'in aksine ses ve harfleri kadîm kabul etmemektedir.⁷⁵ Benzer biçimde dört imam da imanda kalp ile dilin tasdikinin zorunlu olduğunu benimsemekte fakat Ehl-i Hadîs âlimlerinin aksine Ebû Hanîfe ameli imandan bir cüz kabul etmemektedir.⁷⁶

İtikadî sahada akla yer vermeme ve kelâma karşı çıkma mevzuuna gelince esasında bu hususlar, Ashâb-ı Hadîs'in belirgin vasıfları olarak ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki dinî konularda dört mezhep imamının da Kur'an ve sünneti esas kabul ettikleri açıktır. Lakin diğer mezhep imamları Ashâb-ı Hadîs içinde yer alırken Ebû Hanîfe Ehl-i Re'y içinde konumlanmaktadır. Bu doğrultuda hadislere yaklaşımda Ebû Hanîfe'nin diğer mezhep imamlarından daha seçici ve ihtiyatlı davrandığı müsellemdir. Kelâma karşı çıkma noktasında da mezhep imamları arasında mutlak bir uyumdan bahsedebilmek mümkün görünmemektedir. Gerçekte kelâmın bir ilim hüviyetine bürünmesi ve İslâmî ilimlerden biri olarak "kelâm" adının kullanılması Ebû Hanîfe'nin vefatından sonraya denk gelmektedir.⁷⁷ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin itikatta takip ettiği yolun Ehl-i Hadîs'ten farklı olduğuna dair bizzat Ebû Hanîfe'ye atfedilen ifadeler mevcut olup⁷⁸ ona

73 Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ekber", İmâm-ı Âzâmın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 55.

74 Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ekber", 55-56, 59.

75 Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ekber", 55-56.

76 Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ekber", 57-58; Ebû Hanîfe, "el-Fikh el-Ebsât", 35-37, 43.

77 Bk. Züleyha Birinci, "Şibli Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı", Akademik-Us 4/2 (2020), 7.

78 Ebû Hanîfe, ashâb-ı kirâmın meşgul olmadığı konulara girilmemesini ve ashâb için yeterli olanın diğer müminler için de yeterli geleceğini savunanlara karşı sahâbe-i kirâmın içinde bulunduğu şartlarla sonraki şartların değiştiğini, bunun bir sonucu olarak yeni meselelerle meşgul olmanın bir gereklilik halini aldığını zikretmektedir. Bk. Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", İmâm-ı Âzâmın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 10.

izafe edilen akaid risâlelerinin mevcudiyeti ve içerikleri, bu farklılığın en önemli kanıtları mahiyetindedir. Bize göre bütün bunlardan hareketle -iddia edildiğinin aksine- Ebû Hanîfe'nin diğer mezhep imamı gibi Selefi olduğunu ve Selefi görüşleri takip ettiğini söyleyebilmek kolay değildir.

Kronolojik olarak bakıldığında Ebû Hanîfe, "Selefilere" in kendilerine "selef" kabul ettikleri Ehl-i Hadîs bünyesindeki üç mezhep imamının da selefi konumundadır. Zira Ebû Hanîfe diğer üç mezhep imamından daha önce vefat etmiştir. Dahası ilk etapta dört mezhep imamının hepsi, aynı kibleye yönelen Müslümanların ana büyük cemaati içinde yer almış ve itikadî sahada birbirlerine yakın düşüncelere sahip olmuşlardır. Ne var ki aralarında her konuda tam bir uyum söz konusu olmamıştır. Şöyle ki -ashâb ve tâbiîn neslindekine benzer biçimde- dinî meselelere yaklaşırken daha nakilci veya daha akılcı olma noktasında kendi içlerinde bazı renk ve ton farkları belirlemiştir. Bu farklar Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs tabirleriyle adlandırılmış, böylelikle ehl-i kible arasında bir kırılmaya sebebiyet verilmiştir. Nitekim Ehl-i Hadîs grubu Ebû Hanîfe'nin de içinde bulunduğu Ehl-i Re'y'i, bid'atçı sapkınlar olarak görmüşlerdir. İlerleyen süreçte Ehl-i Hadîs'in özünü teşkil eden nakilci kanat, Selefiyye adını almıştır. Ehl-i Hadîs'in içinden doğup katı nakilcilikle devam edemeyen akılcı kanat ise Eş'ariyye adıyla neşvünema bulmuştur.

Ebû Hanîfe önderliğindeki Ehl-i Re'y'e gelince bu zümreyi, tabii yapısında mündemiç olan akılcı unsurlarla geliştiren kanat Mâtürîdiyye adını almıştır. Ehl-i Re'y'i, özünde mevcut olan akılcı unsurlardan daha uzak biçimde devam ettirmek isteyen ve kelâm ilmine mesafeli olan ikinci kola ne ad verileceği ise soru işareti teşkil etmiştir. Bu makalede bu ikinci kolun Selefilere'den olduğu yönündeki iddialar, erken klasik dönemin kelâma mesafeli üç önemli Hanefî âlimi Tahâvî, Ebû'l-Leys ve Üstüvâî etrafında ele alınmış olup bu âlimlerin itikadî yöntem ve görüşleri hakkında tespit edilen bulgularla Selefilere'nin mukayeseye konu olan itikadî yöntem ve görüşlerine dair şu değerlendirmeler yapılabilir:

Selefilere gibi kelâma mesafeli Hanefî âlimler de dinî konularda Kur'an ve sünnete dayanmaktadırlar. İncelediğimiz âlimlerden Üstüvâî'nin, kelâma ve usûlü'd-dinde cedelleşmeye karşı Selefilere'e daha yakın bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum kelâma mesafeli Hanefiler'in akla ve kelâma karşı çıkan selefi metoda git gide daha çok yaklaştıkları şeklinde okunabilir. Fakat Selefilere daha nakilci bir yapı arz ederken Hanefî âlimlerde Ebû Hanîfe'ye bağlılığın etkisiyle akli unsurlara da rastlanabilmektedir. Örneğin ele aldığımız Hanefiler, haber-i vâhidleri delil olarak kullanırken daha seçici davranmaktadırlar. Selefilere açısından ise pratikte âhâd haberlerle mütevâtirler arasında pek fark gözetilmediği ve haber-i vâhidlerin de mütevâtir olanlar gibi kesinlik ifade ettiği bilinmektedir. Halbuki Hanefiler'de teorik açıdan böyle bir anlayıştan bahsedilememektedir. Dolayısıyla bu nokta, kelâma mesafeli Hanefiler ile Selefilere arasındaki bir fark olarak göze çarpmaktadır.

Selefe ittibâ Selefilerin en temel esaslarından biridir. Kelâma mesafeli Hanefî âlimlerin de selefe tâbi olmaya önem atfettikleri görülmektedir. Ne var ki Selefilerin bilhassa Ehl-i Hadîs ulemasını, Ahmed b. Hanbel’i ve taraftarlarını kendilerinin “selef”i olarak saydıkları, Ebû Hanîfe ve ashâbını ise Re’y Ehli olarak niteleyip dışladıkları ve kendileri için “selef” kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe ve ashâbı her ne kadar -tarihî açıdan- Selefilerin önder ve dinde otorite kabul ettiği üç mezhep imamının selefi pozisyonunda olsa da Selefilere tarafından “selef” uleması içinde sayılmamaktadır. Nitekim Hanefîlerin dinî konularda re’y ve nazar ile bir bağı bulunmakta, akıl-nakil ilişkisinde Selefilere kadar katı ve lafızcı bir yaklaşım sergilememektedirler. Bu nedenle de onlar tarafından suçlanmaktadır. Ele aldığımız Hanefî âlimlerde ise Ehl-i Hadîs’in seçkin uleması için böyle dışlayıcı bir tavır olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs ve Selefiyye tarafında Ehl-i Re’y’e karşı düşmanca bir tavır dikkati çekerken Ebû Hanîfe’nin tâbilerinde Ehl-i Hadîs’e karşı daha saygılı bir duruş göze çarpmaktadır. Şu hâlde kelâma mesafeli Hanefîlerin bu duruşlarıyla Selefilere’den ayrıldıkları söylenebilir. Diğer taraftan kelâma mesafeli Hanefî âlimler genel itibariyle kendileri hakkında -sonradan kazandığı terim manasıyla- “Selefi” adını kullanmamışlar ve kendilerini “Selefiyye” zümresi içerisinde görmemişlerdir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe’nin ve diğer Hanefîlerin “Selefi” olup olmadıkları mevzuunda kendi aidiyet ifadelerinin de dikkate alınması elzem görünmektedir.

Tahâvî, Ebû’l-Leys ve Üstüvâî’nin Allah’ın sıfatları ve müteşâbihât konusundaki görüşlerinin genel itibariyle Selefilere’ye muvafık ve Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yedi madde halinde sıraladığı selef akidesinin esaslarıyla⁷⁹ paralel olduğu söylenebilir. Şu var ki kelâma mesafeli Hanefîler ta’til, te’vil ve teşbihten uzak kalmak şeklindeki bu anlayışa oldukça sadık kalırken Selefilere için aynı şeyi dile getirebilmek her zaman mümkün olamamaktadır. Nitekim Selefilere, Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkında nakledilen müteşâbih türden haberlerin zâhirlerine bağlı kalmalarının sonucunda teşbih içeren açıklamalara yer verdikleri müşahede edilebilmektedir.

Tahâvî arşa istivâ konusunda, Ebû Hanîfe’de olduğu gibi ne ta’til ne de teşbih fikrine yer vermektedir. Hatta her ikisinin müteşâbih ibarelere zâhirî manalarını vermekten kaçındıkları için icmâlî bir te’vil yaptıklarını söyleyebilmek mümkündür. Ebû’l-Leys risâlesinde bu meseleye değinmemiştir. Üstüvâî ise teşbih ve te’vilden uzak kalınması gerektiğini belirtmiştir. Lakin zihinde teşbih düşüncesi oluşturabilecek bir rivayet de nakletmiş ve icmâlî de olsa herhangi bir te’vile yer vermemiştir. Bu verilerden hareketle kelâma mesafeli Hanefîlerin bu meselede te’vil düşüncesinden giderek uzaklaştığı ifade edilebilir. Buna rağmen yine de arşa istivâ gibi tartışmalı hususlarda haber-i vâhidlere mutlak bağlılık ve teşbihe götüren ibareler yerine, bu türden ifadeleri keyfiyetsiz olarak kabul etmeye daha sıkı bir bağlılığın ve yüce Allah’ın mekândan münezze olmasına gibi

79 Gazzâlî, İlcâmü’l-’avâm, 32.

aklî çıkarımların, Hanefîlerde Selefilere göre daha belirgin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla teoride yöntem bakımından giderek Selefi çizgiye bir yakınlaşmadan bahsedilebilse de kanaatimizce genel itibariyle mutlak bir uyumdan söz etmek uygun olmayacaktır.

Kelâmullah meselesinde her üç Hanefî âlim de ta'til ve teşbihe karşı çıkmaktadır. Tahâvî ve Ebû'l-Leys Allah'ın kelâmının yaratılmamış olması ve mahlûkatın kelâmı gibi olmaması hususlarını vurgulamaktadırlar. Üstüvâî ise Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve yaratılmadığını söylemekte, bunun ötesindeki tartışmalara ise girmemek gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Burada Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile bir karşılaştırma yapılacak olursa gerçekte kelâmullah konusunda Ebû Hanîfe'nin daha ayrıntılı meselelere değindiği görülmektedir.⁸⁰ Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin ardından kelâma mesafeli Hanefî âlimlerde bu mesele hakkında konuşmamak gerektiği yönünde giderek daha belirgin bir hassasiyet gelişmiş olduğu söylenebilir.

İman-amel ilişkisi konusunda kelâma mesafeli Hanefî âlimler, amelin imanın aslî bir parçası olmadığı düşüncesindedirler. Bu doğrultuda imanda artma yahut eksilmeyi kabul etmemekte, mürtekib-i kebîreyi tekfir etmemekte ve onun durumunu Allah'ın dilemesine ırcâ etmektedirler. Onların bu hususta, Ehl-i Re'y lideri Ebû Hanîfe'nin akılcı bakış açısının etkisinde kaldıkları âşikârdır. Selefilere ise tartışmasız şekilde ameli imandan bir parça görmekte ve ırcâ düşüncesini benimseyen Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürcie adıyla itham etmektedir. Dolayısıyla bu meselede de iki grup arasında bir uyum bulunmamaktadır.

Sonuç

Erken klasik dönemin kelâma mesafeli Hanefî âlimleri ile Selefilere arasında metodik ve fikrî açıdan bazı benzerlikler var olsa da her iki grubun ayırt edici farklı yönleri de bulunmaktadır. Bu farklılıkları görmezden gelerek kelâma mesafeli Hanefîlerin Selefi olduklarını ileri sürmek isabetli olmayacaktır. Hanefîlerdeki "Selefi" benzerliğini, en fazla "Ebû Hanîfe mukallitliği" şeklinde nitelemek, bunu da ihdas edilen Ebû Hanîfe imajını taklit etmek şeklinde izah etmek mümkündür. Nitekim sorulduğu takdirde onlar da kendilerini Hanefî yahut Sünnî olarak ifade edecek ve bunun ötesine geçip Selefi (Ehl-i Hadîs) olduklarını söylemeyeceklerdir. Fakat ilginçtir ki ilk asırlarda ırcâ görüşünü benimsemeleri nedeniyle "Mürcii" olmakla itham edilen Hanefîler, bugün de kelâma mesafeli duruşları nedeniyle "Selefi" olarak anılabilmektedirler. Esasen Ehl-i Hadîs olarak başlayıp Selefiyye olarak devam eden kible ehli Müslümanların, geçmişte çeşitli ithamlar ve baskılar

80 Örneğin Ebû Hanîfe kelâmı zâtî sıfatlar içinde saymakta, kelâmın ezeli ve ebedî bir sıfat olduğunu, Allah için sonradan bir sıfat ihdas olunmadığını, O'nun kelâm ile ezeli olarak mütakellim olduğunu söylemekte, lafız ve mana farkına işaret ederek Allah'ın kelâmının gayri mahlûk olduğunu lafzî kelâmın ise mahlûk olduğunu benimsenmektedir. Yaratılmış varlıkların Kur'an'da nakledilen sözlerinin mahlûk, Allah'ın kelâmının ise gayri mahlûk olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın Hz. Mûsâ'yla konuştuğunu ve Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işittiğini, Allah'ın onunla konuşmadan önce de mütakellim olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkh el-Ekber", 55-56.

yönelmek suretiyle Ebû Hanîfe ve ashâbına pek dostane biçimde yaklaşmadıkları söylenebilir. Onların, bu tutumun bir benzerini Ebû Hanîfe'ye bağlılıkları ve Ehl-i Re'y'in devamı olmaları gibi nedenlerle Osmanlı'ya ve genel olarak Müslüman Türklere karşı sergiledikleri de ifade edilebilir. Hal böyle iken çağdaş bazı Selefîlerin, Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî âlimleri Selefî olarak yansıtmaya çabaları dikkat çekicidir. Bu çabaların altında Müslüman Türklere yönelik gizli bir Selefî misyonerlik faaliyetinin bulunması ihtimal dahilindedir ki böyle bir ihtimale karşı son derece dikkatli ve bilinçli olunması gerekmektedir. Bu doğrultuda kelâma mesafeli Hanefîlerin bir karar vermesi gerektiği kanaatindeyiz. Bize göre onların kendilerini Hanefî-Sünnî olarak görmelerinin, fakat kelâm ilmine mesafe koymalarının arasındaki doku uyumsuzluğunu vakit kaybetmeden masaya yatırmaları ve Selefî olarak anılmaya karşı çıkmalarının temel sebepleri üzerinde etraflıca teemmül etmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

- Alibekiroğlu, Fatmanur. Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Apak, Adem. "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni". Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013. 39-50. İstanbul: b.y., 2014.
- Behcetü'l-ULûm fî Şerhi Beyânî Akideti'l-Usûl. London: British Museum, YE, 871, 1b-23a.
- Birinci, Züleyha. "Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri". Trabzon İlahiyat Dergisi 9/2 (2022), 277-302.
- Birinci, Züleyha. "Şîbîlî Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı". Akademik-Us 4/2 (2020), 1-23.
- Demir, Abdullah. Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgîvî Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?". Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgîvî. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2 Cilt. Balıkesir: BBB Kent Arşivi Yayınları, 2021.
- Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-Müteallim". İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri. Çev. Mustafa Öz. 3. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, 9-32.
- Ebû Hanîfe. "el-Fıkh el-Ebsât". İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri. Çev. Mustafa Öz. 3. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, 35-52.
- Ebû Hanîfe. "el-Fıkh el-Ekber". İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri. Çev. Mustafa Öz. 3. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, 55-59.
- Ebû Hanîfe. "el-Vasiyye". İmâm-ı Â'zâmın Beş Eseri. Çev. Mustafa Öz. 3. Baskı. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, 60-63.
- Efgânî, Şems es-Selefi. el-Mâtürîdiyye. 3 Cilt. Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1998.
- Eserî, Abdullah b. Abdülhamîd. el-Vecîz fî akideti's-selefi's-sâlih. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1422.
- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir. el-Kamûsü'l-muħîth. thk. Mektebu Tahkiki't-Türâs fî Müessesetir-Risâle. Beyrut: Müessesetür-Risâle li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. İlcâmü'l-'avâm 'an ilmi'l-kelem. thk. Semih Düğaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- Humeydî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhsin. Berâetü'l-eimmeti'l-erba'a min mesâilil-mütakellimin el-mübtedî'a. Kahire: Dâru İbn Affân, 1999.
- Humeyyis, Muhammed. İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları. çev. Ahmet İyibildiren – Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn. Tabakatü'l-Hanâbile. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed. Lüm'atü'l-i'tikad. Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2. Basım, 2000.

- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Râgıb. el-Müfredât fi garîbî'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İşcan, Mehmet Zeki. Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri. İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Basım, 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Yeni İlmî Kelam. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali". XVII. Türk Tarih Kongresi. 4/1111-1134. Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl. ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 2/47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Karadağ, Cağfer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". Kelam Araştırmaları 5/2 (2007), 41-62.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları". Kelam Araştırmaları 8/1 (2010), 93-121.
- Koca, Ferhat. İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. Selefilik Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Mangera, Abdur-Rahman. A Critical Edition of Abû 'l-Layth al-Samarqandî's Nawâzil. London: University of London, SOAS, PhD Thesis, 2013.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/508-512.
- Özervarlı, Mehmet Sait. İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Selefiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36/399-402.
- Özkan, Abdurrahman. Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî. ed. Mustafa Tokar - Mehmet Yastı. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep Mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı Mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/3 (2015), 21-49.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. Tefsîru's-Semerkandî el-müsemmâ Bahrü'l-ulûm. thk. Ali Muavviz - Adil Ahmet Abdülmevcüd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer el-Hanefî. Metnü Akîdeti't-Tahâviyye Beyânü akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1995.
- Timür, İhsan. "Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı". Ehl-i Sünnet. ed. Mustafa Aykaç. 385-430. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

- Timür, İhsan. "Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2022), 189-216.
- Topaloğlu, Bekir. Kelâm İlmi Giriş. İstanbul: Damla Yayınevi, 6. Basım, 1993.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/131-138.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefîler". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/17 (2010), 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Üstüvâî, Ebû'l-Alâ Sâid. Kitâbü'l-İ'tikad. thk. Seyit Bahçıvan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyânü Akideti'l-Usûl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/32-33.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/138-143.
- Yetkin, Hacer. "Bir Hanefî-Mu'tezilî Usûl Âlimi: Ebû Abdullah el-Basrî". Kocaeli İlahiyat Dergisi 3/2 (2019), 5-40.
- Yurdagür, Metin. Mâverâünnehirden Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği*

The Principles of Akbarî Taḥqîq in Tafsîr: The Criticism of Kalâmî Ta'wîl in Bursawî

Alim HATİP

Arş. Gör., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Res. Asst., Ordu University Faculty of Theology Department of Tafsîr
Ordu / Türkiye
alimhatip@odu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5357-7565

Ömer ÇELİK

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Prof., Marmara University Faculty of Theology Department of Tafsîr
İstanbul / Türkiye
omer.celik@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4852-5477

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 07.11.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 315-341

Atıf / Cite as

Hatip, Alim - Çelik, Ömer. Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 315-341.

Doi: 10.33460/beuifd.1537906

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında yaptığım "Tefsirde Tahkik Tavrı: Bursevî'nin Evâil Ta'likası Örneği" isimli doktora tez çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz: Kelâmî te'vil eleştirisi, Ekberî düşüncüyü nas yorumculuğunda diğer düşünce sistemlerinden ayırıştıran temel hususlardandır. Kelâm ve fıkıh ilimlerinde hâkim yorum tarzını ifade eden te'vil, aklın çalışma prensibini ifade eden tenzih ideali doğrultusunda müteâl tanrı tasavvuruna yaslanır. Buna karşın Ekberî yaklaşımın te'vil eleştirileri "tahkik kaideleri" denilen metafizik ilkelere dayanır. Bu ilkeler Ekberî düşüncenin kendine has tahkik tavrının kaideler formatına sokulmuş bir özetini ifade eder. Daha genel anlamda tahkik ise yönetime gönderme yapan çatı bir kavram olması bakımından muhtelif disiplinlerin hakikat iddialarının bir ifadesidir. Dolayısıyla hemen her ilim dalında tahkik ve onun ilişkili olduğu kavram kümesi kullanılır. Bu çalışmada dikkat çekilmek istenilen husus ise bu kavram ağının, söz konusu edildiği disiplinin yöntem ve dünya görüşü içerisinde değerlendirilerek anlamlandırılması gerekliliğidir. İlim olma keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsir söz konusu olduğunda ise müfessirin beslendiği düşünce sistemi esas alınmak durumundadır. Zira müfessirlerin farklı düşünce sistemlerine mensup alimler olması sebebiyle muhtelif disiplinlerin mevzû, mebâdi ve mesâil açısından Kur'ân tefsirine yön vermesi, müteahhir dönemde istimdâtçı bir tefsir telakkisini hâkim kılmıştır. Bu da Bursevî'nin Envârü't-tenzil ta'lîkası gibi, müntesip olduğu düşünce geleneğinin tahkik tavrını tefsir literatürüne taşıyan örnekleri ortaya çıkarmıştır. Söz konusu gereklilik doğrultusunda bu çalışmada te'vil, teşbih ve tenzih mefhumlarının Ekberî literatürdeki tahkik kaideleri çerçevesinde bu düşünce sisteminin bilgi ve varlık anlayışında nereye oturduğu ele alınmıştır. Ardından İsmail Hakkı Bursevî'nin dilinden meselenin nazarî boyutu aktarılmıştır. Daha sonra Bursevî'nin Ta'lîka 'alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî isimli eserinden kelâmî te'vil eleştirisi uygulamalarına yer verilmiştir. Bu çalışma, kelâmî te'vil eleştirisi gibi tahkik tavrının her bir uzanımının başlı başına birer araştırma konusu teşkil ettiğini ima eder. Bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu çalışmanın tefsirde bir tahkik tavrı araştırmasının nasıl olması gerektiği hususunda örnek teşkil etmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bursevî, Ta'lîka, Tahkik, Te'vil.

Abstract: The criticism of kalâmî ta'wil is one of the main issues that distinguish the Akbarî thought from other systems of thought in its approach to the interpretation of the nâş. According to Akbarî thought, ta'wil, which expresses the dominant interpretation style in the sciences of kalâm and fiqh, is based on the transcendental conception of God in line with the ideal of tanzîh, which expresses the working principle of reason. On the other hand, the Akbarî approach's criticisms of ta'wil are based on metaphysical principles called the principles of taḥqîq. These principles express a summary of the unique taḥqîq attitude of Akbarî thought in the form of principles. In a more general sense, taḥqîq, as an umbrella concept referring to method, is an expression of the truth claims about the methods of various disciplines. Therefore, taḥqîq and its related set of concepts are used in almost every discipline. The point to be emphasised in this study is that this concept network should be evaluated and interpreted within the methodology and worldview of the discipline in question. However, in the case of tafsîr, which is different from other disciplines in terms of its scientific characteristic, the system of thought that the mufassir was nourished by must be taken as a basis. Because the mufassirs are scholars belonging to different systems of thought. For this reason, the fact that various disciplines guided

the Qur'anic tafsîr in terms of mawḍū, mabādi and masā'il made an tafsîr that receives help from other disciplines (istimdâtist tafsîr) dominant in the later period. This has led to examples such as Bursawî's Ta'lîqa, which carries the taḥqîq attitude of the tradition of thought to the tafsîr literature. In line with the aforementioned necessity, this study examines where the notions of ta'wîl, tashbîh, and tanzîh sit in the understanding of knowledge and existence of this system of thought within the framework of the principles of taḥqîq in the Akbarî literature. Then the theoretical dimension of the issue is described in the language of İsmail Hakkı Bursawî. Then the criticism of kalâmî ta'wîl in Bursawî's Ta'lîka alâ awâilî Tafsîr al-Beyzâwî is given. This study implies that each extension of the taḥqîq attitude (such as the theological criticism of ta'wîl) constitutes a research topic in its own right. In line with all these considerations, this study aims to set an example of how a research on taḥqîq attitude in tafsîr should be conducted.

Keywords: *Tafsîr, Bursawî, Ta'lîka, Taḥqîq, Ta'wîl.*

Extended Summary

The methods of different systems of thought about the interpretation of the Qur'an are directly reflected in the Qur'anic tafsîr. This is because almost every Muslim thinker, at least at some stage of his/her life, is engaged in the tafsîr of the Qur'an in a scholarly sense. Scholars who have gained expertise in all branches of Islamic sciences such as linguistics, Islamic theology (kalâm), Islamic philosophy, Islamic mysticism (taṣawwuf / sufism), etc. are ultimately addressed to a common text because they are Muslims. Each interlocutor naturally chooses to make sense of the address based on his own knowledge. Although their common name is mufassîr, the authors of tafsîr are also thinkers from different disciplines. For this reason, various disciplines have shaped tafsîr in terms of mawḍū, mabādi and masā'il. This has led to a tradition of tafsîr that is fed with the help of other disciplines (istimdât). This has led to examples that carry the taḥqîq attitude of the tradition of thought to the exegetical literature. The different branches of science that give colour to exegesis have always expressed different truth claims. For this reason, the branches of science that give tafsîr its colour are rivals of each other in terms of truth claims. This rivalry has turned the literature of tafsîr into a ring. Criticism of kalâmî ta'wîl (theological ta'wîl) is a subtopic of the knowledge and methodology part of the Akbarî taḥqîq attitude. Therefore, it expresses the approach of this system of thought to nâş interpretation. For this reason, the criticism of kalâmî ta'wîl is one of the main issues that distinguish the Akbarî thought from other systems of thought in terms of the interpretation of the Qur'anic interpretation. According to Akbarî thought, ta'wîl, which expresses the dominant interpretation style in the sciences of kalâm and fiqh, is based on the transcendental conception of God in line with the ideal of tanzîh, which expresses the working principle of reason. On the other hand, the Akbarî approach's criticisms of ta'wîl are based on metaphysical principles called the principles of taḥqîq. These principles express a summary of the unique taḥqîq attitude of Akbarî thought in the form of principles. In a more general sense, taḥqîq, as an umbrella concept referring to method, is an expression of the truth claims

regarding the methods of various disciplines. Therefore, taḥqīq and its related set of concepts are used in almost every discipline. The point to be emphasised in this study is that this concept network should be evaluated and made sense of within the method and worldview of the discipline in question. However, when it comes to tafsir, which is different from other disciplines in terms of its scientific nature, the system of thought that the exegete is fed by must be taken as a basis. In line with the aforementioned necessity, this study examines where the notions of ta'wīl, tashbīh, and tanzih sit in the understanding of knowledge and existence of this system of thought within the framework of the principles of taḥqīq in the Akbarī literature. Then the theoretical dimension of the issue is described in the language of İsmail Hakkı Bursawī. Afterwards, Bursawī's Ta'lika alā awāili Tafsīr al-Beyzāwī's work on the criticism of the kalāmīc ta'wīl is given. These examples show that: Based on Akbarī thought, al-Bursawī tries to make the criticism of the kalāmīc ta'wīl functional in the context of exegetical activities in Ta'liqa. Accordingly, for al-Bursawī, the taḥqīq attitude means building his interpretation of the Qur'ān on taḥqīq and haqīqat as opposed to tawil and thus majāz (metaphor). Therefore, his criticism of tawil is a natural consequence of the Akbarī taḥqīq attitude he adopts. On the other hand, in the current exegetical literature, this concept is sometimes referred to and a taḥqīq attitude or a muḥaqqīq of a mufassir can be discussed in terms of its application in any Qur'ānic exegesis. The first thing that catches the eye in this usage of taḥqīq is that it is used as an external appellation without taking the primary oral usage of this concept in classical works as a basis. In this study, it is emphasised that the use of this concept in classical works should be taken into consideration. In line with all these considerations, this study aims to set an example of how a research on taḥqīq attitude in tafsīr should be conducted. Moreover, this study implies that each extension of the taḥqīq attitude (such as the criticism of kalāmī ta'wīl) constitutes a research topic in its own right.

Giriş

Tahkik, müteahhirûn dönemi¹ İslâm bilimlerinin ilmî formasyonlarını ifade eden bir çatı kavramdır. Çatı kavram olması sebebiyle *tahkik* her ilmin kendi bağlamında anlamını kazanır ve söz konusu edildiği ilgili disiplinin bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda kullanılır. Özellikle kendine has bir bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna sahip olan tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi küllî disiplinler içerisinde veya etkisi altında kaleme alınan eserlerde *tahkik* kavramının muhtevası o ilim dalının rengini almaktadır. Dolayısıyla bu eserlerin anlaşılması hususunda ilgili bilim dalının ilim olma açısından mümeyyiz vasıfları dikkate alınmalıdır. Bu vasıflar da o ilmin konusu, meseleleri ve ilkeleridir (*mevzû*, *mesâil* ve *mebâdi*). İlimlik keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsir ilminde ise *tahkik* kavramının kullanımı farklılık arz etmektedir. Zira klasik tefsir eserleri genellikle müellifinin mezhebî ve meşrebî aidiyetlerinin -varsa- bir bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda sistemli bir şekilde Kur'ân tefsirinde uygulamaya dökülmesini ifade eder. Dolayısıyla Kur'ân tefsiri kaleme almaları bakımından ortak isimleri "müfessir" olsa da bu müellifler farklı ilmî arka planlara ve paradigmalara sahip alimlerdir. Bu da tek bir müfessir portresi altında idealize edilemeyecek bir müfessirler topluluğunu akademik çalışmalarda ele alıp araştırmanın ne denli zor olduğunu gösterir. Yine de gerek tez gerekse makale yahut kitap olsun güncel

1 İslam düşünce geleneği için kadim dönemden bu yana yaygın olarak yapılan ayırım *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımıdır. Bu ayırım farklı düşünce sistemlerinde farklı isimler ve tarihler için kullanılır. Nitekim *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımı Mu'tezile'de Ebû Ali el-Cübbâi, Mâtürîdiyye'de Ebu'l-Muin en-Neseî, Eş'arîyye'de Gazzâlî, Tasavvufta İbn Arabî veya Sadreddin Konevî, Dilbilimlerinde Abdülkâhîr el-Cürçânî veya Sekkâkî, mantıkta ise İbn Sînâ üzerinden yapılmaktadır. Fakat genel olarak *müteahhirûn* döneminin Gazzâlî ile başlatılıp Fahreddin er-Râzî ile zirvesine ulaştığı kabul görmektedir. Buna karşın farklı ve daha detaylı dönemlendirmeler de yapılmaktadır. bk. İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem I* (2022), 42-70. Bursevî de *Ta'lika*'da yer yer dönemlendirme meselesine değinir. Bu bağlamda o, *selef*, *halef*, *mütekaddimûn*, *müteahhirûn* gibi kavramları zikrederek bunları birbirinden net bir şekilde ayırt eden belirli bir başlangıç ve bitiş noktasının bulunmadığını, bu dönemlendirmelerin izafî olduğunu belirtir. Ayrıca her disiplin için farklı bir dönemlendirme yapılabileceği hususunu örnekendirme sadedinde Hanefî fıkhı açısından yapılan bir dönemlendirmeye değinir. Detaylar ve daha fazlası için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsîri'l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31, 29a-30a. İkili tasnifteki *müteahhirûn* dönemi için; *mezc*, *tahkik*, *tedâhül*, *telfik*, *telfiki tedâhül* gibi nitelemeler de kullanılmaktadır. İbn Haldûn bu dönemde kelâmın felsefleştüğünü, tasavvufun ise kelâm ve felsefeyle karıştığını söyler. bk. Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 894-896. Çok genel olan bu ikili tasnif gidişata dair fikir verse de kadim dönemde yapılması bakımından sonraki dönemleri tam olarak ihata ve ifade etmemektedir. Zira sonraki dönemlerde İslâm düşüncesi çok farklı evreler geçirmiştir. Nitekim ikili tasnifte *müteahhirûn* dönemine denk gelen uzun zaman dilimi konumuz açısından birbiriyle geçişlilikler gösteren farklı evreleri barındırır. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece işaret etmekle yetinirsek; özgünlük ve taklit-tahkik tartışmaları odağında *şerh* ve *hâşiye*ler dönemi, Türklerin İslâm bilim tarihindeki yerine ve kendilerine has bir düşünceye sahip olup olmadıklarına dair siyasi-ilmî gerilimleri de ihtiva eden tartışmaların konusu olarak *Osmanlı dönemi* bu bağlamda zikredilebilir. Farklı coğrafyalar, farklı ilim dalları ve literatürler üzerinden meseleye yaklaşıldığında İslâm düşüncesine yönelik dönemlendirmelerin çok daha çeşitlendiği görülür. Ayrıca bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011); İsmail Kara, "Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Dini Yayınlar Kongresi*, (2011), 61-86; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) XV/1* (2015), 9-31; Mesut Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşkoprîzâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 59-82.

tefsir yazını dahilinde zaman zaman bu kavrama atıflar yapılarak herhangi bir Kur'ân tefsirinde uygulanması bakımından bir *tahkik tavrı* yahut bir müfessirin *muhakkikliği* mevzubahis edilebilmektedir. *Tahkikin* bu şekildeki kullanımında ilk göze çarpan husus, bu kavramın klasik eserlerdeki birincil ağızdan kullanımının esas alınmaksızın dışarıdan bir yakıştırma tarzında kullanılıyor olmasıdır. Bu sorun fark edilmiş olsa gerek, bazı araştırmacılar konuyla ilgili müstakil yazılar kaleme almışlardır.² Doğrudan *tefsirde tahkik tavrını* mesele edinen bu çalışmalar, ilgili konunun müstakil bir çalışma alanı olduğunu vurgulamaları ve meselenin nasıl ele alınacağı hususuna dair teklif niteliğindeki detaylı uygulamalarıyla öncü ve müspet örneklik teşkil etmekteledir. Gelinek noktada, sistematik bir düşünce geleneğine mensup muhakkik bir müfessirin, *tahkik tavrı* çerçevesinde Kur'ân yorumculuğunda ne gibi bir faaliyet üstlendiği, bu müfessirin benimsediği bilgi yöntemi ve varlık tasavvurunun karakteristiğini yansıtacak nitelikteki spesifik çalışmalarla ortaya çıkarılmayı beklemektedir.³ Bu çalışmalarda söz konusu edilecek müfessirlerin bilgi ve varlık anlayışları, doğrudan tahkik ve kavram kümesinin anlamı zeminini teşkil ettiğinden dolayı bilhassa önem arz etmektedir.

Tefsirde bir *tahkik tavrı* veya bir müfessirin *muhakkikliği* araştırma konusu edilecekse klasik dönemdeki telakkiye uygun olarak bu çalışma *tahkik* kavramının yönetime dair çağrışım ve içerimleri göz önüne alınıp belli bir bilgi ve varlık anlayışı dahilinde yürütülmelidir. Dolayısıyla araştırmaya konu olacak müfessirin mezhebî ve meşrebî aidiyetleri bu araştırmada göz önünde tutulmalıdır. Zira ilmi üslup ve yöntem bakımından tefsir diğer ilim dallarına karşın önemli bir farklılığa sahiptir. Müfessirler tefsir eserlerinde genelde başka ilim dallarının ilkelerini hazır olarak alıp kullandığından bu ilkeleri tekrardan tartışma ve üretme yoluna gitmezler. Tefsir eserlerini diğer disiplinlerin etkisine açan bu yaklaşım en temelde İbn Sînâ'nın ilimler hiyerarşisinde küllî ilimlerin cüzî ilimlerin ilkelerini belirlediği

2 Örnek çalışmalar için bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İlsürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, (2019), 331-355; Enes Büyüç, "İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746.

3 Tefsir yazını çerçevesinde bu gayeye en çok yaklaşan çalışma kanaatimize göre *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği* isimli araştırmadır. bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu : İmam Gazzâlî örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2017). Konusunda muteber bir çalışma olan bu araştırmadan bazı temel hususlar özetinde ayrılmaktayız. Öncelikle biz meseleyi *tahkik* ve onun kavram ağı çerçevesinde ele almayı hedeflemekteyiz. Bunun gerekçesi ise gelenekteki merkezi konuları gereği söz konusu kavram ağının çalışmanın mihrini oluşturması gerektiği şeklindeki düşüncemizdir. Diğer bir husus ise dönemlendirme meselesiyle ilgilidir. Zira Gazzâlî kelâmın felsefe ile hesaplaşmasının göbeğindeki isimdir. Henüz bitmemiş bir süreç olması dönemin düşünürlerini birer geçiş dönemi düşünürü kılmaktadır. Nitekim çeşitli dönüşümler geçirdiği ilmi ve manevî hayatıyla Gazzâlî vahdet-i vücûd düşüncesini hazırlayan yahut müjdeleyen bir isim olarak görülmekte ve İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Ekberî düşünürlerce saygıyla anılıp kendisine yer yer atıf yapılmaktadır. Buna karşın her ne kadar o, hakikat taliplerini dört kısımda inceleyip neticede kesin bilgiye ulaştırılan yöntemin sülflerini müşâhede ve kalbi arındırmaya dayanan yöntemleri olduğunu kabul etse de sistematik ve tahkiki bir tasavvuf anlayışını tam olarak temsil etmemektedir. Gazzâlî'nin bu durumu Şeyh Bedreddin Simâvî tarafından eserlerinin tahkik-taklit arası bir diğer ifadeyle geçiş dönemi eserleri şeklinde görülmesine sebep olmuştur. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 58.

şeklindeki kabule dayanır.⁴ Bu yaklaşımın tefsirdeki yansımalarının teknik ifadesi Fenârî'de görülür. Zira o, tefsiri müstakil bir usul ve yeterli nicelikte küllî kaidelere sahip görmemektedir. Ona göre tefsir ancak diğer ilimlerden istifade ve istimdât ile edildiği usul ve kaidelerle ilim olma vasfına erişir.⁵ *İstimdâtçı tefsir telakkisi* denilebilecek bu yaklaşım tefsir usulü eserlerinde *müfessirin bilmesi gereken ilimler* tarzındaki başlıklar altında yapılan vurguyla da paraleldir.⁶ Başka ilim dallarında üretilen ilkelerin tefsirde tekrardan tartışma ve üretme yoluna gidilmeksizin sadece sonuçları bakımından kullanılması şeklindeki bu tutum -yazılan tefsir eseri her ne kadar mufassal ve hacimli olursa olsun- tefsirde veciz bir üslubu beraberinde getirir. Bu da en neticede hepsi birer öncül olan başka ilkelerden üretilen bu ilkelerin genelde dayandıkları nazarî arka planların göz ardı edilmesine yol açar. Bu yaklaşımın nispeten kırıldığı eserler ise şerh, hâşiye ve ta'lika tarzı tefsirlerdir. Bu tarz eserlerde söz konusu nazarî arka planlara dair nispeten daha fazla veri bulunur. Fakat yine de tefsir ilmine has ilimlik keyfiyeti sebebiyle bahsi geçen veciz üslubun bu tarz eserlerde de devam ettiği görülür.

Aynı yaklaşım tarzını takip eden Bursevî de bu istimdâtçı tefsir telakkisi doğrultusunda tefsirde vahdet-i vücûd düşüncesinin tahkik tavrını esas alarak nas yorumculuğu yapmaktadır. Bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu çalışmada vahdet-i vücûd düşüncesine mensup Ekberî meşrepli bir müfessir olan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Envârü't-Tenzil*'in mukaddime ve Fâtiha suresi üzerine kaleme aldığı *Ta'lika 'alâ evâli Tefsiri'l-Beyzâvi* isimli eserinde te'vil meselesine nasıl yaklaştığı incelenecektir. Ekberî düşünürlerin te'vil meselesine yaklaşımı aslında vahdet-i vücûd düşüncesinde "*tahkik kaideleri*" denilen metafizik ilkelere dayanmaktadır. Bu sebeple müteahhir dönem İslâm bilimlerinin *tahkik* ideali bağlamında vahdet-i vücûd düşüncesini diğer düşünce sistemlerinden ayırıştıran *Ekberî tahkik kaideleri* gündeme gelmektedir. Bunlar içerisinden vahdet-i vücûd düşüncesinin te'vil anlayışını belirleyen kaideler ele alınıp konunun arka planı betimlenecektir. Zira söz konusu kaideler, kelâmî te'vil ve tenzihin eleştirisi, tasavvufî teşbih anlayışının varlık zemini ve teşbih ile tenzihin cemedilme ideali gibi hususları içermesi sebebiyle Ekberî düşüncesinin nas yorumculuğunu özetlemektedir. Ardından Bursevî'nin dilinden konunun nazarî yönü özetlenip daha sonra *Ta'lika*'da uygulanan kelâmî te'vil eleştirisi örneklerine yer verilecektir.

4 İbn Sinâ "*ilk felsefe*"nin diğer ilimlerin ilkelerini düzenleyerek temellendirdiğini düşünür. Metafizikğin (*ilm-i ilâhî*) çeşitli kısımlara ayrıldığını bu kısımlardan bazılarında tikel ilimlerin ilkelerinin incelendiğini ifade eder. Zira ona göre daha özel/alt bir ilmin ilkeleri daha üst/yüce bir ilmin meseleleridir. Bu sebeple tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkeleri metafizikte açıklanır. Metafizik dahilinde yürütülen bu inceleme süreci özel/alt ilimlerin konusunun ortaya çıktığı anda sona erer ve inceleme söz konusu özel ilim dahilinde sürdürülür. Kısacası metafizik diğer ilimlerin ilkelerini inceleyip açıklar. Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Ali İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 6, 24-26.

5 Şemseddin Muhammed b Hamza Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân: Tefsiri'l-Fâtiha* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 5; M. Taha Boyalîk, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 76.

6 Örnek olarak bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1394), 4/213.

1. Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri

"Bir meselenin deliliyle ispat edilmesi"⁷ şeklinde tanımlanan *tahkik*, yöntem ile sonuç arasındaki ilişkiyi tesis etme çalışmasıdır.⁸ -*Hak* kökünden türemesinin de ima ettiği üzere- *tahkik*, hakikat arayışında muhtelif yöntemlerin çalışma prensiplerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu anlamıyla *tahkik* disiplinler üstü ortak bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramın disiplinler üstü olması kullanımı açısından dır. Dolayısıyla hakikatin bilgisine erişme gayesinde ve iddiasında olan farklı ilimlerin muhtelif yöntemleri doğrultusunda *tahkik* ve onun kavram ağının kullanıldığı görülür. Bu, söz konusu kavramların kullanıldığı disiplin açısından bir tutarlılık ve *nefsü'l-emre* mutabakat iddiası anlamına gelmektedir. Bu sebeple yöntem ile sonuç ilişkisine odaklanıp tutarlılık ve mutabakat soruşturması yapmak anlamındaki *tahkik*, ilgili bilimin yöntemine bağlı kalmayı gerektirmektedir. Örneğin söz konusu tasavvuf ilmi olduğunda *tahkik* faaliyetinin esas alacağı yöntem *mücâhede*, *müşâhede* ve *keşf* gibi tasavvufî yöntemler olmaktadır.⁹

*Tahkik*in sözü edilen manada kullanımı daha ziyade müteahhirün dönemiyle birlikte yaygınlaşmıştır. Bu durum kurucu bir metafizik disipline dönüşümü bağlamında tasavvufun tarihî serencamında gözlemlenebilmektedir. Nitekim Demirli'nin de belirttiği üzere erken dönem sûfilerinde *işaret* kavramı hâkim fıkıh ve kelâm düşüncesinin tepkisini çekmeyecek *bağlayıcı olmayan ikincil tasavvufî yorumları* ifade eden nispeten iddiasız bir isimlendirmeydi. Bu sebeple tasavvuf fikhin gölgesinde olacağını garanti edercesine *fikh-ı bâtin* şeklinde nitelenmekteydi. Fakat müteahhir dönem tasavvuf literatüründe *işaret*, yerini *tahkik* kavramına bırakmıştır. Bu dönemde sûfiler için *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etmek ve tam olarak öğrenmek anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *tahkik* müteahhir dönem sûfilerinin bilgi anlayışına *taklîd* ise kelâm-fıkıh alimlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapan terimlerdir. Gerek Kur'ân'ın tefsiri ve te'vili gerekse de bir rüyanın tabiri olsun her şeyin yorumlanması bu yöntem dahilinde telakki edilmektedir.¹⁰

7 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), "taḥkîk", 53; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dehrûc, ed. Refik el-Acem (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), "taḥkîk", 1/392.

8 Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik", *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi III* (2022), 820.

9 Nitekim müteahhir dönemin muhakkik sûfilerine göre gayba dair hususlarda bilgi sahibi olmak, duyu ve fikir kayıtlarından kurtulup ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini müşâhede etmekle mümkündür. Yoksa öncüller düzenleyip şüpheler serdederek bu hususlarda bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Nitekim "*Allah'tan korkun O size öğretir*" buyrulmaktadır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 11.

10 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi" 40 (2013), 121-142; Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'ün-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazretî'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, (2018), 530.

Tasavvuf ilminin dönüşümüne paralel olarak anlama ve yorumlama faaliyetlerindeki sûfi iddiaları taşıyan kavramların bu dönüşümü bir hayli dikkat çekicidir. Zira müstakil ve kurucu bir ilim olarak metafiziğe evrilme sürecinde tasavvuf, kendi bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda *hakikat* iddiasında daha ısrarcı bir tavra sahip olurken bu iddiasını *tahkik* ve onun kavram ağı ile ifade etmiştir. Sözelimi *tahkik* ile bağlantılı olan *hak*, *hakikat*, *muhakkikûn*¹¹, *muhakkik sûfiler*, *tahakkuk*, *ehl-i hak*, *mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* vb. kullanımlar müteahhir dönem tasavvuf dilinin başat kavramlarıdır. Nitekim ilgili çalışmalarda da vurgulandığı üzere kelâm ve felsefede yaşanan *memzûc* dönemin bir benzeri İbnü'l-Arabî sonrası müteahhir dönem tasavvufunda yaşanmıştır.¹² Bu yeni dönemde tasavvuf, kelâm ve felsefeye yaklaşarak nazarî bir tarza evrilmiş, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf için de ilim olmanın gerekleri hususundaki tartışmalar olgunlaşıp sonuçlarını vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği bu dönemin yeni tasavvuf anlayışı onun evlatlığı ve öğrencisi olan Sadrüddin Konevî'nin eserleriyle sistemsel ifadesine kavuşmuştur.

Bu bağlamda Konevî tasavvuf ilmi için *müşâhede* ve *'iyânı hakikate ulaştırın yetkin bir yöntem* olarak savunmuş, bir ilim olarak tesis edilen bu yeni dönem tasavvufunun kaidelerini derli toplu bir şekilde ifade etmiştir.¹³ "Tahkik kaideleri" denilen bu ilkeler tıpkı felsefede mantığın, dilbilimlerinde nahvin, şiirde aruzun işlevine benzer şekilde tasavvufî bilgiler ve sûfilerin görüşleri için bir miyar ve ölçü arayışını ifade etmekteydi. Mevzû, mesâil ve mebâdisi tespit edilen bu ilme artık metafizik (*ilm-i ilâhî*) denilmekteydi. *Marifetullah*, *ilm-i hakâik*, *tahkik* ve *ilm-i tahkik* gibi isimlendirmeler de bu ilim için kullanılan başlıca adlandırmalardan. Nitekim Konevî bu ilmin mensuplarına *muhakkikler* demektedir. Ona göre *muhakkikler* metafiziğin mensuplarıdır.¹⁴ Metafiziğin bir diğer ismini *tahkik ilmi* şeklinde ifade etmesi ve *tahkik kaidelerinden* bahsetmesi, onun *tahkik* terimini kullanımında *doğru bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığını* göstermektedir. Bu bakımdan *tahkik*, *kendinde gerçekliğe* atf yapan bir terimdir ve dolayısıyla Konevî için eşyanın kendinde bulunduğu durumdaki bilgisine yani *nefsü'l-emre* muttali olmak hedefini ifade etmektedir.¹⁵

11 Konevî'ye göre "muhakkik" ile başkaları arasındaki fark, muhakkikin eşyayı kesin bir bilgiyle bilmesi ve başkalarının aksine bunun ispatına muttali olmasıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri: İ'câzû'l-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 106.

12 Detaylar için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 894-896; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 61; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 59-60.

13 Konevî, bu konuya hasrettiği *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinde metafiziğin ana ilkelerinden bahsetmektedir. Her biri pek çok delile ve tartışmaya dayanan onlarca delili özetleyerek 'sahih akıl, sarîh keşif ve selim fitrat' tarafından kabul edilmiş bu ilkeleri on kaide olarak sıralar. bk. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 14, 22-27.

14 Bu niteleme tasavvufun metafizik bir ilme evrildiği müteahhir dönemde hakikat iddialarına paralel olarak sûfiler için kullanılmıştır. Fakat *-tahkik* kavramının en genel kullanımına binaen- *muhakkik* nitelemesinin tasavvufa özgü olmadığı hatta bizzat Konevî tarafından sûfiler dışında bazı hikmet (felsefe) ehli filozoflar için de kullanıldığı göz önünde tutulmalıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar: el-Müraselât* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 199.

15 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Alfa Basım Yayımları, 2017), 146, 148; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 27, 62-64, 83-84, 109. Tahkik kaideleri hususunda ayrıca bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 326-265.

2. Tahkik Kaideleri Işığında Ekberî Varlık ve Bilgi Telakkisi

Tahkik kaideleri vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışının özeti niteliğindedir. Bu on kaidenin bazıları tenzih ve teşbih hususlarıyla dolayısıyla da te'vîlle irtibatlı olup bu ekolün nas yorumculuğunun genel karakteristiğini özetler mahiyettedir. Bu kısımda söz konusu kaidelerle ilişkili olarak teşbih ve te'vilin varlık ve bilgi zeminleri ele alınacaktır.

2.1. Teşbihin Varlık Zemini: Ekberî Ontoloji

Ekberî düşüncenin varlık tasavvuruna işaret eden şu iki kaide tanrı alem benzerliği hususunda sûfîleri kelâmçıların tenzihî yaklaşımından ayırtmaktadır:

- “Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremez.”
- “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez.”

Konevî bu kaideleri yaratma açısından tanrı-alem ilişkisini açıklamak üzere zikretmektedir. Konumuz bakımından bu *tahkik kaidelerinin* ehemmiyeti ise yaratılan ile yaratılan arasında tam manasıyla ayniyet olmasa da bir benzerliğin (*teşbih*) olduğu kabulünü ifade etmeleridir. Bu husus sûfî düşüncenin varlık tasavvurundaki en temel kabullerden birisidir. Konevî ilk kaidedeki hususun “*muhakkiklerin bildiği özel bir vecih itibarıyla*” olduğunu belirtmekte ve bu kaideyi zikretmesine sebep olan temel nazarî kaygıyı şöyle açıklamaktadır: “*Bir şey kendisinden farklı ve zıt bir şeyi meydana getirmişse, bunun sebebi o şeyin zatının dışında (harici) bir veya daha fazla şarttır. [Dolayısıyla] o zıt şey söz konusu şartlara ve bu şartların birleşmesinden oluşan duruma göre meydana gelir.*” Diğer kaidenin gerekçesi ise mantıkî bir itiraza dayanmaktadır. Zira herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şeyin yani o şeyin aynısının tekrar meydana gelmesi bir totolojidir (*taḥṣīlu'l-ḥâşil*) ki bu da muhal kabul edilir.¹⁶

Ekberî düşüncede tenzih ve teşbihin ne anlam ifade ettiği bu düşüncenin varlık anlayışından bağımsız olarak anlaşılammamaktadır. Nitekim Ekberî düşüncenin varlık anlayışı *vahdet-i vücûd* (*varlığın birliği/varlıkta birlik*) kavramıyla ifade edilmekte; tanrı, alem ve insan ilişkileri bu temel kabul doğrultusunda açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu düşüncede varlık, gerçekte herhangi bir çokluğa dayanmamaktadır. Zira çokluğun zatlardan değil suretlerden kaynaklandığı düşünülür. Çokluğu dikkate alan kimsenin teşbihe düşmesi kaçınılmazdır. Diğer yandan varlığı *birlik* olarak telakki eden kimse tenzih tarafında bulunur. Dolayısıyla varlığın zâhir ve sûrî yönü olan çokluk *teşbihe* denk gelmekteyken, bâtin ve zâtî yönü olan birlik *tenzihe* denk gelmektedir.¹⁷

16 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 22.

17 Ebû Zeyd Nasr Hâmid, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin yorum felsefesi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 394.

Sûfilerin hadislerden hareketle sıklıkla vurguladığı *insanın ilâhî sûret üzere yaratılması* anlamındaki teşbihin kelâmcıların gündemindeki teşbihten farklı olduğu hatırdta tutulmalıdır. Zira kelâmcıların karşı olduğu teşbih Allah'ın yaratılmışlara benzemesini ifade eden antropomorfik bir benzerliktir. Hâlbuki sûfilerin varlık anlayışlarını bina ettikleri teşbihte Allah aleme değil, alem Allah'a benzemektedir. Yani benzerlik ontolojik hiyerarşide Allah'ın evveliyetine dayanmaktadır.¹⁸ Allah'ın evveliyetini dikkate alan bir teşbih telakkisine sahip olan sûfî düşünce, alemlî ilâhî isimlerin tecelliğâhından ibaret görür. Dolayısıyla ilâhî isim ve nitelikler; tanrı açısından asıl/hakikat, yaratılmışlar açısından fer/mecâz olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî bu hususa dikkat çekmektedir:

*"Hakkın kendisini nitelediği nitelikler, bize göre, gerçekte (Allah'a ait) nitelikler ve bunlar sadece O'na yakışabilir. Bu nitelikler şekilci bilginlerin zannına göre teşbih ayetleri ve teşbih bildiren rivayetlerdir. Onlara göre Hakkın kendini böyle nitelemesi, Allah'ın kullarına dönük bir tenezzülü ve lütfudur. Bize göre bu nitelikler, kulda tıpkı Allah'ın diğer isimlerinden ahlaklanışında olduğu gibi, ödünç (müste'âr) olarak bulunur. [...] Allah kendisini yaratıkların (özellikleriyle) nitelemez. Bu ise, söz konusu niteliklerin asıl bakımından Allah'a ait olduğunu gösterir. (Hakkın suretine göre yaratılmış) İlahî kulda ise her yönden 'suret üzerinde yaratılmış olmak' nedeniyle bu nitelikler ortaya çıkar. Arifler bunu bilmiş ve her şeyin Allah'a döndüğünü görmüşlerdir."*¹⁹

2.2. Te'vilin Bilgi Zeminini: Ekberî Epistemoloji

Gerideki iki *tahkik* kaidesi sûfilerin kabul ettiği tarzdaki *teşbih* olgusunun ontolojik zeminini ifade etmekteydi. Tanrı ile alem arasında bir benzerlikten yola çıkan Ekberî anlayış bilginin imkanını da bu varlık tasavvuru üzerine bina etmektedir. Bu husus onuncu *tahkik* kaidesinde ifadesini bulmuştur. Bu kaide tefsir açısından önemlidir. Zira nas yorumculuğu hususunda ekberî düşüncenin temel yaklaşımını özetlemektedir:

"Keşif ve müşâhedeyle idrak edilmiş kesin bilgi kaidelerinden (kavaidi't-tahkik) birisi de şudur [...]: Cihetlerin kuşatamadığı ve bütün mekânlarda zuhur edebilen herhangi bir şey kendisiyle zuhur etmiş, zuhuru ârızı veya kendi dışından bir şarta ya da şartlara bağlı olmuş, sonra bu zuhur kendi zatından kaynaklanmayan bir sıfatın veya çeşitli sıfatların ona izafe edilmesini gerektirmişse, söz konusu sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkâr edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için sabit veya aynı şartlarla ondan nefyedilirler. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlik özelliğindedir. Bu özelliklerin tamlık vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzehlîği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemâlinin ihatasının ve genişliğinin üstünlüğüdür."

¹⁸ Nasr Hâmid, *Sufi hermenötik*, 404.

¹⁹ Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 3/337; Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2007), 7/334.

Böyle bir özellikle nitelenirken de kendisiyle nitelenmiş başka birisiyle kıyaslanamaz. Bu kıyaslama ne 'kötü' diye ifade edilen sıfatların bir kısmında veya hepsinde, nispi bir kötülük ne de övgüde olabilir. Bu vasıflar ve onların bu zata nispet edilmesindeki durum başkalarına nispet edilışinden farklıdır. Bu izafet için gereken şartlar mukayese edilecek kimsede bulunmaz. Bu durum ister Hak gibi varlığı kendisine bağlı olanda ister melekî ruhlar ile öteki ruh sahibi zatlar gibi başkasıyla var olanlarda olsun mekânsızlarda yaygındır. **Bu öyle bir kaidedir ki onu bilip sırrına eren insan, za-yıf akıllara göre teşbih vehmi veren ayet ve rivayetlerin sırrını öğrenir, bunlardan kastedilen manayı anlar, te'vil ve teşbih çıkmazına düşmekten kurtulur. Bu kaideyi öğrenen insan hakkıyla tenzih etmekle birlikte gerçeği zikredilen tarzda müşâhede eder...**²⁰

Ekberî meşrepli muhakkik sûfilerin te'vile yaklaşımı bu kaideye dayanmaktadır. Bu kaide Allah ve O'nunla aynı sıfatla muttasıf diğer varlıkları varlık durumlarını dikkate alıp kategorik olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla bu kaideye göre iki farklı varlık düzlemi arasında bir kıyasa gidilmemesi gerekir. Söz konusu tahkik kaidesi, teşbih vehmi veren nasları teşbihe düşmeksizin ve te'vile gitmeksizin anlamak ve anlamlandırmayı öngörmektedir. Zira te'vil, antropomorfik anlamdaki teşbih vehminden ileri gelmektedir. Bu teşbih endişesi ortadan kalktığı takdirde te'vile de gerek kalmamaktadır. Ekberî düşünceye göre 'hakkıyla tenzih' ancak hakikatin müşâhede edilmesini hedefleyen bu kaideyle mümkündür. Dolayısıyla nasların anlaşılmasında tasavvufî bilgi yöntemi (hakikatin müşâhedesini) devreye girmektedir.

Bu kaideye dikkat çeken bir diğer husus ise ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki nefiy ve ispat ikilemi önerisidir. İlk bakışta paradoksal bir yaklaşım gibi görünen bu konu ilerleyen satırlarda ele alınacak olan tenzih ve teşbihin cemedilme ideali meselesiyle ilişkilidir. Bu sebeple bu hususu o kısma bırakıyoruz.

2.3. Ekberî Bilgi Anlayışı Doğrultusunda Kelâmî Te'vil Eleştirileri

İbnü'l-Arabî, kelâmcıların uyguladıkları te'vil tarzına dair önemli değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre tenzih birtakım dereceleri vardır. Kelâmcıların te'vili ise aslında tam manasıyla tavizsiz bir tenzihi ifade etmekten bir hayli uzaktır. Zira onların tenzihinde "teşbih" bulunmaktadır. Söz gelimi onlar istivâyı te'vil ederken cisimsel bir istivâdan kaçarken otorite manasında başka bir istivâyâ geçerler. Fakat en nihayetinde bu da daha büyük ve kapsamlı bir mekâna yahut mülke sahip olmak demektir. Nitekim kelâmî te'vil tarzını takip edenler şairin şu sözüyle yorumlarını delillendirmektedirler:

*Bişr zapt eyleyip (istivâ) aldı Irâk'ı,
Ne kılıç kullandı, ne de akıttı tek damla kanı.*

²⁰ Konevi, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 26.

İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesine göre bu te'vil tarzını uygulayanlar *istivâ* fiilini gerçekleştireni "bir yere cismiyle yerleşen/oturan bir insan" şeklinde anlamayı reddedip, "otoritesi ve gücüyle oraya hâkim olan bir kral" şeklinde anlamayı teklif etmektedirler. Fakat bu te'vilde de yaratılmışlık ve mekânsallık problemleri giderilmiş değildir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî bu te'vil tarzını takip edenlerin tanrıyı sıradan bir yaratılmışa benzetmekten vazgeçip -daha üstün de olsa sonuçta yine bir başka yaratılmışa benzettiklerini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu kimseler tenzihlerinde teşbihi sürdürmektedirler.²¹

Ekberî düşüncede tenzih aklın, teşbih de hayalin çalışma prensibine karşılık gelmektedir. Muhakkik sûfiler aklın çalışma prensibini ifade eden tenzihin olumsuzlayıcı (selbî) bir hüküm olduğunu ve bu hükmün bilgi ifade etmediğini belirtmektedir.²² Yani tenzihî yaklaşım her ne kadar "*tanrı A değildir.*" şeklinde selbî önermeler kursa da bunlar tanrı hakkında gerçek manada bir bilgi ifade etmemektedir. Konevî aklın çalışma prensibi olan tenzihin bilgi ifade etmediğini belirtmekle kalmayıp tenzih lehine yapılan te'villeri de sert bir şekilde eleştirmektedir:

*"Hak'tan -Hak ile değil de- (kendi akıyla) bahseden ve her çeşit teşbihi O'ndan nefyedip Hakk'ı meşrep ve anlayışına hasreden kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Öyle bir kişi her zıddı zıtlığının kendisinde hatta onun aynı olarak Hak vasıtasıyla görünceye kadar cahildir. Bununla beraber her zıddın hakikatiyle kendisini ayırt eder. [O'nun] birliği çokluğunun, basitliği terkinin, zuhuru batın olmasının, ahir olması evvel olmasının aynıdır. Birlik ve varlık kavramlarına sığmaz. Hiçbir şahit kendisini kuşatamaz, görülen hiçbir şeyde zapt edilemez. Dediği gibi olmak O'na aittir; sınırlılık ve mutlaklıkta sınırlanmadan dilediği üzere zuhur eder."*²³

Konuyu toparlamak gerekirse kelâmcıların Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini ifade eden antropomorfik teşbih algısının tersine Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru, yaratılmışların Allah'a benzerliği anlamındaki ilâhî önceliğe dayanan teşbihi esas almaktadır. Ayrıca "*sûfiler, aklı eleştirirken onun ancak "tenzih" yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiğini dile getirmişlerdir. Tenzih ise Tanrı'yı sadece mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Hâlbuki sûfilerin tasavvurundaki Tanrı, bilinmek isteyen, kendisini tanıtan, yaratıklarıyla daima ilişki içinde olan, peygamber gönderen bir Tanrı'dır.*"²⁴ Dolayısıyla onlar kelâm ve fıkhıdaki hâkim te'vil tarzını benimsemeyip sert bir şekilde eleştirmektedirler. Bu noktada sorulacak soru kelâmî yorum yöntemini benimsemeyen Ekberî düşüncenin bunun yerine nasıl bir yorum yöntemi teklif ettiğidir. Aslında te'vilin bilgi zemini konusunda atfı yapılan son tahkik kaidesi buna dair birtakım işaretleri içermektedir. *Tenzih*

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/443; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 5/288-289.

22 Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftâhu'l-gayb)*, 33; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 37; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 103.

23 Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (Miftâhu'l-gayb)*, 32.

24 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*. (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 158.

ve *teşbihin cemi* denilen bu konuya Ekberî düşüncedeki önemine binaen müstakil olarak değinmek gerekmektedir.

2.4. Tenzih ve Teşbihin Cemedilme İdeali

Mutlak tenzih lehinde çalışan akıl, Allah'ı insan ve aleme benzer olmaktan tenzih etmektedir. Buna karşın Ekberî düşüncede tenzih ve teşbih, nasların her ikisini de içermesi sebebiyle hakikatin iki yönü olarak addedilmektedir. Sûfî yaklaşım hakikatin her iki yönünü de '*tahkik*' eden bir bilgi tarzını takip etmekte ve şeriâtın cemettiği teşbih ve tenzih ikilisini ayırmamaktadır.²⁵ Bu sebeple tenzih ve teşbihin bir ikilem olarak görülmesi Ekberî düşünce açısından sorunludur. Sözelimi "*O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur, O semî'dir basîrdir*"²⁶ ayetinde hem tenzih hem de teşbih unsurları bir araya gelmiştir. İbnü'l-Arabî O'nun benzeri hiçbir şey olmamasını, zaten *O'ndan başka herhangi bir şeyin olmamasıyla* gerekçelendirirken vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ mevcûde illallah* prensibinden hareketle aye-ti anlamaktadır.²⁷

Tenzih ve teşbihin cemedilmesi, *tahkik kaideleri* kapsamında öngörülen bir yorum idealini ifade etmektedir. Nitekim te'vilin bilgi zeminini ele alırken geride değinilen tahkik kaidesi, aynı zamanda tenzih ve teşbihin cemedilmesini salık veren bir vurgu içermekteydi. Söz konusu kaidenin bu hususa işaret eden ilgili kısmı şu şekildedir:

"...söz konusu sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkâr edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için sabit veya aynı şartlarla ondan nefyedilirler. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlik özelliğidir. Bu özelliklerin tamlik vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzehliği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemâlinin ihatasının ve genişliğinin üstünlüğüdür."²⁸

Tanrı hakkında hem teşbih hem de tenzih hükümlerin geçerli olması ilk bakışta bir paradoks ifade etmektedir. Fakat tenzih ve teşbihin varlık zemini dikkate alınarak meseleye yaklaşıldığında bu paradoks vehmi ortadan kalkmaktadır: "*Esasında tanrı mutlaklığı itibariyle tenzih hükümlerini kabul ederken, taayyün etmesi itibariyle teşbih hükümlerini kabul eder. Dolayısıyla tanrı bir yönüyle taayyün etmiş olsa bile başka bir yönüyle müteal ve mutlak kalmaktadır.*"²⁹

Aklın çalışma prensibini ifade eden tenzihin olumsuzlayıcı (*selbî*) bir hükümden ibaret olması sebebiyle muhakkik sûfiler nezdinde bilgi ifade etmedi-

25 Nasr Hâmid, *Sufi hermenötik*, 400.

26 Şûrâ 42/12.

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 4/434; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 10/250-251.

28 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, 26.

29 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 353.

ği geride belirtilmişti. Bu noktada naslarda varit olan tenzihî ifadeler ile Ekberî düşüncede öngörülen *cem'* faaliyeti dahilindeki tenzihin, aklın tenzihinden ne gibi bir farka sahip olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda Konevî tenzihî aklî, şerî ve keşfî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Aklî tenzih selbî sıfatlarla Hakk'ın başka şeylerden ayırt edilmesidir. Şerî tenzih ise Hak ile halkın sübûtî sıfatlarda ortaklığının tespitinden sonra bu eşitlik ve benzerliğin ortadan kaldırılmasını ifade eden ayetlerdir. "O rızık verenlerin en hayırlısıdır."³⁰, "O, merhametlilerin en merhametlisidir."³¹ vb. ayetlerde olduğu gibi. Keşf ehlinin tenzihî ise Hakk'ın [tenzih ve teşbihini birleştirmek manasındaki] câmiliğini ispat edip hükümleri birbirinden ayırt etmektedir.³² Dolayısıyla muhakkik sûflerin nas yorumculuğunda esas aldıkları yöntem, *tenzih ve teşbihin cemedilmesi* idealidir. Bu, hakikatin iki veçhesini ifade eden teşbih ve tenzihten herhangi birini diğeri lehine yok saymamak anlamına gelir.

3. Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi

Bursevî hem *Evâil Ta'likası*'nda hem diğer eserlerinde te'vil meselesine sıkça değinmektedir. Dolayısıyla Bursevî külliyyatında Ekberî te'vil eleştirisinin teori ve pratiğine dair oldukça fazla veri bulunmaktadır. Bu bölümde bu veriler ele alınacaktır.

3.1. Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisinin Teorik Boyutu

Bursevî'nin te'vil eleştirisinin arka planında Ekberî düşünceden tevarüs ettiği *tahkik kaideleri* bulunmaktadır. Nitekim o, birçok vesileyle bu ilkelere atıf yapmakta,³³ nazarî arka planından beslendiği bu yaklaşım tarzını özellikle nas yorumculuğu faaliyeti kapsamında kullanarak tefsir için işlevsel kılmaktadır.

Bursevî'ye göre Hakk (c.c.) ilâhî kitaplarda ve resullerin anlatılarında vasfedilmiştir. Bu konuda kula gereken, mabudunu bu doğrultuda tasavvur etmesidir. Nazarî aklın anlayışında (fehm) kusur ve teşbih vehmi vardır. Üstelik aralarında bir ortaklık/benzerlik olmamasına rağmen nazarî aklın Hakk'ı halka kıyas etmesi de kişiyi [hakikatten] uzaklaştırır. Bu sebeple ilâhî vasıflar murâd-ı ilâhî doğrultusundaki yüce manalara hamledilmelidir.³⁴ Kelâmullâh olduğuna iman ettiği Kur'ân karşısında müminin tutumu muhkemiyle amel etmek, müteşâbihini ise te'vile

30 Hac 22/58, Mü'minûn 23/72, Sebe' 14/39, Cuma 62/11.

31 Yûsuf 12/64, Yûsuf 12/92.

32 Konevî, *Vahdet-i vücud ve esasları*, 73.

33 Bursevî, bazen "Tahkik kaideleri" (*kavâidü't-tahkik*) terkinibi kullanarak bazen de doğrudan kaidenin içeriğine değinerek Konevî'nin *Fâtiha suresi tefsiri*'ne atıflar yapmaktadır. Örnek olarak bk. Bursevî, *Ta'lika*, 134b, 92b. Karşılaştırmak için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri: İcâzül-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*, 234, 284.

34 İsmâil Hakkî Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 203.

başvurmaksızın teslim³⁵ etmekten ibarettir. Zira hakiki anlamını kabul etmek yerine ayet ve hadisleri te'vil etmek akıl ve idrak noksanlığından ileri gelmektedir ve bu şekilci alimlerin (*rusûm ehli*) yöntemidir. Bu sebeple naslarda haber verilen sözgelimi cansız varlıkların konuşma ve tesbih etmeleri gibi hususlar söz konusu olduğunda eşyânın tümü mükâşifler nezdinde hayat ve ilim sıfatlarıyla muttasıf kabul edilir. Aklî te'vil ise onlar için hatadır (galat). Bu gibi hususlarda söz konusu meseleyi *Hakikat erbabı'na* (muhakkikler) havale etmek gerekir. Noksan nazarın neticesi olan te'vile kaçmadan te'vilâta müteallik mevzuların detayları metafizikte (ilm-i ilâhî/ilm-i tahkik) ele alınmalıdır. Ayrıca kalbin mutmain olmadığı yerde te'vil bir anlam ifade etmez. Zira her kıyasa ve zannî delile iltifat edilmez. Aksine katî delil ve kalbin mutmain olması gerekir.³⁶ Nitekim o, bu doğrultuda “عَدُّ مَا يَرِيكَ” (Sana şüphe getirip ıztırâba düşüren nesneyi terk eyleyip kalbine yakîn ve temkîn getiren nesne ile amel eyle)³⁷ ve “اسْتَفْتِ قَلْبَكَ” (Kalbin sana bi-tarîkı'î-yakîn verdiği fetvâ ile amel eyle)³⁸ hadislerini delil getirmektedir.

Bursevî, naslarda kul ve Hakk (c.c.) için ortak kullanılan sıfatları anlama ve anlamlandırma hususunda iki temel yöntemden bahseder. *Şeriat ehli* dediği kesime nispet ettiği ilk yönetime göre bu kimseler tenzihteki hassasiyetleri sebebiyle bu tür ilâhî sıfatları te'vil ederler. Dolayısıyla “mebâdi” ile değil “netâic” ile amel ederler. *Hakikat ehli* dediği kesim ise bu sıfatları te'vile gitmeksizin Hakk'a nispet eder. Fakat onlar bu sıfatları halkın bildiği manalarla değil Hakk'ın ilminde olduğu tarzda nispet ederler. Zira halkın bildiği tarzda Hakk'a nispet etmek teşbih ve teccîme sebep olurken te'vile gitme durumunda da hata ihtimali ortaya çıkar.³⁹

Bursevî'nin kelâmî te'vil eleştirisinin arka planında gaibin şahide kıyas edilmesi (*istişhâdü'l-gâib ale'ş-şâhid*) yöntemi hususundaki düşüncesi bulunmaktadır. Bu da onun varlık anlayışıyla irtibatlıdır. Şöyle ki, onun varlık mertebelerini gözetten bir varlık tasavvuruna sahip olması, bu kıyasta kategorik bir hata görmesine sebep olmaktadır. Aynı sıfat farklı varlık mertebelerinde farklı anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla Bursevî için ortada bir teşbih ve teccîm tehlikesi kalmamaktadır.

35 Bursevî'nin bu ifadesi ilk bakışta te'vil hususunda selefi yaklaşımlara benzetilebilir. Fakat burada nakıs akilla te'villere gitmeyip kalbe ilkâ yoluyla bilgi tecellisi şeklinde gerçekleşen ma'rifet sürecinde elde edilen hakikat bilgisine teslim olmak kastedilmektedir. Dolayısıyla akıl, duyular ve habere karşı keşf yönteminin benimsenmesi söz konusudur. Te'vil ehli nakıs akıl ve duyulara teslim olurken, selefi yaklaşım lafzın zâhirine ve yalın habere teslim olmaktadır. Bu iki kesime karşı tahkik ehli ise keşfe yani tasavvufî bilgi tarzıyla elde edilen hakikat bilgisine itimat ederek teslim olur. Dolayısıyla “teslim” tüm kesimlerin yaklaşımıdır. Zira her kesim neticede benimsediği bilgi yöntemine teslim olmaktadır.

36 Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 278, 360, 429, 494; İsmâil Hakkı Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)* (İstanbul: Sufî Kitap, 2014), 143.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Mustafa el-Buḡâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), “Büyû” 3.

38 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001), 29/533. Hadislerin açıklamalı çevirileri Bursevî'ye aittir. bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, ed. Ali Namılı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 29.

39 Bursevî, *Ta'lika*, 97b, 196a; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-envâr: Tasavvufî Meseleler*, çev. Naim Avan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 494.

Nitekim o, mertebelerin birbirine karıştırılmaması ve gayba ait olanın müşâhede edilene kıyas edilmemesi gerektiğini vurgulayarak bunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁰ Yine aynı doğrultuda bir başka yerde de Hakk'ı halka kıyas etmenin sakıncalarından bahsetmektedir.⁴¹ Sözelimi o, ayetlerde geçen *istihzân*ın te'vil edilmeksizin bu varlık mertebeleri ayırımına itibarla anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Sevinmek (*ferah*), gülmek (*dihk*), gelmek (*ityân*) ve gitmek (*zehâb*) gibi kullara ait sıfatları Hakk'ın kendisine izafe ettiği bu mertebeye hakikat erbabının terminolojisinde *amâ-i kevnî mertebesi* denildiğini belirtmektedir.⁴² Bursevî bu mertebeyi açıklamak için İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini aktarmaktadır:

“Ama deryası, Hak ile alem arasında berzahtır. Bu deryada mümkün [varlıklar]; alim, kadir ve bildiğimiz bütün ilâhî isimlerle nitelenmiştir. Yine, bu deryada Hak; şaşırma, sevinme, gülme, ferahlama, beraberlik (*maiyyet*) ve var olanlara ait niteliklerin büyük kısmıyla nitelenmiştir. Artık O'na ait olanı bırak, sana ait olanı al! İnmek (*nüzûl*) O'na, çıkmak (*mi'râc*), bize aittir.”⁴³

Bursevî teşbih ve tenzih olgularını bir dikotomi olarak görmez. Aksine hem Hz. Peygamber'i hem de Kur'ân'ı teşbih ve tenzihî câmi olmakla nitelendirir. Bu bağlamda her iki durumu da (teşbih ve tenzih) bir arada ifade eden ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ “O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”⁴⁴ ayetine atıfta bulunur.⁴⁵ Ona göre bu gibi yerlerde te'vile gidilmez. Zira teşbih de kendi makamına mahsustur ve murâd-ı ilâhî ne ise onun üzerine hamledilir. Hatta ona göre bu gibi yerlerde bu iki mertebenin cemini inkâr etmek Kur'ân'ı inkâr etmek anlamına gelmektedir.⁴⁶

Şecere-i Musa⁴⁷ diye meşhur olan olayı anlatan ayetle ilgili hakikat-mecâz tartışmalarında kullandığı şu ifadeler Bursevî'nin te'vile yaklaşımının arka planındaki tahkik tavrını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir:

“Ey mahcûb, ömrün kıyâs-i nefis ile geçti. Onun için bir netîceye eremedin ve te'vîlât-i zâyîğa ile **tarik-ı tahkik**den udûl eyledin ve kâr ve hâlin dalâl-i mübîn ve dalâl-i bâid oldu. Pes, nefisine levm eyle ki bu bu'd onun sıfatıdır. Fe-emmâ **tarik-ı tahkik**de olanlar mukallid sözüne bakmazlar ve risâlelerin ellerine almazlar. Zirâ ayna erenler ilm-i resmî ve aklıyî neylerler ki bu tarik efkâr ve inkâr yolu değildir, belki keşf ve ikrâr yoludur.”⁴⁸

40 İsmâil Hakkı Bursevî, *İmanın Şubeleri: Şerh-i şuaubü'l-imân*, çev. Mustafa Selim Orhanzade (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020), 64.

41 Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 203.

42 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 203.

43 Bursevî, *Ta'likâ*, 196a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/69-70; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/106.

44 eş-Şûrâ 42/11

45 Ayetin ilk kısmı tenzih ikinci kısmı teşbih ifade etmektedir.

46 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 270, 737.

47 Şu ayette ifade edilen ağaçtan gelen ilâhî hitabın mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları ifade eden bir isimlendirme: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslendirildi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım.” (el-Kasas 28/30)

48 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 550.

Bursevî, sapkın te'villeri (*te'vilât-i zâyîğa*) "*Murâd-ı Hak budur ve böyle gerektir*" diye ahkam kesen şekilci alimlere (ehl-i rüsûm) nispet etmektedir. Onlar, "*erbâb-ı hakâika etdikleri tahkikâtta ta'n ederler.*" Hâlbuki ona göre tıpkı kuşdilini (*mantiku't-tayr*) sadece Süleyman'ın (a.s) bilmesi gibi murâd-ı Hakk'ı ancak Hakk ile aralarında vasıta ve hicap bulunmayan hakikat erbabı anlayabilir.⁴⁹

Bursevî'nin teşbih-tenzih konusundaki bu görüşleri, varlık tasavvuruyla ilişkili olduğu gibi onun bilgi anlayışıyla da doğrudan irtibatlıdır. Nitekim o, akıl ve keşif yöntemlerini karşılaştırırken "*الْعَقْلُ قَيْدٌ وَالْكَشْفُ إِطْلَاقٌ*" (*Akıl sınırlılık, keşif ise sınırsızlık ifade eder*) diyerek aklın sınırlılığın karşın keşfin mutlaklığını savunmaktadır. Ona göre aklın bendi ancak keşif ile çözülebilir. Bu hususta nazar ve istidlal ehli ile keşif ehlini karşılıklı konumlandırıp hakikatlere çağırın kesimin ikincisi olduğunu ifade eder. Bunu da "*muhakiklerin te'vilâtî*" şeklinde isimlendirerek ilk grubun te'villerine karşı konumlandırır.⁵⁰ Benimsediği Ekberî tahkik kaideleri gereği prensipte kelâmî te'vili eleştirmesine karşın Bursevî'nin mensup olduğu kesiminin yaptığını "*te'vil*" diye isimlendirmesi çelişki gibi görünmektedir. Fakat o başka bir yerde, bu hususu İbnü'l-Arabî'ye atıfla şu şekilde açıklamaktadır:

"*Ve Şeyh'in kelimât-i âliyesindendir ki: Bizim Kur'ân üzerine tahrîr etdiğimiz te'vil değildir, belki tefsîrdir. Ya'nî fi'l-hakîka murâd-ı ilâhî odur ki, velâkin ulemâ-i rüsûmun münkirlerinin şerrinden hazeren 'te'vildir' deriz 'tefsîrdir' demeziz. Velâkin 'سوف ترى إذا انجلى الغبار أفرس تحتك أمر حمار' (Toz dağılınca görürsün, altında at mı var eşek mi?) mücebince bizimle onların arasında fark kıyâmetde belli olur.*"⁵¹

3.2. Evâil Ta'likası'nda Kelâmî Te'vil Eleştirisi Uygulamaları

Teknik olarak te'vil olmakla birlikte *Ta'lika*'da Bursevî'nin te'vil eleştirisine konu olmayan örneklerin de bulunduğu görülür. İki ana grupta değerlendirilmek suretiyle bu örneklerin, onun te'vil eleştirisine prensipte halel getirmedeği söylenebilir. Buna göre öncelikle eleştiriye konu olmayan örnekler kelâmî değil belâğî te'vil örnekleridir. Bu noktada Bursevî, belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırmaktadır. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmamaktadır.⁵² İkinci grup ise şerh/hâşiye üslubu gereği mu-

49 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 805.

50 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 550-551.

51 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 920. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/422; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2/351.

52 Bursevî'nin benimseyip açıklamalarında yer verdiği belâğî te'vil uygulamalarından birisi şu şiirdeki mecâz örneğidir: "O geceledi; gece de onunla geceledi, Tıpkı ağrılı gözlerle geceleyen bir uykusuzun gecesi gibi." Bursevî bu şiirde "geceledi" fiilinin geceye nispet edilmesinin mecâz olduğunu, zira geceleme gibi bir fiilin, gecenin kendisine değil ancak o geceyi geçiren kimseye ait olabileceğini belirtir. Dolayısıyla Bursevî bu açıklamasıyla şiirde bir belâğî te'vil türü olan mecâz-ı akli olduğunu vurgulamış olmaktadır. Bursevî, *Ta'lika*, 151a.

sannifi anlama ve anlatma gayesiyle yapılan açıklamalardır.⁵³ Bursevî'nin te'vil konusunda kelâm ve tefsir literatüründeki hâkim anlayıştan farklılaştığı asıl yerler tasarrufa giderek bu yorumlama tarzını açık bir şekilde eleştirdiği kısımlardır. Bu kısımların dil ve edebiyat sınırlarını aşıp metafizik iddialar barındıran hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu gibi yerlerde Bursevî'nin, Ekberî literatürün akıl ve te'vil eleştirisinden beslendiği görülür. Aşağıda *Evâil Ta'likası*'ndan bu minvaldeki örnekler zikredilecektir.

3.2.1. Ekberî Akıl ve Te'vil Eleştirisinin Tefsire Yansıması

Envârü't-Tenzil mukaddimesinde Kur'ân'ın indirilmesi ve çeşitli açılardan açıklanması bağlamında geçen "...her kim 'kalb'e sahipse yahut tanıklık ederek [bunlara] kulak verirse iki cihanda övgüye ve bahtiyarlığa mazhar olur." ifadesini şerh ederken Bursevî kelâmî te'vil eleştirisi yapmaktadır. Bu bağlamda o, öncelikle kalbi açıklamak üzere felsefe geleneğindeki nefis teorisine atıfta bulunmaktadır. Buna göre kalb ile bazen insanın hakikati olan *nefs-i nâtika* kastedilir. Bazen de çam kozalağı şeklindeki et parçası kastedilir. Bu da nefis-i nâtikanın tasarruflarının mahallidir ve dolayısıyla onunla ilintilidir. Hissedici (*hassâs*) hayvanî ruh, cesedin her yanına buradan yayılır. Bu da kalpteki kanın harareti sebebiyle kalp boşluğundan/içinden çıkan buhardır. Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin ibaresinde *kalb* kelimesinin özellikle nekre ve müphem kullanılması kalbin yüceliğine vurgu ifade eder. Yani bu nekre kalpten kasıt, engellerden azade olan kâmil kalp (*kalb-i selîm-i kâmil*), ve boyunduruktan (*avanik*) azade mukaddes akıldır (*akl-ı kutsî*). Bu, *tahkîkî-istidlâlî-keşfî imana* sahip kimselerin kalbidir. Bir de *taklîdî-cezmî imana* sahip kimselerin kalbi vardır. Bunlardan ilki ziyadesiyle *tahkik* içermesi sebebiyle önce zikredilmiştir.⁵⁴

Beyzâvî'nin ibaresi "*Kalbi olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*"⁵⁵ ayetinden mülhem olduğundan Bursevî te'vil ve akıl eleştirisi bağlamında bu ayette şöyle bir nükteye dikkat çekmektedir: Bu ayette özellikle '*aklı olan*' değil de '*kalbi olan*' denilmiştir. Zira akıl hem lügat hem de hakikat bakımından sınırlılık (*kayd*) ifade eder. Lügat bakımından aklın taşıdığı sınırlılık manası Arapçada *deveyi yularla/iple bağladı* ('*akale'l-ba'îra bi'l-îkâl*) kullanımında görülmektedir. Hakikat bakımından aklın taşıdığı sınırlama manası ise, nazar ve fikrinin ulaştığı neticeyle akıl yetisinin akıllı kimseyi kısıtlaması olgusundan anlaşılmaktadır. Birbirine zıt birçok ilâhî nitelik/sıfat bulunmasına rağmen

53 Sözelimi Bursevî *Ta'lika*'da tefsir ve te'vil kavramlarını açıklarken te'vilin yaygın tanımına yer verir ve makbul te'vili makbul olmayandan ayırt eder. Bu hususta Bursevî'nin Şeyhzade'den alarak aktardığı açıklamalar hâkim kelâm geleneğinin te'vil anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim devamında te'vil yasağı bağlamında mevzubahis edilen rivayetler üzerinden küfürle neticelenen te'vilin mahiyeti üzerine tartışmalara yaptığı atıflar ve te'vil-tefsir kavramlarının farklarına dair kritik etmeksizin Râgıp'tan aktardıkları da söz konusu şerh/hâşiye üslubunun tezahürlerindedir. O, bu gibi yerlerde şerh/hâşiye üslubu gereği şerh ettiği eserdeki musannafın görüşlerini açıklamak doğrultusunda böyle bir yol takip etmektedir. Bursevî, *Ta'lika*, 12b, 13a-b.

54 Bursevî, *Ta'lika*, 16b.

55 Kâf 50/37

aklın taşıdığı bu sınırlılık, durumu tek bir niteliğe/sıfata indirger (*hasr*). Hâlbuki hakikat hasrı reddeder.⁵⁶ *Bazı büyüklere*⁵⁷ referans vererek açıklamalı bir şekilde ifade ettiği bu kısım bir nevi te'vil ve dolayısıyla akıl eleştirisi mahiyetindedir. Zira birbirine zıt birçok ilâhî sıfat bulunmasına karşın Bursevî'nin eleştiriye konu ettiği tasarrufu açısından aklın iki zıt sıfatı bir arada düşünmeye ve hakikatini idrak edip açıklamaya tahammül edemediği anlaşılmaktadır. Bu da Bursevî açısından sıfatlardan bazısının esas alınıp bazısının ona hamledilmesi suretiyle te'vil edilmesi yani aslında yok sayılması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Bursevî te'vil hususunda aklın bu dezavantajına karşın kalbin lehine bir bilgi anlayışını benimser. Ona göre akıl, rûsûm ehli için olan kayıt alemindedir. Kalb ise hakikat ehli için olan itlâk alemindedir. Zira hadiste de ifade edildiği üzere yüce Allah ancak mümin kulunun kalbine sığabilir, aklına değil!⁵⁸

3.2.2. İlâhî İsim ve Sıfatların Anlaşılması

Beyzâvî *Envârü't-tenzîl*'de ilâhî isimler hususunda hâkim kelâmî yaklaşıma uygun hareket etmektedir. Nitekim Besmele'deki Rahmân ve Rahîm nitelemelerinin içerdiği temel anlam olan *rahmetin* aslında yufka yüreklilik (*rikkatü'l-kalb*) ve şefkat anlamlarını içermesinde de görüldüğü üzere ilâhî isimlerin tenzihî bir yorum tarzıyla değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre ilâhî isimler, etkilenme (infiâl) ifade eden verili/ilksel (mebâdi) anlamlarına itibarla değil, etki etme (fiil) ifade eden nihâi/te'vilî (gâyât) anlamlarına itibarla telakki edilmelidir. *Ta'lika*'da bu yaklaşımın analiz ve kritiğini yapan Bursevî'ye göre bu yorum, yüce Allah'ı *imkân* manasını gündeme getirecek durumlardan münezze kabul etmekten ileri gelmektedir. Bu tarz fiillerin Yüce Allah hakkında kullanımı teknik tabiriyle *mecâz-ı mürseldir*. Dolayısıyla bize nispeten yakın yahut uzak olan sebeplerin sebep olarak addedilmesi söz konusudur. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre yüce Allah hakkında kullanılamayacak olan merhamet ve yufka yüreklilik aslında ih-san ve lütfun sebebidir, dolayısıyla da bu anlam ilişkisi dahilinde tasavvur edilir. Yüce Allah için hakikatleri ispat edilemeyen bu gibi isimlerin verili/ilksel (mebâdi) anlamları ve nihâi/te'vilî (gâyât) anlamları vardır. Allah hakkında *rahmet*, kulu nimetlendirme ve hayır irade etme manalarına, kan basıncını artırıp mizacı karıştıran *gazab* hali ise zarar verme ve intikam irade etme manalarına hamledilir. Allah hakkında naslarda kullanılan *istihzâ*, *hadî'a*, *mekr*, *istihyâ*, *taaccüb*, *dahik*, *ferah*, *ma'iyet* vb. kevnî nitelikler böyle anlaşılır. Bursevî detaylıca anlattığı bu yaklaşımın, en risksiz yolu arayıp *te'vil metoduna sarılanların yaklaşımı* olduğunu belirtir. Fakat ona göre işin doğrusu bu gibi nitelikleri, yüce Allah için O'nun murâd ettiği üzere ispat etmektir. Örneğin bazı hadislerde de geldiği üzere Yüce Allah'ın bir

56 Bursevî, *Ta'lika*, 17a.

57 Bursevî'nin ismini açıklamaksızın "*ba'du'l-küberâ*" diyerek atf yaptığı kişi İbnü'l-Arabî'dir. İlgili değerlendirme için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Mustafa Tahrallı - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/747-748.

58 Bursevî, *Ta'lika*, 17a.

nüzûlü, bizim de bir *mi'râcımız* vardır. (Varlık) mertebelerini takip eden kimse bu gibi hususlarda tökezlemez. Dolayısıyla da bilir ki alemlerin rabbi olan yüce Allah alemlerden müstağnidir. Bursevî *fiil ve infî'âl sırrı* dediği bu ilâhî isimler/sıfatlar probleminin çözümünün bu şekilde olduğunu ifade eder.⁵⁹

Rahmân isminin yalnızca Allah hakkında kullanıldığı hususunda Râgıb'dan aktardığı görüşe göre ortada Bursevî'nin iddiasını zedeleyecek bir problem yoktur. Dolayısıyla o da bu hususta Râgıb'ı takip ederek *Rahmân* isminin Allah'a mahsus olduğunu ifade eder. Zira bu isim içerdiği yoğun ve özel mübalağa sebebiyle zaten yaratılmışlar için kullanılmadığından hâlık ile mahlûk arasında bir teşbih meydana gelmemektedir. Asıl tartışma *rahîm* gibi isimlerdedir. Bursevî tartışma ve kafa karışıklığının bu ve bu gibi isimlerde olduğunu düşündüğünden bu hususun üzerinde durmaktadır. Öncelikle Bursevî bu gibi sıfatların hem yaratıcı hem de yaratılan için tasavvur edilebilir nitelermeler olduğunu söylemektedir. Söz gelimi *merhametli adam/baba* (*racul^{un}/eb^{un} rahîm*) demekte bir sakınca yoktur. Fakat bu gibi nitelermelerin yaratılmışlar için kullanımı mecâz yoluyladır ve dolayısıyla beraberinde bir noksanlık ifade eder. Yüce Allah içinse hakikat yoluyladır ve dolayısıyla kemâl ifade eder.⁶⁰ Görüldüğü üzere aynı sıfatın her ikisine de nispeti söz konusu olduğunda Bursevî mecâzî mahlûka, hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelâmî te'vilde ise mutata uygulama bunun tam aksi tarzdadır. Kelâmî yöntemi benimseyenlerin tanrı tasavvurları naslar üzerinden kurguladıkları mecâzî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme, mecâzî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. Bursevî ise mecâzî noksanlık, hakikati ise kemâl ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecâzî fizik aleme uygun görmektedir. Bursevî aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecâz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Buradan hareketle Beyzavî'nin şahsında kelâmcıların ilâhî isimlerde gereksiz te'vile gittiklerini düşünerek bir te'vil eleştirisine gitmektedir. Gereksiz bulunduğu bu te'vile karşın o, hakikati (ismin/sıfatın hakikî manasını) layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir *tahkike* girişmektedir. Bu *tahkik tavrı* neticesinde de kelâmcıların *tevîlî* yaklaşımına karşın ilâhî isim ve sıfatların anlaşılmasında *tahkikî* bir yaklaşım takip etmektedir.

3.2.3. Şeriat-Tarikat-Ma'rifet-Hakikat Aşamaları Açısından Te'vil ve Tefsir

Beyzavî'nin mukaddimede eseri için seçtiğini belirttiği *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* isimlendirmesi bağlamında *Evâil Ta'likası*'nda yaptığı açıklamalar Bursevî'nin te'vil kavramına yaklaşımı hususunda bazı detaylar barındırmaktadır. Ona göre bu isimlendirmede saklı bazı imalar bulunması olasıdır: Bu terkipteki *tenzil* ile Kur'ân'ın muhkem ayetlerine, *te'vil* ile de müteşâbih ayetlerine işaret

59 Bursevî, *Ta'lika*, 97b, 195b-196a.

60 Bursevî, *Ta'lika*, 98a.

edilmektedir. Yahut bir diğer ihtimale göre ilkiyle ahkâm bakımından *zevâhire*, ikinciyle de maarif bakımından *bevâtına* işaret edilmektedir. Fakat Bursevî bu söz konusu işaretin *maârif* bakımından olduğunu *hakâik* bakımından olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Her ikisinin de (maârif ve hakâik) esrâr kapsamında olmasına karşın bu bağlamda bu ayrımı yapmanın önemini belirtir ve şöyle bir dua ile okuyucuyu uyarır: “[Bu ayrımı] iyice fehmet ki Yüce Allah seni kitâbının sırlarına ve hitâbının hakikatlerine erişirsin!”⁶¹

Bursevî, Beyzâvî'nin tefsirine seçtiği isimde onun te'vil anlayışının da etkili olduğunu düşündüğünden bu isim üzerinden çıkarımlar yapar. Buna göre Beyzâvî'nin Kur'ân ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak iki temel kategoride değerlendirip te'vilin müteşâbihler için geçerli olduğunu düşündüğünü ifade eden ilk ihtimal kelâmcıların genel yaklaşımını temsil etmektedir. İkincisinde ise o, Beyzâvî'nin zâhir-bâtın/ahkâm-ma'rifet ayrımını gözettiği ihtimalinin üzerinde durmaktadır. Fakat Bursevî'nin devamında yaptığı değerlendirmenin altında tasavvufun seçkin tavrı yatmaktadır. Zira Bursevî'nin burada zikrettiği ma'rifet ve hakikat, çeşitli eserlerinde “Ehl-i sünnetin dört mertebesi” dediği *şeriat*, *tarikât*, *ma'rifet* ve *hakikat* dörtlüsüne atıftır. O, Ehl-i sünnetin yalnızca şeriatın zâhirine göre telakki edilemeyeceğini, ma'rifet ve hakikat mertebelerine itibar etmeyesinin Ehl-i sünnet kapsamında kabul edilmeyeceğini ileri sürer.⁶² Zira şeriat ilimleri, tarikâtın faydaları, ma'rifet nurları ve hakikat sırları bu ümmetin alimlerine Hz. Peygamber'le aşikâr olmuştur.⁶³ Şeriat fetva ve ruhsat, *tarikât* ise takva ve azimet ifade etmektedir. Bu sebeple *tarikât* ehli ahkâm ve şeriatla ilaveten bazı adap ve *hâlin incelikleriyle* de emrolunmuştur. Dolayısıyla şeriat avâm, *tarikât havâs*, hakikat ise *havâssu'l-havâs* içindir.⁶⁴ Bursevî'ye göre Beyzâvî bu mertebelerin ancak bazılarının farkındadır. Şeriatın zâhirine ek olarak bazı bâtinî ma'rifetlerin farkında olsa da onun ima ettiği kısım *esrârın* ancak bir kısmından ibarettir. Zira Bursevî'ye göre dinde *şeriat* ve *ma'rifet* dışında *tarikât* ve *hakikat* mertebeleri de bulunmaktadır. Bursevî'nin çeşitli eserlerinde de sergilediği bu dört mertebeli Ehl-i sünnet telakkisi, Beyzâvî'nin şahsında kelâmî yöntemin reddi ve tasavvuf düşüncesi lehine hakikati sahiplenme iddiasıdır ve *tasavvufî bir tahkik tavrının* tezahürüdür.

3.2.4. Sûre İsimleri Nasıl Anlaşılmalı?

Bursevî'nin te'vil eleştirilerinin tezahürlerinden biri de sûre isimlerinin nasıl anlaşılacağı hususunda yaygın anlayışa muhalefet etmesidir. Söz gelimi o, Fâtiha suresinin *kenz/hazine* şeklinde isimlendirilmesinin te'vile gidilmeksizin hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini düşünür. Buna göre *kenz/hazine* isimlendirmesinden maksat *temsil* değil *hırsızdır* (bünyesinde barındırma ve muhafaza). Sunduğu

61 Bursevî, *Ta'likâ*, 35b.

62 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa-*, çev. Mustafa Özsaray (İstanbul: İnsan, 2022), 100.

63 İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili : Ibn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı Ibn Meşîş-*, çev. Nedim Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 82.

64 Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)*, 210.

gerekçe ise bu surenin içinde barındırdığı hayır, bereket ve sevabın bolluğudur. Bu, Bursevî'nin Fâtiha suresini bizatihi ve hakikî bir hazine olarak telakki ettiği anlamına gelmektedir.

Ona göre bu sûre iki şekilde tasavvur edilebilir: a. Fâtiha suresi gaybın gizlerindedir (*meknûnâti'l-gayb*) ve yarışanlar onu elde etmek için yarışır. b. Arş sûri ve manevî kemâlât hazinelerinin tümünü içerir. İlimler ve ma'rifetler de buna dahildir. Dolayısıyla her kemâl ancak arşın özel korunağından (*hırz*) iner. Bu korunağın, hazine (*kenz*) ile ifade edilmesiye nâzil olanın nefâsetine delâlet eder. Bursevî bu açıklamaları ehlullah dediği kesimin görüşü olarak nitelendirir. Ayrıca o, arş denilen şeyin de tıpkı insan-ı kâmilin kalbi gibi letafet aleminden olduğunu, levh-i mahfuzdan her ne inerse bu makama münasip bir suret üzere o kalpte muhafaza edildiğini ifade etmektedir.⁶⁵ Tabiri caizse Bursevî için Fâtiha suresi hakikî manada bir hazine olması bakımından, insanlığın aşına olduğu dünyevî hazinelerden aşağı değildir. Bilakis Fâtiha suresinin hazinelik vasfını anlamak için onu dünyevî hazinelere kıyas etmek Bursevî'ye göre gerekli olmamakla birlikte doğru da değildir. Zira bizatihi sahip olduğu *bünyesinde birçok hayır, bereket ve sevap barındırma* (*hırz*) manası, Fâtiha suresini zaten hakiki bir hazine kılmaktadır. Bu sebeple o, Fâtiha suresinin bu isimlendirilmesinin temsil yani mecâz kabilinden olmadığını ileri sürerek genel kanaatten ayrılır. Bu da diğer birçok hususta olduğu gibi onun Kur'ân tasavvurunda *tahkik tavrının* belirleyiciliğini göstermektedir.

Sonuç

Tahkik ve ilişkili olduğu kavram kümesine diğer disiplinlerde olduğu gibi tefsirde de rastlanılmaktadır. İlkelerini diğer ilimlerden edinen tefsir ilminde istimdâtçı bir telakki hâkim olması sebebiyle söz konusu kavramların delâletlerini belirleyen etken müfessirlerin mezhebî ve meşrebî aidiyetleridir. Nitekim *Envârü't-Tenzil*'in mukaddime ve Fâtiha suresi kısımları üzerine kaleme aldığı *Ta'lîka 'alâ evâilî Tefsiri'l-Beyzâvî* isimli eserinde Bursevî'nin, bu kavramları Ekberî düşünce doğrultusunda kullandığı görülmüştür. Dolayısıyla *tahkik* ve ilişkili olduğu kavram kümesini ifade eden *Hak, hakikat, tahakkuk, ehl-i hak, muhakkik, muhakkikûn, mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* gibi kavramlar, onun kullanımlarında müteahhir dönem tasavvufundaki vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışını temsil etmektedir. Bu da *Ta'lîka*'da sergilediği *tahkik* tavrıyla Bursevî'nin, Ekberî düşüncenin hakikat iddialarından yani vahdet-i vücûdçu teorilerden beslendiği anlamına gelmektedir.

Ekberî düşüncenin *tahkik* tavrı, bilgi, varlık, ahlâk ve nas yorumculuğu hususlarında birçok alt meseleyi kapsamaktadır. Tasavvufi bilgi yönteminden beslenen *Kelâmî te'vil eleştirisi* de bu cümleden olup Ekberî literatürde metafizik ilkeleri ifade eden *tahkik kaidelerine* dayanmaktadır. Bu mesele, nas yorumculuğunda

65 Bursevî, *Ta'lîka*, 43b.

benimsenen yöntem hususunda Ekberî düşüncüyü diğer düşünce sistemlerinden ayrıştırması bakımından Kur'ân tefsiri için önem arz etmektedir. Nitekim Bursevî de kelâmî te'vil eleştirisini *Ta'lika*'da yorum faaliyetleri bağlamında işlevsel kılmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Bursevî için tahkik tavrı, Kur'ân yorumunu te'vil ve mecâza karşın tahkik ve hakikat üzerine bina etmek anlamına gelmektedir. Zira onun Kur'ân tefsirinde uyguladığı te'vil eleştirisi, benimsediği Ekberî tahkik tavrının yorum düzeyindeki bir tezahürüdür. Diğer yandan bu çalışmada Bursevî'nin, belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırdığı görülmüştür. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp metafizik imalara sahip olmayan, böylelikle de Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmadığı anlaşılmıştır.

Bu çalışmada, Bursevî'nin benimseyip *Ta'lika*'da uygulamaya çalıştığı te'vil anlayışının prensipte kelâmî te'vil anlayışına taban tabana zıt olduğu anlaşılmıştır. Kelâmî yöntemi benimseyenlerin tanrı tasavvurları, naslar üzerinden kurguladıkları mecâzî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme, mecâzî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. Bursevî ise mecâzî noksanlık, hakikati ise kemâl ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecâzî fizik aleme uygun görmektedir. Dolayısıyla o, aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecâz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Bu doğrultuda o, söz gelimi aynı sıfatın hem tanrı hem de yaratılmışlara nispeti söz konusu olduğunda mecâzî mahlûka, hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelâmî te'vilde ise mutad uygulama bunun aksi yöndedir. Buradan hareketle o, Beyzavî'nin şahsında kelâmcıların -başta ilâhî isimler olmak üzere- birçok hususta gereksiz te'vile gittiklerini düşünerek bir te'vil eleştirisine girişmektedir. Ekberî düşüncenin nas yorumculuğunu benimseyen Bursevî, gereksiz bulduğu bu te'vil tarzına karşın, hakikati layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir *tahkiki* yorum yöntemi takip etmektedir. Bunu *Envârü't-tenzil* literatüründeki hâkim kelâm, fıkıh ve dil ağırlıklı yaklaşımlara karşı yapması, *Ta'lika*'yı bu literatürde ayrıcalıklı kılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alkan, Ercan. "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'ü'n-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazretî'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 527-576.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Mustafa el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Esmâü'l-Hüsna Şerhi (Tuhfe-i Recebiyye)*. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *İmanın Şubeleri: Şerh-i şubü'l-imân*. çev. Mustafa Selim Orhanzade. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa-*. çev. Mustafa Özsaray. İstanbul: İnsan, 2022.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kırk Hadis Şerhi*. ed. Sami Erdem. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Kitâbü'l-envâr : Tasavvufi Meseleler*. çev. Naim Avan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. ed. Ali Namli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsiri'l-Beyzâvî*. Bursa: Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Varlığın Dili: İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı İbn Meşîş-*. çev. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Büyük, Enes. "İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746.
- Coşkun, Muhammed. "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, 331-355.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan : İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi" 40 (2013), 121-142.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Mustafa Tahralı - vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2007.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail. "Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" *Dini Yayınlar Kongresi*, 61-86.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi) XV/1* (2015), 9-31.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 59-82.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri : İ'câzü'l-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâr-i müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar: el-Müraselat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusûs fi tahkiki tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b Hamza. *Aynü'l-a'yân : Tefsîrü'l-Fâtiha*. Dersâadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin yorum felsefesi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türker, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik". *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi III* (2022), 819-823.
- Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem I* (2022), 42-70.

Aristoteles'in Politika Felsefesi ve Günümüz: Adalet, Erdem ve İyi Yaşamın İzleri

Aristotle's Political Philosophy and The Present: Traces of Justice, Virtue and the Good Life

Semiha KÜÇÜK

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı
PhD Candidate, Uludağ University Faculty of Arts and Science Department of Philosophy
Bursa/Türkiye

semihaa.kucuk@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8748-8130

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 29.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 22.10.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 343-370

Atıf / Cite as

Küçük, Semiha. Aristoteles'in Politika Felsefesi ve Günümüz: Adalet, Erdem ve İyi Yaşamın İzleri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 343-370.

Doi: 10.33460/beuifd.1540364

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Politik bir varlık olarak insana dair özsel meselelerin temelinde yer alan adalet kavramı, yüzyıllar boyunca tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar sınırlı bir çerçeveden normatif düzeyde uyumsuzlukları çözmek adına yapılmış görünse de asıl mesele hangi dönem ve hangi koşul olursa olsun, insanın 'adil olan' ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Nitekim makul insanlar dahi neyin adil olduğu konusunda sıklıkla anlaşmazlığa düşmektedirler. Özellikle modern dönemden itibaren adaletle ilişkin iddiaların çoğu, yurttaşların eşitlik ve özgürlük kavramları temelinde, hakların nasıl tanımlanacağı ve refahın nasıl dağıtılacağı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu minvalde, toplumun doğru örgütlenmesine karar verirken ihtiyaç duyulan şey genel ilkeler ve teorik akıl yürütmeler olmuş, adalet üzerine düşünceler de çeşitli teorilerde somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak günümüze yaklaştıkça artan sosyal ve kültürel karmaşıklık, tek bir adalet doktrini arayışı çabalarını da geçersiz kılmıştır. Özellikle modern dönemden itibaren etkin olan liberal an-

layış, rasyonel olanın bu düzende cisimleştiğine bireylerini inandırmış, bu inanış insanın adalet üzerine sorgulama yapmak yerine 'adaletsizlik hissi'nde yaşam sürmesine neden olmuştur. Bu hissini en önemli nedenlerinden biri Aristoteles'in vurguladığı 'insan politik bir canlıdır' görüşü ve politikanın konusunun insan için neyin iyi olduğuna dair bir arayış olduğunun unutulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra Aristoteles'te iyi'nin yalnızca insan için değil aynı zamanda polis için de bir hedef olması, adaletin toplumsal iyi olması noktasında önem arz eder. Bu mesele hem toplumdan hem etik-politik meselelerden uzaklaşan bireyi ve bu uzaklaşmanın nedenlerini, ayrıca yaşanan 'adaletsizlik hissi'ni düşünmek noktasında çalışmamıza ışık tutacaktır. Bu çalışmanın amacı, Antik Dönem'deki 'ortak iyi' anlayışı temelinde Aristoteles'in politika felsefesi açısından adalet kavramını anlamaya çalışmak ve özellikle adaleti bütünleyen erdem ve iyi yaşam kavramlarının günümüzde nasıl kavrandığını değerlendirmek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sistematik Felsefe, Aristoteles, Politika, Adalet, Erdem

Abstract: The concept of justice, which is at the core of essential issues concerning humans as political beings, has caused debates for centuries. Although these debates seem to have been conducted to resolve normative disputes within a limited framework, the real issue stems from the human need for 'what is just', regardless of the period and the circumstances. Indeed, even reasonable people often disagree on what is just. Especially since the modern period, most of the claims regarding justice have focused on how to define rights and how to distribute welfare based on citizens' concepts of equality and freedom. In this context, what was needed when deciding on the correct organization of society were general principles and theoretical reasoning, and thoughts on justice were tried to be embodied in various theories. However, as we approach the present day, increasing social and cultural complexity has also rendered efforts to seek a single doctrine of justice invalid. The liberal understanding, which has been effective especially since the modern period, has convinced its individuals that what is rational is embodied in this order, and this belief has caused people to live in a 'feeling of injustice' instead of questioning justice. One of the most important reasons for this feeling is the view that Aristotle emphasizes that man is a political animal and that the subject of politics is a search for what is good for man. In addition, Aristotle's view that the Good is not only a goal for man but also for the polis is important in terms of justice being a social good. This issue will shed light on our study in terms of thinking about the individual who distances himself from society and ethical-political issues and the reasons for this distance, as well as the 'feeling of injustice' experienced. The aim of this study will be to try to understand the concept of justice in terms of Aristotle's political philosophy based on the understanding of the 'common good' in the ancient period and to evaluate how the concepts of virtue and good life, which complement justice, are understood today.

Keywords: Systematic Philosophy, Aristotle, Politics, Justice, Virtue

Extended Summary

Aristotle's understanding of justice cannot be considered separately from his general ethical philosophy and his view of the good life. Justice holds a central role in his virtue ethics and is the cornerstone of social life. For Aristotle, being just means giving each individual what they deserve, and "there are two social preconditions for the emergence of the virtue of justice in a community: the first is the existence of rational criteria of merit, and the second is the existence of a social consensus on what these criteria are."¹ Therefore, the concepts of right and justice are addressed within a teleological perspective, considering a view of the natural order that will include the state. 'Free' citizens whose natures are suitable for a virtuous life are superior in terms of virtue to those whose natures are not and have a say in the government. If Polis aims to live virtuously within the framework of these principles and adopts and protects this order, their actions and polis are called just. As for all the people of the polis, citizens, women, slaves, artisans, workers, etc. are all in positions that their human possibilities/natures allow for certain needs of the society, but for a common purpose. In Aristotle, justice in its broadest sense does not only constitute a merit order among citizens, but also a social structure in which each person is placed according to his/her possibilities in the entire polis. And even justice is based on the concept of right (dike) in the sense of being formed according to the order of the entire nature. Aristotle, a system philosopher with a teleological perspective, has an organic connection with the concept of justice, not only the private justice between 'equals', but also the justice of the entire polis and even the universe. Ultimately, the idea of justice can only constitute the subject of philosophy when it is provided not as the 'subjective' justice of a philosopher, but as 'natural' justice dependent on the order of nature.

In Ancient Greece, understanding nature and man's own place within it meant grasping the fundamental meaning and purpose of nature. With the emergence of modern science, nature began to be understood with a mechanical order, governed by the laws of physics. "To explain natural phenomena in terms of purpose, meanings, and goals is now considered naive and anthropomorphic."² Because moderns "(...) reject the premise that nature is higher than any human work."³ Therefore scientific thought states that nature has no purpose and foregrounds the idea that it is man's own responsibility to give meaning to his life.⁴

However, no matter how difficult to grasp teleological thinking is today, there will always be a need for telos research in every field of socio-politics. Individuals' actions and decisions are shaped in line with this purpose. Finding a purpose/telos in life helps people to resist difficulties and live a more satisfying life. In parallel, without the telos that forms the basis of ethical behavior, ethical decisions are made ran-

1 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 314.

2 Michael J. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu (Ankara: Eksi Kitaplar, 2017), 252.

3 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965), 11.

4 Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 251.

domly or may pursue short-term interests. Therefore, telos enables our actions to be evaluated within a broader framework and provides moral guidance. In this way, it helps to understand how the parts fit together and how the system works. In short, it provides meaning, purpose and direction to the lives of individuals and societies, and provides a vision for social structures and political systems, thus enabling a just and sustainable future to be built. Teleological thinking, then, allows individuals and societies to act not only for their short-term needs but also for long-term goals of goodness and justice.

Aristotle's understanding of justice emphasizes the individual's contribution to society and the society's responsibility to ensure that the individual lives a virtuous life. Since modern approaches to justice, the rights and freedoms of the individual have been at the forefront. Instead of the individual's role in society, the need for society to respect the rights of the individual has become prominent. The issue of virtue is seen today as an issue that only concerns the individual himself(!). While Aristotle's teleological understanding, which forms the basis of justice, aims to achieve the goals inherent in society and the individual, the modern understanding of justice is based more on a contractual basis. Agreements, laws and right systems between individuals are the basic mechanisms for ensuring justice. While offering a more holistic and society-oriented perspective on the subject of good life, today's understanding of good life is more concerned with individual freedom and satisfaction. However, the idea that a person should develop himself and live a meaningful life is common in both approaches. While Aristotle's understanding of justice tries to establish a balance/harmony between virtue, society and the well-being of the individual, the modern understanding of justice emphasizes the independent lives of individuals rather than the relationship between people.

The differences between these two understandings stem from the changes in social structures and values in the ancient and modern worlds. However, both systems of thought seek answers to important questions about how social order and individual well-being can be achieved. Accepting this situation, it is obvious that Aristotle's understanding of justice has evolved into quite different understandings today. The fact that modern approaches consider the concept of justice within a theoretical framework and that individuals become independent of each other with unlimited freedom and equality notions in ethical and practical matters in the social dimension are directly related to the feeling of injustice today. In this context, our study establishes a relationship between the feeling of injustice of today's individuals and the historical change of the concept of justice.

Giriş

Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) hemen hemen her konuda kaleme aldığı görüşleri teleolojik düşüncenin kosmosun tamamına hâkim olduğu büyük bir sistemin parçalarını oluşturmaktadır. Aristoteles'in düşünceleri mümkün olan en ince ayrıntılarında dahi bir bütünlük sergilemektedir. Anthony Clifford Grayling'in (1949-) belirttiği üzere, Aristoteles'in dehası evrensel ve sinoptikti: O, tüm bilgiyi büyük bir sistemde bir araya getirmeye çalışıyordu.⁵ Yazımızın konusunu oluşturan Aristoteles'in politika felsefesinde adalet anlayışını hakkı ile betimleyebilmek için ontolojisinden epistemolojisine, biyolojisinden psikolojisine, etiğinden politikasına bütün bu sistemi baştan sona kat etmemiz gerekir. Bizim bu çalışmada böyle bir işe girişmemiz mümkün olmamakla beraber yine sistemli düşüncenin sağladığı bir imkânâ – eksik bırakılan kavramların okuyucunun bilgisi ile doldurabileceği umudu ile – başvuracağız. Sözün özü, sistemin bütün taşlarını parçaya göre ve parça için ilişkilendiren bir betimleme girişiminden ziyade; parçanın sistemliliğini sistemdeki izdüşümü ile betimlemenin daha mâkul olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple en başında ifade edilmelidir ki Aristoteles'in politik düşünceleri onun etik, metafizik ve psikolojik düşüncelerinden ayrıştırmaz ancak bütünleştirilebilir. Bizim için umut vaat eden, adalet kavramının Aristoteles felsefesindeki kuşatıcılığı ve felsefesinin 'özüt' kavramlarından biri olmasıdır. Çünkü adalet hem bir erdeme hem insan doğasının ereğine olan yolcuğunda psikolojik bir duruma; kosmosun düzenine uygunluğunu işaret eden bir sıfat olmanın yanı sıra insanın politik varoluşuna bağlantısı olan toplumsal düzene de eşzamanlı işaret eder. Günümüzde yaygın şekilde yalnızca hukuksal çağrışımlarla anlaşılıyor olmasından ya da kavramın teorileştirilme eğilimlerinden adaleti ayırmak amacıyla öncelikle Aristoteles'in adalet kavrayışı belirtilen çerçevede ele alınacak ve günümüz açısından nasıl değerlendirilebileceğine dair bir çalışma yürütülecektir.

1. Uyum Olarak Adalet Kavramı

Adalet kavramı – belirli ve geniş bir perspektiften - Aristoteles felsefesinin tamamını bir harç gibi birleştirmektedir. İlk 'adalet' (dikaiosune) kelimesi Antik Yunan'da 'hak' (dike) kelimesinden türetilmektedir. Dike⁶ kelimesi, evrenin nizamını ve zaman ile düzeni temsil eden Tanrıça Dike'den gelmekteydi. Söz konusu düzen yalnızca gök ve yer olaylarının değil, aynı zamanda ve özellikle toplumsal ve politik yaşamdaki düzeni de kapsamaktadır. Dike kavramına ilk felsefi işlevini kazandıran Anaksimandros (M.Ö. 610-546), Genesis-Phthora (oluş-yokoluş) sürecinde karşıt kuvvetler olan elementlerin karşılıklı ihlallerinde birbirlerini

5 A. C. Grayling, *The History of Philosophy* (New York: Penguin Press, 2019), 80.

6 Günümüzde bir elinde kılıç bir elinde terazi tutan Themis bir adalet simgesi olarak oldukça ünlüdür. Dike ise kardeşleri Eunomia (nizam) ve Eirene (barış) ile Zeus ve Themis in kızıdır. Hem Dike hem Themis Olympos'ta Zeus'a danışmanlık yapmaktadır. Ancak Dike bunun yanı sıra insanlar arasında yaşar ve adaletsizliklerle savaşı. I. Capers, "On Justitia, Race, Gender, and Blindness", *Michigan Journal of Race and Law* 12/1 (01 Ocak 2006), 208.

telafi etmelerini gerekli gören bir anlamda kullanmıştır.⁷ Olstein, Pandora'nın⁸ kutuyu açmasıyla acı ve kötülükler yayıldığına insanların arasına katılarak mücadele edenin Dike olduğunu söyler.⁹ "Demek ki dike; toplumsal huzur, düzen ve adaletin teminatçısı olarak görülmektedir. Dolayısıyla iyi bir devlet yönetiminin dike'yi muntazam bir biçimde temsil ettiği düşünülmektedir. Yani eşyanın temel nizamına uygun olmak dike sahibi olmak (dikaios) demektir; bu da adalettir (dikaiosune)."¹⁰ Kendisini 'kosmosa hükmeden' birey olarak gören günümüz kavrayışından farklı olarak kosmos ile uyum içinde olan Antik Yunan'da kosmos düzeninin temeli dike, Aristoteles'te hak kavramı ile anlam kazanacaktır:

Herkes Adalet'le bir tür ruhsal durumu anlamak ister; bu ruhsal durum insanları adil eylemler yapmaya yetkin kılar; onların adil biçimde davranmalarını ve haklı şeyleri istemelerini sağlar. Aynı şekilde adaletsizlik, insanları haksız biçimde davranmaya ve haksız şeyleri istemeye yönelten ruhsal durumdur.¹¹

Gök cisimlerinden yer cisimlerine; hayvanlardan insana, bireylerden topluma her şey düzende kendilerine uygun olan yeri ve işlevi gerçekleştirmeleri ile kendi 'hak'larını almaktadırlar. Aristoteles felsefesinde, bir bütün olarak ele alındığında, hak kavramı yalnızca toplumsal değil biyoloji ve fizik alanını da kapsayan bir kavramdır. Bu kavrayışı daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in doğa/form/idea öğretisi göz önünde bulundurulmalıdır. Nasıl ki hak kavramı doğanın düzenini ifade ediyor ise adalet kavramı da bu düzenin gerçekleşmesini/gerçekleşmiş halini ifade etmektedir. Bir şeyin 'doğa'sında bulunan olanakların 'bütün/kosmos' içerisinde kendini gerçekleştirdiği hali tam yetkin halidir. Yetkin halinin o şeyde bulunan olanağı, yani potansiyeli ise formu/ideasıdır. Şeyler kendi formlarını az ya da çok, süreç içerisinde açığa çıkartırlar. Başka şekilde ifade edersek bir şeyin doğasında olanın açığa çıkması doğal bir şeydir. Bu bağlamda doğallık Aristoteles'in teleolojik sisteminde telos/erek olarak ortaya çıkar. Bir şeyin telosunu o şeyin formu/ideası belirler ve bu telosun gerçekleşmesi doğaldır. Yani, idea (form) kendini bir ideal olarak sunar. Bir şey eğer kendi doğasına uygun geliirse doğal bir gelişim sergiler. Böylelikle bütün bir Aristoteles felsefesinin düşünsel kuşatıcılığı ve amacı doğaya uygun bir yapı arayışıdır. Bu yapı doğal olmalıdır ve bu doğallık uyumu (harmonia) ifade eder. Doğanın dikesi, dikaiosunesi felsefenin episteme açısından izahı; politik açıdan da ikamesi için uğraştığı düzenliliklerdir.

7 Emine Kef, "Themis'in Denge Yasasına Triolojik Yaklaşım: Dike - Eunomia - Eirene", Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi Özel Sayı (Şubat 2023), 365.

8 Haçerlioğlu Pandora'yı Yunan mitolojisinin Havva'sı olarak nitelendirir. Tanrıların içinde kötülük ve acıların olduğu kutuyu Pandora'ya vermesi ve kutuyu açmaması emredilmesine rağmen Pandora'nın kutuyu açmasıyla tüm kötülüklerin insanlar arasına yayılması ve kutuda sadece 'umut' un kalması anlatılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Haçerlioğlu, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 58.

9 Katherine Olstein, "Pandora and Dike in Hesiod's Works and Days", *Emerita* 48 (30 Aralık 1980), 312.

10 Kaan H. Ökten, "Prohairesis ve Dikaiosune", *Cogito* 77 (2014), 314.

11 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 1129a 5-10.

Bugün toplumsal ya da politik olanın doğal düzeninin bir parçası olduğu düşüncesi bizlere çok yabancı gelmektedir. Düşünsel güçleri açısından yaratıcılığı ve özgürlüğü sınırlandırılmayan bir yurttaş/insan kavrayışı modern zihinlerimizde ürettiğimiz fikirlere temel sağlar. Ancak özelde Aristoteles felsefesinde ve genelde Sokratik felsefede teleoloji, bütün bir doğayı baştan sona kat eder. İnsan, özü ve formu belirli bir varlık olarak kendi idealini kendi varoluşunda taşır ve bütünün içinde, bütüne uygun bir parça olarak yerini alır. İnsanın amacını, erdeminin, eylemini, toplumsallığını ve hakkında daha ne konuşabiliyor isek varlığına içkin olan formunda, ideasında buluruz ya da onunla anlarız. Bu minvalde yazımızın bütünlüğünde Aristoteles için insanın kosmostaki hakkını, türetilmiş bir ifadeyle adil olan konumlandırılışını arayacağız. Bu anlamda adalet yalnızca bir insanın/yöneticinin eyleminde/yargısında hakkı gözetmesi değil; herhangi bir insanın kosmos düzenindeki yerine uygun etkinlikte bulunması ve bu düzenin politik parçasına müdahil olabilen yöneticinin bu düzeni gözeterek davranması anlamına da gelir. Aristoteles politika felsefesinde hep bu doğal düzeni göz önüne almaktadır. Aristoteles'in adalet kavramı, her şeyin kendi yerinde ve amacına uygun olduğu bir düzen imasıyla, bireylerin ve toplumun bütünsel iyiliğine katkıda bulunan bir uyum halini temsil etmektedir. Lakin liberal adalet teorileri, adaletin uyumla değil seçimle ilgili olduğunu düşünecektir. Hakları dağıtmak insanlara doğalarına uygun rolleri vermek değil, rollerini seçmelerine izin vermek olarak değerlendirilecektir.¹²

2. Aristoteles'in Politik(a) Felsefesinde Adalet

Aristoteles'in politika felsefesinde teleolojik yaklaşımının politika bilimine uygulanışını görürüz. İnsan toplulukları için yetkin durum –bir bitkinin büyüüp olgunlaşması gibi- yurttaşlarının ahlaki ve düşünsel etkinliklerinin, eylem yaşamlarının mümkün olan en üst düzeye çıkartılmasıdır. Bir yurttaşın kendi doğasını geliştirmesinin, iyi yaşama ulaşmasının ve yetkinleşmesinin yolu da politik yaşamdır. Aristoteles için insan zoon politikon, yani politik hayvandır. Yani o, insanın doğası gereği politik olma eğilimi taşıdığını söylemektedir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran ve politik yapan, hayvanlar arasında sadece insanın konuşma yetisine sahip olmasıdır. İnsan logos –akıl ve/veya konuşma- sahibidir. İnsan logos ile faydalı/zararlı olanı ve adil/gayri adil olanı ayırt edebilir. Polis¹³ ise birlikte böyle bir yetkinlik düzeyinde bulunmanın 'yaşamsal mekânı'dır.

İnsanın doğası itibarıyla politik olması, insanın politik yaşama dâhil oluşunun biyolojik bir dürtü ile gerçekleştiği anlamına gelmez. Aristoteles, oldukça açık bir

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, 266-286.

13 Politika kelimesinin kökeni olan polis "polise ait işler, güçler vs." anlamında kullanılmıştır. (bk. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları [İstanbul: İletişim Yayınları, 2018], 22). Bu terim günümüzde şehir/kent devleti olarak anlaşılmaktadır. Belirtilmelidir ki, Antik Yunan düşüncesi için polis, yalnızca fiziksel bir yerleşim birimini ifade etmez aynı zamanda topluluğun tüm siyasi, sosyal, kültürel yaşamını kapsayan politik bir örgütleniş biçimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2001), 113-123.

biçimde bizi politik yapan şeyin konuşma olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Heidegger de logosun 'akıl', 'yargı', 'tanım' olarak çevirilerde yorumlandığını ifade eder. Ona göre logos "bir şeyi (sözün ne hakkında olduğunu) görünür kılar (phainesthai). Bu söz edenler ya da birbiriyle konuşanlar içindir (medium)."¹⁴ İnsanın akıl ve konuşma varlığı oluşu, diğer canlıların belirlenmişliğinden oldukça uzak bir biçimde, ona davranışlarında esneklik, özgürlük ve takdir etme hakkı sunmaktadır.¹⁵ Diğer hayvan türleri doğal olarak sürücüdür; fakat konuşma yetisi 'doğal' olan insan doğru ve yanlış ayırt edebilen tek hayvandır ve bu yeteneği sayesinde polis¹⁶'i yaratır. Bu durum da devletin doğal bir gelişim olduğunu gösteren bir etmendir.¹⁷ Burada Aristoteles'in vurgulamak istediği nokta iyi anlaşılmalıdır. O, logosun özelliğinin gerçekte politik yaşamı gerektirdiği iddiasındadır. İnsanın bilme kapasitesi, ortak ahlaki değerler üzerinde uzlaşabilme ve adalet kavramlarını diğer insanlarla paylaşabilme yetisi, logosun politik yaşamı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Bunların da ötesinde Aristoteles'in değer verdiği bir diğer nokta ise; logosun aynı zamanda sevme gücünü de gerektiriyor olmasıdır. Bizler ilişki halinde olduğumuz, yakınımızda olan kişileri severiz. Bu sebeple 'sempati', 'dostluk', 'yakınlık' gibi kavramlar logosta görünmektedir.¹⁸ Elbette Antik Yunandaki toplumlar küçük toplumlardı ve güven, arkadaşlık bağları ile bir arada tutulmaktaydı. Bu durumu aklımızda tutarak, Aristoteles'e göre yukarıda saydığımız temellerden hareketle çıkar ilişkileri üzerine kurulan bir toplumun asla yetkin bir politik toplum olamayacağı düşüncesini de belirtmiş olalım.

Aristoteles'te polisi mümkün kılan önemli bir etmen daha vardır: Yurttaşlarca benimsenen bir ortak kavrayış, görüş birliği. Bu birliği kuran bağ da dostluk bağıdır ve dostluğun kendisi de bir erdemdir. Dostluk, daha en baştan toplumun kuruluşunda bulunan erdemdir ve onun için en temel araç adalet erdemidir. Dostluk ve adaletin her durumda belli bir yakınlıkları vardır.¹⁹ Ancak dostluk adalet tercih edilemez. Yani kurulu bir toplumda ortaya çıkan aksaklıkları gidermek için olan adalet ve toplumun kuruluş imkânında bulunan dostluk erdemleri çatışmalıdır. Nitekim Aristoteles'te dostluk bir telosu hedefleyen insanların ortaklığını bu telos çevresinde ilişkilendiren bir dostluktur. Birbirinin çıkarlarını korumak ancak bu kavramla değerlendirilebilir. Bunu modern devletteki yurttaşlar arasındaki

14 Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 62.

15 Steven Smith, Political Philosophy (New Haven, 2012), 71.

16 Aristoteles, polis analizinde devleti kurucu parçalarına böler ve en küçük parçalarla işe başlar: kadın, erkek ve köle. Kadın erkek olmadan üremeyi gerçekleştiremezken, köle ile efendiyi bir araya getiren ise güvenlik durumudur. En küçük insan topluluğu olan aileyi oluşturan bu üçlüdür. Günlük gereksinimlerin karşılanmasından sonra bir amaca yönelik evlerin/ailelerin birleşmesi ile de köy (demos) meydana gelir. Çeşitli köylerin bir araya gelmesi ile de devlet (polis) ortaya çıkar. Polis, küçük insan birliklerinden büyümüştür ve telosunu gerçekleştirme ve mükemmelleştirme imkânı sağlaması açısından doğaldır. Aristoteles bir insan topluluğu olarak polisin özünü araştırır. Bu öz, onun ereğinde yani iyi yaşamda saklıdır. İyi yaşam her bir fertte doğal bir erek olarak bulunur ve bu sebeple polis de doğal bir varlıktır.

17 G. E. R. Lloyd, Aristoteles, çev. Aylin Kayapalı (İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2014), 213.

18 Smith, Political Philosophy, 78.

19 Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 1234b 30.

ilişkiye yansıtarak anlamak pek mümkün görünmemektedir, çünkü günümüzde 'dostluk' politik ya da toplumsal ilişkiden öte duygusal bir durumun adı olarak karşılanmaktadır.²⁰

Aristoteles'in adalet üzerine düşüncelerini anlamanın bir güçlüğü, bugün teleolojik düşünceye yabancı kalmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu yabancılaşıma ile artık bir şeylerin yapılma amacından çok o şeyden nasıl bir fayda sağlanır, nasıl bir getirisi olur gibi düşünceler zihnimizi meşgul etmektedir. Ancak sosyal kurumlar, politik pratikler hakkında düşünürken teleolojik düşünmeden feragat etmek o kadar da kolay değildir. Adaletle ilişkin savunular genellikle sosyal bir kurumun telosuna ilişkin savunulardır ki bu da kurumun onurlandırması, ödüllendirmesi gereken erdemlere ilişkin çeşitli görüşleri yansıtmaktadır. Biz bugün görevlerimizi yerine getirmek ve onur kazanmak noktasında dışarıdan nasıl görüldüğümüzle, amirimizin görevimizi yerine getirdiğimizi bilmesiyle ve dışarıdan onurlu görünmekle ilgileniriz. Bir başka açıdan bakacak olursak, devlette eşit haklara sahip bireyler olarak, fırsatların, gelirin eşit olarak dağıtılmasını isteriz. Ancak Aristoteles, her ne şekilde yaparsa yapsın tüm dağıtımcı adalet teorilerinin ayrımcı olacağını bize hatırlatmaktadır. Yapılan bu ayrımcılıklarda ise adil olanın sözü eylemin amacına bağlı olduğunu söyler ve bu sebeple hakların, otoritenin dağıtımından önce politikanın telosunun ne olduğunu sorar. Yine günümüzü değerlendirecek olursak, politikanın belli bir telosu olduğunu düşünmekte güçlük çekeriz. Politikayı insanların kendileri için amaçlar seçmelerine imkân veren bir yöntem olarak görürüz. Bu şekilde seçim yapamama korkusu da özgürlük kaygımızı yansıtır. Ancak Aristoteles'e göre politikanın amacı; iyi yurttaşlar yaratmak ve iyi karakter yetiştirmektir.²¹ İyi, hem Aristoteles hem de Antik Yunan toplumu için, adaletin kendisine göre sağlanması gereken ve insanın yetkin yaşamını polis içerisinde temellendiren yegâne kavramdır.

2.1. Adil Toplumun ve İnsanın Telos'u Olarak 'İyi'

Öyle görünüyor ki her sanat ve her araştırma, aynı şekilde her eylem ve her tercih, herhangi bir iyiye doğru yönelir. Bu nedenle haklı olarak 'iyi, her şeyin yöneldiği şeydir' diye açıklanır.²²

Politika, yasalar oluşturması ile bir arada yaşayan insanların nasıl eylemeleri ya da nelerden uzak durmaları gerektiği noktasında karar verici bir konuma sahiptir. Amacı ise insan için 'iyi olan'a ulaşmaktır.²³ Bu amaç, yalnızca devletin iyiliğini değil fakat aynı zamanda bireylerin iyiliğini de kapsamaması sebebiyle etik ile yakından ilişkilidir. Bu sebeple Aristoteles de Nikomakhos'a Etik'in başlarında

20 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 320-322.

21 Sandel, Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, 256.

22 Nikomakhos'a Etik, 1094a Ayrıca burada belirtilmelidir ki; Aristoteles'e göre "iyi tek başına bir birey için elbette hoştur; fakat iynin bir ulusa ya da sitelere uygulanması daha güzel ve daha tanrısalır."

23 Nikomakhos'a Etik, 1094a5-b10.

insanın ve devletin iyiliğinin birleşmiş olduğunu söyler. Bu birleşme doğal olan devletin yönetimini de belirleyecektir.

İnsanın yönelimleri hep iyiyi arzulamaktadır. Arzulanan iyi bir sonuca ulaşmak ya da fayda elde etmek için değil, belli bir iyiyi amaçladığı için etik, tam anlamıyla teleolojiktir. Aristoteles'e göre insan için en iyi olan şey, en yüksek amaç ise; 'mutluluk'tur (eudaimonia). Ancak burada mutluluğun genellikle karıştırılan 'haz' ile aynı anlamda olmadığını belirtmeliyiz. Mutluluğun hazda olduğunu düşünenler 'kalabalık ve en bayağı insanlar' dır; seçkin ve etkin hayatı seven insanlar ise hayatın amacını 'onur'da görürler.²⁴ Ancak Aristoteles onur kavramını da yüzeysel bulur. Çünkü onur; insanların eylemleriyle kazanılmış bir şey olmasının ötesinde, ona başkaları tarafından atfedilen bir şeydir. Bu sebeple "politik hayatın ereği, onurdan çok erdemdir".²⁵ Aristoteles erdemleri incelerken ikili bir ayırım yapmaktadır: Ahlaksal erdemler ve entelektüel erdemler. Ahlaksal erdemler; cömertlik, cesaret, adil olma gibi karakter erdemleridir. Entelektüel erdemler ise bilgelik, zekâ, ihtiyat gibi nitelikleri içermektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği onun akli olduğundan insanı mutluluğa götürecek olan etkinlik onun düşünme etkinliğidir. Dolayısıyla mutlu olmak için entelektüel erdemleri edinmek gerekmektedir. İnsanın aşırı uçlardan kaçarak orta noktada bulunması, onun etik anlamda ulaşabileceği en yetkin seviyedir.²⁶ Özetle mutluluk, poliste, insanın iradesiyle yaptığı seçimlerde, bu seçimleri yönlendiren akli ile ortaya bulma çabasında, ruhunu yetkinleştirme ereğinde, yani ahlaki ve entelektüel erdemler sayesinde gerçekleşmektedir.

Aristoteles yaptığı akıl yürütme ile erdemin de yetersiz olabileceğini söyleyerek²⁷, 'en iyi şey' araştırmasına devam eder. İyi kendi kendine yetendir ve sadece kendisi için istenendir, yani amaçtır. Ayrıca seçildiği takdirde hayatı yaşanabilir kılan şeydir.²⁸ Platon'un idea olarak iyi anlayışını eleştirerek, iyinin insan eylemlerinden ayrı düşünülemeyeceğini belirten Aristoteles, insana özgü olanı araştırarak insanın akıl sahibi varlık (to logon echon) olduğunu ve akli²⁹ sayesinde eylediğini belirtmektedir. Elbette aklın potansiyel varlığı yeterli değildir; etkinlik içinde olması, edimsel hâle gelmesi gerekir. İnsanın mutluluğa ulaşması o halde akıl yetisinin etkinliği ile gerçekleşir. Eğer insan akıl yetisi ile 'erdem'i seçerse, bu onun

24 Aristoteles burada politik hayatı vurgular. O üç tür yaşamdan bahseder: ilk olarak haza düşkün olan yaşam, insanı duygularının kölesi yapar; siyaset yaşamı, onur ve şeref için amaçlanan bir yaşamdır; temaşa hayatı, gerçek iyi yaşamdır. *Nikomakhos'a Etik*, 1095b 15-20.

25 *Nikomakhos'a Etik*, 1095b 30.

26 Aklın yetkin kullanımında sürecin yönlendirici kavrayışı Aristoteles'in meşhur mesotes öğretisidir. Mesotes, eylemlerimizde aşırı uçlara sürüklenmeden huy olarak ortada değildir. Burada elbette aşırı uçları bilmek ve bu uçlardan hareketle orta noktayı çıkarsayabilmek, nihayetinde de buna göre tercihte bulunup eyleme geçmek gerekmektedir. Bu etkinlik ise akıl aracılığıyla ruhun yetkinleşmesini sağlamaya yönelik bir etkinliktir.

27 Örneğin, erdeme sahip olan biri tüm ömrünü uyuyarak, hiçbir şey yapmayarak, hatta en kötü talihlilere katlanarak geçirebilir. *Nikomakhos'a Etik*, 1096a.

28 *Nikomakhos'a Etik*, 1097a 15-b 5.

29 Belirtilmelidir ki; Aristoteles'in bahsettiği akıl basitçe zevki ve acıyı ayırt etme yeteneğinden daha fazla bir şeydir.

'iyi'ye ulaşmayı amaçladığını, yani mutluluğu seçmiş olduğunu göstermektedir. Bu noktada Aristoteles, erdem ile bilgiyi özdeş gören Sokrates ve Platon'dan farklılaşır. Aristoteles, kişinin iyinin ne olduğunu bilse bile, kötüyü seçebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla erdemli bir yaşam için bilme yeterli değildir; kişinin iyiyi seçmesi, kendini etik bir varlık olarak geliştirmesi ve olgunlaştırması gerekir. Bu anlamda erdeme uygun etkinlik, insanın hangi işi yapıyorsa onu en iyi şekilde yapması ile mümkündür. Ancak bu en iyiye ulaşma amacı için yeterli değildir, bunu hayatı boyunca sürdürmesi, alışkanlık hâline getirmesi gerekir. Bir marangozun yaptığı işte en iyiye ulaşmasını 'küçük' iyi olarak niteleyen Aristoteles, asıl büyük ve en yüksekte yer alan iyinin ruhu yetkinleştirme çabasında olduğunu söyler. Nitekim bu da ancak 'etkinlik'le kazanılır. Yani eğer ölçülü ve adil eylemlerde bulunursak ve bunu yapmak için aklımızı kullanırsak, adil ve ölçülü olmayı gerçekleştirebiliriz. Bu anlamda mutluluk öğrenilebilir ve eğitimle kazanılabilir bir şeydir. Mutluluğun öğreniminin ve eğitimin bulunduğu yer de polistir. Akıl sahibi, konuşan ve polis sayesinde yetkinliğini ortaya çıkaran insan mutluluğa ulaşmak için ise 'erdem'i seçmelidir.

Bu minvalde, insan yalnızca iradi eylemlerinden sorumludur. Dışarıdan herhangi bir zorlama, rastlantı ya da bilgisizlik eylemlerimizin ahlaki olduğundan bahsetmemizi engeller. Bu sebeple insanın iradi eylemde bulunması bir tercihte (prohairesis) bulunmasıdır. Hakeza erdemli etkinlikler yalnızca tercih yapılarak gerçekleştirilen etkinliklerdir. Kişinin karakteri de yaptığı tercihlerle ortaya çıkan eylemlerinden ibarettir. Aristoteles için özgür irade ancak akılla denetlenmiş bir seçimi sağlıyorsa erdemli bir yaşam gerçekleşebilir. MacIntyre'in vurguladığı gibi yetkin insan yalnızca eyleme değil, belirli bir tarzda hissetme eğilimine de sahip olmalıdır. İnsan için, duygu ve istekleri bastırıp doğru eylemi seçmekten öte, 'hissi eğitim' de ahlaksal eğitime dâhildir. Yetkin insan belirli bir erdemli davranışı taklit etmez, erdemli olduğu için erdemli olan neyse onu yapar. Bu durum erdemnin taklitleri olan niteliklerden onu ayırmaktadır.³⁰ Nihayetinde –ve elbette ruha dair yaptığı ayrımlara paralel olarak– hakikaten erdemli bir yurttaş, yalnızca davranışı sergileyen değil doğru ve rasyonel bir yargı temelinde edimde bulunan insandır.³¹

Kişi yaptığı seçimlerde o anki durumda iyi olan şey/durum ile insan olarak kendisi için hakikaten iyi olan şey arasında bir ayrımın eşliğindedir. 'Hakikaten iyi olan'ı başarmak için yapılan seçimler ile erdemler hayata geçirilir. Bu seçimler de doğru olanı, doğru zaman/yer ve doğru yolla yapma ve yargıda bulunma kapasitesini gerektirir.³² Öyleyse, erdemli bir yaşayışı amaç edinen yurttaşın – Antik

30 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 308.

31 Bazı bireyler kısmen doğal nitelik ve yeteneklerine bağlı olarak belirli bir erdemnin gerekliliklerini rastlantısal olarak yerine getirebilir. Ancak bu davranış ya da bu durum söz konusu erdemnin kendisine sahip olmak ile karıştırılmamalıdır. Nitekim kişi burada arzu ve isteklerinin kurbanı olmaya hep açık olacaktır. MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 308-309.

32 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 310.

Yunan için yasa ve kurallara bağlı bir yaşam- yapacağı tercihler ve yargıda bulunma kapasitesi oldukça önem kazanmaktadır. Bu sebeple Aristoteles için ana erdemlerden biri olan ihtiyata (phronesis) değinmek yerinde olacaktır.

İhtiyat olmadan asıl anlamda iyi insan; ahlaki erdem olmadan ihtiyatlı olmak mümkün değildir(...) -ve açıktır ki ihtiyatın pratik özelliği olmasaydı, gene de ona ihtiyacımız olurdu, çünkü o, ait olduğu zekânın bu bölümünün (pratik bölümünün ç.n.) erdemidir ve aynı zamanda, ihtiyat olmadan, ahlaki erdem olmadan düşünülüp taşınılmış tercih, doğru olmayacaktır, çünkü ahlaki erdem, ereğe verilmiştir ve ihtiyat, ereğe götüren eylemleri gerçekleştirmemizi sağlar.³³

'Phronesis' kavramı Aristoteles'in eylem (praksis) felsefesindeki temel öğelerden biridir.³⁴ Aristoteles, phronesis entelektüel/düşünce erdemleri arasında gösterir, ancak karakter erdemlerinden hiçbiri onsuz hayata geçirilemez.³⁵ Zira bu erdem birinin nerede, nasıl davranacağını ve kime nasıl davranacağını bilmesi ile ilgilidir. Karakter erdemleri, doğuştan sahip olunan bir mizaç olarak bilkuvve halde insanda vardır. Bu erdemler alışkanlıkla, tecrübe ile bilfiil hâle getirilir. Bu gelişmeyi takip edecek, yönlendirecek, kontrol edecek olan ise entelektüel erdemlerdir. Bu erdemlerden pratik aklın, phronesis'in kullanımı karakter erdemlerinin varlığını gerekli kılar. "Karakter üstünlükleri ile entelektüel üstünlükler birbirinden ayrılamaz."³⁶

Yurttaşların adalete dayalı bir toplumda yaşayarak mutluluğa ulaşacakları göz önüne alındığında doğru tercihlerde bulunmak ve pratik bilgiğe sahip olmak önemlidir. Öyleyse, adaletin ihtiyat (phronesis) ve tercih (prohairesis) yönleri ağırlık kazanmaktadır. "İnsan erdemliliği/adaleti istemeli, bunu yapabilir olmalı ve fiilen icra etmelidir."³⁷ Bu açıdan politik felsefede yetkin bir devletin amacı yetkin, yani erdemli insanların yetkin bir yaşam sürebileceği bir düzen kurmaktır. Yetkin insanı amaçlayan bu düzen adil bir düzendir. Dolayısı ile yetkin insanın erdemliğine dair ne varsa bu devletin yurttaşında görülmek durumundadır.

2.2. Yönetim ve Yurttaşlık Açısından Adalet

Anayasaları ve yönetimleri ele alan Aristoteles, yönetim biçimlerinin farklılıklarının nedenlerini araştırır. Öncelikle anayasa, devletlerin görevlerin dağılımın-

33 Nikomakhos'a Etik, 1144b 30-1145a 5.

34 Aristoteles için, insanın nihai amacı olan eudaimonia'ya ulaşma çabasında yaptığı tüm seçimleri, kişinin eylemleri ile ilgilidir. Bu noktada daha önce bahsettiğimiz doğru olanı doğru şekilde yapma durumu pratik bilgiği beraberinde getirmektedir. Nitekim Aristoteles, teori ile pratiğin bir arada olduğu bir erdem öğretisi geliştirmiştir. Yani erdem bilgisine eylem de eşlik etmelidir. Burada Aristoteles ruh üzerine görüşlerini kullanır. Ruh; akılsal olmayan (bitkisel ve iştahsal) ve akılsal olan (teori ve pratik) olarak ikiye ayrılır. Entelektüel erdemler ruhun akılsal kısmı ile ilgilidir. Bunlardan episteme (bilgi), sophia(bilgelik), nous(düşünce) salt teorik kısım ile ilgilidir. Tekhne (zanaat) ve praksis (eylem) alanına ait erdem ise phronesis'tir(ihtiyat/pratik bilgelik).

35 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 317-318.

36 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 319.

37 Ökten, "Prohairesis ve Dikaosune", 316.

da, egemenliğin ve her topluluğun gerçekleştirmek istediği hedefin belirlenmesinde benimsediği düzenleniş biçimini ifade eder.³⁸ Aristoteles yönetim biçimlerini irdelerken, üstün iyiliğin ne olduğu konusuna da açıklık getirmektedir: Efendi-köle ilişkisinden farklı olarak bir devlette yurttaşları bir araya getiren 'ortak yarar'dır. Aristoteles bu kavramı yönetim biçimlerini birbirinden ayırırken de kullanır. Yönetim biçimleri arasındaki temel ayırım 'doğru' ve 'yanlış' olmalarıdır. Ortak yarara ulaşmaya çalışan yönetimler doğru, bundan sapanlar ise yanlış yönetimlerdir. Daha sonra yönetimlerin kimin elinde olduğuna bakarak, yönetimi bir kişinin, azınlığın ve çokluğun elinde olmasına göre ayrıştırır.³⁹ Bu irdelemeler, Aristoteles'in yönetimler üzerine yaptığı gözlemler ve incelemelerden çıkarsadığı genellemelerdir. Yani bu demektir ki; bu anayasaların çok çeşitli alt biçimleri vardır ve bu sebeple çok sayıdadırlar.

Çalışmamız açısından önemli olan 'adalet' kavramı Aristoteles için yönetim biçimlerini birbirinden ayırma noktasında bir başka ölçüttür. Aristoteles evrensel bir adalet anlayışından çok, kişilerin hakkı olan payı alması ve ortaya çıkan adaletsizliklerin giderilmesi anlamında (dağıtıcı-düzeltilici) adaletten bahseder. Aristoteles öncelikle adaletin 'eşitler arası eşitlik' olduğu önermesinden yola çıkar. Yani eşit olanların eşit haklara sahip olmalarını değerlendirir ve farklı sınıfların adaleti nasıl yanlı anladığını gündeme getirir. Örneğin; mülk bakımından üstünler, kendilerini her bakımdan üstün görürler ve bu oligarşinin yoludur. Özgür olma bakımından eşit olanlar ise eşit politik haklar talep ederler ve bu da demokrasiye giden yoldur.⁴⁰ Oysa bir polisin amacı ticaret yoluyla para kazanmak, servet edinmek değildir. Ayrıca toplumun bir arada yaşaması, toprak birliği gibi öğeleri barındırmakla beraber, devletin ortaya çıkması için yeter sebep değildir. Polisin amacı:

İşte gerçekten çeşitli şehirlerde, evlilikle akraba olmuş kimselerden meydana gelen birlikler, kardeşlikler, tanrılara kurban kesmek için aile toplantıları ve öteki toplumsal ilişki türleri görmemiz hep bundandır. Bütün bu etkinlikler bir dostluk anlatımıdır; çünkü bize toplum içinde yaşamayı yeğleten, başkalarını sevmemiz oluyor ve bunların hepsi, devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkıda bulunuyorlar ve iyi yaşam demek, bizce mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse şurasını teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil soylu erdemlerde bulunabilmek içindir.⁴¹

38 Aristoteles, Politika, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 69-70.

39 Tek kişinin; doğru anayasası: monarşi, yanlış anayasası: tiranlık; azınlık yönetimindeki doğru anayasa aristokrasi yanlış anayasa ise oligarşi; çokluğun yönetiminde doğru anayasa politeia yanlış anayasa demokrasidir. Politeia; demokrasi ve oligarşi ve karışımı bir rejimdir; 'ılımlı demokrasi' olarak adlandırılabilir (Bk. Aristoteles, Politika, 121-129).

40 Aristoteles Politika'nın devamında tam da böylesi rejimlerin neden ortaya çıktığını inceler. Daha doğru ifadeyle 'devrimlerin sebepleri nelerdir?' sorusuna cevap verir. Bu noktada da adalet konusunda tek yanlı görüşler nedeniyle devrimlerin ortaya çıktığını söyler. W. David Ross, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 406.

41 Aristoteles, Politika, 85.

O halde Aristoteles zengin ve soylu olanların değil, en iyi olanın iktidara gelmesi gerektiğini düşünür. Bu yüzden eşitliğin değerlendirilmesi için mutlak suretle iyilik hesaba katılmalıdır. Adalet ancak 'iyi' ile birlikte yorumlanabilir.

Aristoteles için adalet çeşitli sınıflara göre değişken, görelî bir kavram olarak kullanılmaktadır. Oysa yönetim 'gerçek bir adalet'e dayanmalıdır. Bu sebeple 'ortak iyiliği amaçlayan anayasalar' mutlak adalete uygun olurlar. Aristoteles'e göre adalet, hakları tanımlama, sorguladığımız sosyal pratiğin telosunu çözümlenemeyi gerektirdiğinden teleolojiktir. Bu çözümlenmeyi yaparken hangi değerlerin onurlandırılması, ödüllendirilmesi gerektiği hakkında akıl yürütülür. Bu sebeple ona göre adalet; iyi yaşam, onur ve erdem üzerine konuşmayı gerektirir. Görüldüğü üzere iyi yaşam ile adalet ilişkilidir. Biz bugün iyi yaşamak isterken, eşit olan yurttaşlara şeylerin eşit dağıtılmasını ister, adaletin bu şekilde temin edildiğini düşünürüz. Ancak Aristoteles için adalet, erdemle ilgili yeteneğin üstünlüğüne göre değerlendirilir. Ona göre bir flüt dağıtılabilecekse kişinin doğuştan soylu olmasına, zenginliğine, asaletine vb. göre değil flütü güzel çalmasına göre bir dağıtım yapılmalıdır. Çünkü flütün telosu, iyi çalınmaktadır. Öyleyse bir şeyin ereğinden, uygun şekilde dağıtımına uzanan muhakeme teleolojik aklın bir örneğidir. Bu sebeple, bir şeyin adil dağıtımı için, o şeyin telosu araştırılmalıdır.

Adalet ve ortak yarar iki ayrı ölçüt gibi ele alınmış olsa da -yazımızın girişinde de belirttiğimiz gibi- Aristoteles felsefesinde bir bütün oluştururlar. Hakkın hak edene verilmesi yani adalet, kendisinde erdemli olmanın olanağı bulunan insanın bu erdemi eyleme geçirme potansiyelini, yani doğasını gerçekleştirmesini amaç edinen bir polisin doğallığında, birbirine bu amaçla bağlanan yurttaşlarca birlikte gerçekleştirilen bir eylem olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla yurttaşların aynı amaçta birleştikleri dostlarına yönelik ortak yararı istemeleri ve savunmaları da bizatihi adil olmanın bir örneği olarak görülmelidir.

Politika'nın oldukça önemli olan üçüncü kitabında Aristoteles, devleti tanımlarken -daha önce parçalara ayırarak yaptığı tanımlamadan farklı olarak- bir parçadan, yurttaştan hareket ederek devlete ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre bir kimsenin yurttaş olabilmesi için kamusal görevlerde yer alabilecek yeterliliğe sahip olması, yönetme ve yönetilme erdeminden pay alması, yasama-yargılama yetkilerine katılmaya hakkı olan kişiler olması gerekmektedir.⁴² Ancak Aristoteles Atina polisindeki uygulamaları kendine temel alarak ilerlemektedir, yani başka poliste yurttaşlık tanımı farklılık gösterecektir. Doğrudan demokrasinin hüküm sürdüğü Atina polisinde yurttaş yöneticilerini seçmeye ve hatta bizzat yasaların yapılması sürecine katılmalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre yurttaş polis için bir araç değil, polisin bir parçasıdır. Yurttaş sadece belli haklara sahip olmakla kalmamalı, polisin kaderinde belirleyici bir yer edinmelidir.⁴³

42 Aristoteles, Politika, 70.

43 Ross, Aristoteles, 386-387.

Belirtilmelidir ki Aristoteles'e göre iyi insan ile iyi yurttaş aynı şey demek değildir. "(...) biz iyi adamın tek bir yetkin iyilik açısından iyi olduğunu söyleriz. Öyleyse adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceği besbellidir."⁴⁴ İyi bir yurttaşın iyiliği, herkesin ulaşılacağı bir şeydir; çünkü bu iyi, yerine getirmesi gereken görevlerin iyi yapılmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵ Buna ek olarak yurttaş devlet yönetiminde söz sahibi olma ve bu görevi layığı ile yerine getirebilecek konum ve doğada olmalıdır. Sadece yurttaş hem devlet adamlarının hem de filozofun erdemlerini yerine getirebilecek durumdadır bu sebeple de tam anlamıyla mutlu olabilme yetkinliğine sahiptir.

Aristoteles için yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrım da devletin kendisi gibi doğaldır. Yöneten ve tebaa arasındaki ilişkiyi ele alırken tarihe başvurarak bunun hem eski hem de yaygın bir şey olduğunu dile getirir. Politika'nın ilk kitabında kadın ve erkek, baba ve çocuk ve hatta efendi ve köle arasında doğal bir ayrım olduğunu savunur. Yöneten ve tebaa arasındaki ayrım doğanın her yerinde vardır. Ayrım ruhta da görülür, elbette ruh yönetir beden ise yönetilir. Bu yöneten ve yönetilen ayrımı, Antik Yunan'da alışlageldiği üzere özgür erkekler ve karşısında kadın, çocuk, köle, zanaatkârlar, işçiler, yabancılar vd. alacak şekilde bir ayrımdan kaynaklanır. Polis ve iyi insan birbirine bağlıdır, çünkü iyi insan olmanın koşulu özgür olmaktır ve özgürlük ancak bir polis içerisinde mümkün olur. Bu da yurttaşlığın temel koşuludur. Bahsedilen ölçütlerden dolayı yurttaş sayısı oldukça azalır. Örneğin ustalar ve zanaatkârlar fiziksel emekle meşgul olduklarından dolayı yurttaşın sahip olması gereken boş zamana sahip değillerdir. Zaten Aristoteles fiziksel emeği zihinsel etkinliğin yanında önemsiz görmektedir. Fiziksel emeğin insan ruhunu köleleştirdiğini de dile getirmektedir.⁴⁶

Aristoteles köleler hakkında doğallığı savunurken bir yandan bu kurumsallaşmanın keyfi yönlerini de eleştirir. Örneğin köle ruhlu olmayan birinin savaşta esir düşerek köle hâline gelmesine pek sıcak bakmaz. Böyle bir durumda doğallık değil uzlaşım bir keyfilik vardır. Bunun yanında bazen hür bedene sahip olan insanların hür bir ruha sahip olmadığını da kabul etmektedir.⁴⁷ Aristoteles için efendi ve köle arasındaki ilişki yine de son derece doğaldır. Efendinin yetki kullanması kölenin ise itaat etmesi beklenir. Bu ahlaki bir şey olarak karşımıza çıkar ve efendi ile girdiği bu ilişki sonucunda köle zanaatkâr ve işçiden daha iyi bir yerde görülmektedir.⁴⁸

Aristoteles'te bütün -polis- gerçekliğin kendisidir ve polis de doğası gereği adaletin görüldüğü en önemli yerdir. Bu bağlamda bütünün parçaları da bütüne göre düzenlenmek durumundadır. Yurttaşlar da polisin genel amacına, yani

44 Aristoteles, Politika, 74.

45 Ross, Aristoteles, 387.

46 Aristoteles, Politika, 13.

47 Lloyd, Aristoteles, 213-214.

48 Lloyd, Aristoteles, 214.

bütünün mutluluğuna katkıda bulunmak zorundadır.⁴⁹ Bir diğer önemli konu Aristoteles'in yönetilenler için öngördüğü doğal konumdur. Öncelikle özgür kişi olarak yurttaşın köleye, erkeğin kadına, babanın oğlu üzerindeki egemenliği doğal olarak ele alınır. Bu durumun doğal sebebinin Aristoteles ruhta temellendirmektedir. Çünkü her birinde insanın telosunu belirleyen ruh bulunmasına rağmen, ruhun bölümlerine dair dağılımları farklıdır. Aristoteles bunu şöyle örneklendirir:

Örneğin, ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir. Onun için, ahlak erdemleri bakımından da aynı koşulların geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir, yani hepsi onlardan pay alır, ama payları aynı ölçüde değildir, ancak her birinin kendi işinin gerektirdiği kadardır.⁵⁰

Dolayısıyla polis örgütlenmesinde yönetilenlerin konumu da ruhun bölümlerinin kullanılmasına bağlı bir ahlaklılık nosyonuna paralel olarak adalet anlayışının içinde bir yer bulur. Her bir bölüm kendi erdemlerine kendi görevlerince sahip olmakla birlikte, bu erdemleri işleri gereği uygulamış olurlar. Örneğin hem özgür erkek hem de özgür kadında cesaret erdemi bulunmakla beraber, ilkinin cesareti yöneticinin cesaretidir, ikincinin ki ise hizmet edenin cesaretidir. Nihayetinde aralarında derin bir ayrılık vardır.

Bilindiği üzere Aristoteles, adalet üzerine analitik ayrımlar yapar. Öncelikle genel (evrensel, yasal, gelenek ve ahlaka uygun) adalet ile kişiler arası ilişkileri kapsayan özel (eşit ve doğru olan) adalet ayrımını görmekteyiz. Genel adalet, kişinin erdemidir, sosyal etkileşim içerisinde tüm diğer erdemleri içerir. Özel anlamda adalet, farklı dağıtım ve mübadele süreçleri içerisinde eşitlikle, yasal düzenle ilgilidir. Özel adaleti ise kendi içerisinde dağıtıcı/paylaştırıcı ve düzeltici/denkleştirici adalet olarak ayırmaktadır. Dağıtıcı adalet, devletle ilgili kazanımların, memurlukların ve onurun paylaşılmasını içermektedir. Dağıtıcı adaletten beklenen iki kişi arasında dağıtılması gereken belli bir şeyi, yurttaşlar arasında değerleri ve hak edişleri oranında paylaşmaktır. Çünkü Aristoteles, yurttaşları polis hissedarı olarak görmektedir. Düzeltici adaletin iradi eylemler (ticaret, hukuk) ve irade dışı (hile ve zorbalıkla mala sahip olma gibi) iki alt dalı söz konusudur: Mal ve hizmetlerin alışverişinin karşılığı olarak adalet, medeni hukuk⁵¹ bir de ceza hukuku alanında, hukuksal ihlallerin düzeltilmesi anlamında adalet olarak ayrılır.⁵² Ceza hukuku olarak bahsettiğimiz alanda iradenin kötüye kullanımı söz konusudur ve böyle durumlarda devreye yargıçlar girmektedir. Yargıçların ilk amacı ise suçluya

49 Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması", FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 6 (01 Eylül 2008), 34.

50 Aristoteles, Politika, 28.

51 Burada ölçü ise alışveriş ürünlerinin değerinin eşitliğidir.

52 Ölçüsü hakların onarımı ve suç ve cezanın karşılığı.

ceza kesmeden önce mağdur olanın zararının tazmin edilmesidir.⁵³ Aristoteles daha sonra ticari faaliyetlerde karşımıza çıkan değiş-tokuş adaletinden bahseder. Bu adalet türü ise polisin bekası için önem taşımaktadır. Çünkü hem devlet bireylerden hem bireyler devletten bir şeyler alır verirler. Burada önemli olan bir başka nokta ise, değiş-tokuşun değerler üzerinden olamayacağı bunun yerine para kullanılması gerektiğini belirtmiş olmasıdır. Böylelikle keyfi 'değer' vermeler engellenmektedir.⁵⁴ Ticaretle ilgili noktalarda ise adalet bir erdem olarak değil, malların değerlerinin üzerinde satılmasını önleyen koruyucu bir konumdadır.

Yukarıda ayrıntıya girmeden hatırlatıcı olarak değindiğimiz ayrımlara ek olarak bir başka ayırım ise; politik adalet ile politik olmayan adalet arasındaki ayrımıdır. Politik olmayan adalet, hanede söz konusu olan efendi-köle, ebeveyn-çocuk arasındaki ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Politik adalet ise, doğal/doğal hukuk ve uzlaşımalsal/pozitif hukuk olarak ikiye ayırır. Pozitif hukuk, yöneticilerin koyduğu yazılı kurallardan oluşur ve Aristoteles yasa yapmayı ortak iyiyi bulma faaliyeti olarak tanımlar. Yazılı yasalara meşruiyetini kazandıran ise doğal hukuktur.⁵⁵ Polis'in yasaları ahlakın bir bölümünü oluşturur. Yasalar 'olması gerektiği gibi konulmuşsa' şartıyla itaati zorunlu kılmaktadır.⁵⁶ Bunun yanı sıra yasalara yönelik herhangi bir saldırı, ortak iyi anlayışı temelinde birlikte yürümeyi olanaklı kılan ilişkileri yıkar ve yasaların yokluğu topluluğun ortak yaşamını anlamsız kılacak olan iyinin başarılmasına dair katkıyı önler. Bu sebeple Aristoteles erdem anlayışını, kesinlikle yasaklanmış eylem tipleri anlayışı ile desteklemektedir.⁵⁷

3. Teleolojiden Tüketim Toplumuna: Modern Dünyada Adalet, Birey ve Toplumsal Bağlar

İyi yaşam nedir? İyi düzen nasıl mümkün olabilir? Yaşamda neleri hak ediyoruz?⁵⁸ gibi sorular insanın bitmeyen adalet arayışının/özleminin/kaygısının bir ürünü olarak görülmüştür. İnsanın 'iyi yaşam', 'hak edilen yaşam' arayışı onu hep bir 'adil olan'ı anlamaya/açıklamaya yönlendirmiştir. Bu minvalde bir toplumun adil olup olmadığını sormak, hak edilen hakların, güçlerin, mevkilerin, sorumlulukların vd. nasıl dağıtıldığını sorgulamaktır. Eğer toplum dağıtımını doğru şekilde gerçekleştirir ve her bir ferdine hak ettiğini verirse adil bir toplum olarak nitelendirilir. Ancak asıl mesele insanın neyi, niçin hak ettiğinin sorgulanması ile ortaya çıkmaktadır. Bu sorgulamalar da insanı oluşturan kültürü, geleneği, dini,

53 Ross, Aristoteles, 329.

54 Bu noktada Aristoteles, adaletli davranması gereken üç insan tipinden bahseder: ilk olarak ödül ve liyakat paylaşan devlet adamı, haklıyı haksızdan ayıran yargıç ve son olarak ürünlerini hak gözeterek satan üreticiler. Bk. Ross, Aristoteles, 332.

55 Ahmet Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi: Felsefe Tarihi 1 (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 431-432.

56 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 311.

57 MacIntyre, Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması, 314; örneğin intihar eden/etmeye çalışmış bir insan devlete karşı hukuksuz bir eylemde bulunmuş olur, bk. Nikomakhos'a Etik, 1138a 5-10.

58 Robert C. Solomon, Adalet Tutkusu Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular, çev. Ertuğ Altınay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 22.

ahlakı vb. her alanı göz önüne almayı gerektirir. Lakin modern dönemle birlikte 'birey' olmayı haiz olmuş insan, hak ettiğini; refahın, hakların eşit dağıtımında ya da özgürlük kavramına sığınarak, çıkarları temelinde -popülist söylemlerin etkisi altında- kendini toplumdan soyutlayarak hareket etmede arar olmuştur. Hal böyle olduğunda da devlet ile birey arasında tek bağ vatandaşlık haklarını kullanabilmesiyle sınırlandırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında günümüz devletlerinde hem kişi hem devlet bireyselleşmiş görünmektedir. Bireyselleşmiş bir toplumda 'ortak' anlayış zedelenmiş, çıkar temelli zorunlu ortaklıklar da samimiyetten ve 'iyi'den uzaklaşmıştır.

Aristoteles'in eudaimonia (erdemli yaşam, mutluluk) kavramı etrafında şekillenen iyi yaşam anlayışında mutluluk, bugünkü anlamda salt bir haz ya da duygusal tatmin değil, bireyin erdemi hayata geçirmeyi tercih ettiği, bireyin tam anlamıyla yetkinleştiği bir yaşam tarzını ifade eder. Modern dünyada 'iyi yaşam' kavramı, daha çok bireysel tatmin, refah ve kişisel özgürlük gibi değerlerle ilişkilendirilir. Ayrıca Aristoteles'e göre, bireyin tam yetkinleşmesi de ancak toplumsal bir bağlamla mümkün olur ve bireyin erdemli bir yurttaş olarak topluma katkıda bulunması bir nevi zorunluluk arz eder. Günümüzde ise bireysel özgürlükler ve kişisel tatminin daha çok vurgulanması ve iyi yaşamın toplumsal bağlamdan bağımsız olabileceği düşüncesi yaygındır. Öyle ki bireyin kendi arzuları ve hedefleri doğrultusunda özgürce yaşam sürmesi, bireyin kendi seçimlerini yapma hakkı ve kendi hayatını yönetme becerisi vurgusu 'iyi yaşam'ı simgeler görünmektedir. Birçok modern düşüncede, haz ve zevk, iyi yaşamın merkezi bir bileşeni olarak kabul edilir. Bu anlayış, John Stuart Mill (1806-1873) ve Jeremy Bentham (1748-1832) gibi faydacı filozofların görüşleriyle de şekillenmiştir. Örneğin Bentham, en büyük mutluluğun, en yüksek hazların peşinden gitmek olduğunu savunur. Benzer şekilde modern psikoloji bireyin fiziksel, zihinsel ve duygusal sağlığına vurgu yapar. İyi yaşam, yalnızca maddi refah değil, aynı zamanda duygusal denge ve anlamlı ilişkilerle de ilişkilendirilir. Pozitif psikoloji hareketi, bireyin 'iyi oluş' (well-being) durumunu artırmaya yönelik stratejiler üzerine odaklanır.⁵⁹ Elbette bu bahsettiklerimiz modern düşüncenin izinde geliştirilen yorumlardır. Nitekim, günümüzde postmodernizmin farklılık taleplerini göz önüne aldığımızda iyi yaşam anlayışının daha çeşitli şekillerde tezahür ettiğini görürüz. Günümüz bireyi belki de en çok arzuladığı eşitlik ve özgürlüğün en 'iyi' halini yaşıyor olmasına rağmen, bırakınız adaletten bahsetmeyi, neredeyse her olayda derin bir adaletsizlik duygusu ve şikâyeti yaşıyor görünmektedir.

Leo Strauss (1899-1973) modern batı insanının artık istediği şeyi bilmemesini 'modernite krizi' olarak adlandırır. Yani modern insan neyin iyi/kötü neyin doğru/

59 Carol D Ryff - Corey Lee M Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited.", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719.

yanlış olduğunu bileceğine artık inanmamaktadır.⁶⁰ İnsanın bu inanç kaybı ve her şeyden elini eteğini çekmesi, bir toplumun gelenek-görenek, ahlak, değer, politika vb. uzaklaşmasına ve her şeyin anlamsızlaşmasına sebep olmuştur. Hal böyle olunca Antik Yunan'da ahlak ve politikanın iç içe oluşu ve toplumun anlamlı birliği yerini bireysellikten korunan öznelliğe bırakmıştır. Bu durum politikanın şeytani bir şey olarak görülmesine ve siyasetçilere bırakılması gerektiğine inandırmış ve ahlaki konuların da toplumu ilgilendiren meseleler olmaktan çıkması ile sonuçlanmıştır.

Politika ve ahlakın iki ayrı disiplin olarak görülmesi ve özellikle politik meselelerde ahlaki meselelerin biraz ötede durması gerekliliği modern anlayışın klasik bir veçhesidir. Aslında hem klasik hem modern gelenek 'insan' dan hareket etmektedir. Ancak klasik anlayış toplumu insan doğasından hareketle tesis ederken; modern gelenek her şeyi birey ve bireyin aklının kudreti ile anlamıştır. Tarih içerisinde yaşanan değişimlerle adaletin sağlanması da bireyin haklarının korunması temelinde hukuk çerçevesinde anlaşılmaya başlamıştır. Modern adalet anlayışında hukukun üstünlüğü, yani herkesin yasalar önünde eşit olduğu ve hukukun keyfi olarak uygulanmaması gereği, hukukun evrenselliği, bireysel hakların korunması açısından önem kazanmıştır.

Antik dönemde adalet kavramı, kosmosla uyum halinde insanın ve toplumun 'ortak iyi' ve 'ortak yarar'ına olacak şekilde teleolojik bir yaklaşımla anlaşılmuştur. Orta Çağ döneminde adalet, ilahi emirler ve ahlaki kurallar çerçevesinde adaletin Tanrı'nın düzeniyle uyumlu olduğu görüşü çerçevesinde şekillenmiştir. Aydınlanma döneminde Thomas Hobbes, John Locke ve J.J. Rousseau gibi filozoflar ile adaletin insanların kendi aralarında yaptığı toplumsal sözleşmelerden doğduğu görüşü hâkim olmuştur. Zira toplum, bireylerin haklarını korumak için belli sözleşmelere bağlı kalmak zorundadır. Modern dünyada adalet kavramı, özellikle Aydınlanma düşüncesi ve modern hukukun gelişmesiyle birlikte farklı boyutlar kazanmıştır. Liberal demokrasi, insan hakları, sosyal adalet ve hukukun üstünlüğü gibi kavramlar, bugünün adalet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bugünün adalet anlayışı, herkesin yasalar önünde eşit ve özgür olması gereği ve temel insan haklarının korunması gereği üzerine inşa edilmiştir.

Ancak zamanla eşit haklara sahip olmanın toplumda eşitliği sağlamadığı görüldükçe sosyal adalet kavramı ön plana çıkmıştır.⁶¹ Öyle ki bu anlayış yalnızca bireylerin haklarını değil, aynı zamanda toplumdaki ekonomik, politik ve sosyal fırsatların da adil bir şekilde dağıtılmasını içerir. Modern düşünürler, adaletin kural belirleyen bir biçimde 'eşitlik ve hakkaniyet' temelinde olması gerektiğini

60 Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays, ed. Hilail Gildin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81; Strauss'a göre burada 'keyfîlik ve öznellik' söz konusudur ve klasiklerin 'birlik' anlayışı artık anlamsız bir nitelik taşımaktadır. Strauss, "The Three Waves of Modernity", 83.

61 Tarih içerisinde eşitsizlik durumları, Rawls'ın doğal lütüfler, sosyal konum kaynaklı avantajlar ve sadece 'şans' faktörünün bile kişinin yaşamında önemli olduğu görüşü üzerinden örneklendirilebilir.

savunurlar. Dolayısıyla adaletin artık belirli kurallar dahilinde teorileştirilmesi söz konusudur. Örneğin; John Bordley Rawls (1921-2002) 'hak ediş olarak adalet' anlayışının karşısında modern liberal açıdan önemli bir adalet teorisi anlayışı geliştirmiştir. Ona göre, "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, en kötü durumda olanların en büyük yararına olacak şekilde düzeltilmelidir."⁶² Benzer şekilde Robert Nozick (1938-2002) için, "bir insanın sahip olduğu şeyler eğer kazanım ve devir sürecinde adalet ilkelerine uygun davranılarak hak edilmişse adildir."⁶³

Özgürlük kavramı hem bireyi tanımlayan bir kavram olması hem de modern liberal düşüncenin bireyin özgürlüğünü adaletin merkezine koyması ile önem kazanmaktadır. Örneğin; J. Stuart Mill, başkalarına zarar vermemek koşuluyla insanların her istediklerini yapmalarıyla özgür olduğunu düşünür: "Özgürlüğüm mutlaktır. Kendi bedeni ve aklı kısaca kendi üzerinde birey egemendir."⁶⁴ Bu bağlamda bireylerin kendi yaşamlarını özgürce yönetebilmeleri ve devletin bu özgürlükleri koruması gerektiği savunulur. Özgürlüğü temel alan adalet kavrayışı ile Aristoteles'in toplumsal iyiliği ve erdemi merkeze alan adalet yaklaşımının farkı sanıyoruz ki aşikardır. Lakin bugün bahsedilen özgürlük kavramının içeriğine sahip olan toplumlarda gerçekten bireyler özgür müdür? Bu noktada Zygmunt Bauman (1925-2017) birey olmanın illa özgür olmak olmadığını söyler. Özellikle post modern toplumda sunulan "en yaygın bireysellik biçimi -özelleşmiş bireysellik- özünde özgürlüksüzlük anlamına gelir."⁶⁵ Özgürlük kelimesine baktığımızda TDK'de "Her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu; hürlük, hürriyet."⁶⁶ olarak tanımlanmaktadır. Kendi iradesi ile karar vermek, Aristoteles'te bahsettiğimiz seçme/tercihte bulunma/prohairesis kavramı ile ilişkilendirilebilir. Hayatımız ahlaki sorumluluk ile kariyer arasında, ilgimize şefkatimize ihtiyaç duyan insanların talepleri ile işlerimizle ilgili görevler arasında vb. acı verici seçim anlarına dönüşüyor.⁶⁷

62 Rawls'ın adalet teorisinde bu ilke 'fark ilkesi' olarak tanımlanır. Rawls'ın adalet teorisinin ilk ilkesi her bireyin en geniş özgürlük alanına eşit olarak hakkı olduğudur. İkinci olarak sosyal eşitsizliklerin a) fark ilkesine ve b) adil fırsat eşitliği şartlarında herkese açık olan makamlara vb. bağlı olacak şekilde tertip edilmesi gerektiğini söyler. Bu ilkeler ise, bilgisizlik/cehalet peçesi altında oluşturulmuştur. Bilgisizlik peçesi, bireylerin toplumdaki sosyal statülerini, yeteneklerini, cinsiyetlerini, etnik kökenlerini, ekonomik durumlarını, inançlarını ve kişisel özelliklerini bilmedikleri bir durumdur. Rawls, adil bir toplum düzeni tasarlamak için insanların 'orijinal pozisyon' adı verilen bu düşünce deneyinde bulduklarını varsayar. Orijinal pozisyonda, insanlar nasıl bir toplumsal düzen kuracaklarına karar verirken, kendilerinin bu toplumda hangi konumda olacaklarını bilmezler. Rawls, bu düşünce deneyinin adaletli bir toplumun kurulmasına yardımcı olacağını savunur. Eğer insanlar kendi sosyal statülerini bilmez, yani bilgisizlik peçesi altında olursa, adaletli ve eşitlikçi bir toplumsal düzeni tercih edeceklerdir. Çünkü, bu durumda herkes potansiyel olarak toplumun en dezavantajlı konumunda olabileceğini düşünerek, kendini güvence altına alacak bir sistem kurmayı tercih eder. Bilgisizlik peçesi, adaletin tarafsız bir şekilde ele alınmasını sağlar, çünkü kişisel çıkarlar devre dışı bırakılmış olur. Bk. John Rawls, Bir Adalet Teorisi, çev. Vedat Ahsen Coşar (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017).

63 Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Basic Books, 1974), 153.

64 Mill'den aktaran Sandel, Adalet: Yapılması gereken Doğru Şey Nedir?, 78.

65 Zygmunt Bauman, Siyaset Arayışı, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 73.

66 Güncel Türkçe Sözlük, "Özgürlük" (Erişim 2 Aralık 2024).

67 Zygmunt Bauman, Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik, çev. F. Doruk Ergun (İstanbul: Say, 2022), 100.

Peki, günümüzde yaptığımız seçimlerimizde gerçekten özgür müyüz? Bauman, bireysel tercihlerin fiilen sunulmuş alternatiflerin belirlendiği, 'bir şeyler arasından seçim' yapmaktan bahseder ve ayrıca bireyin yapacağı seçimlerde hangi gerekçeyle neyi seçmesi gerektiğine dair kurallarda hazır verilir. ⁶⁸

Bugüne baktığımızda hazır kurallarımız yasalardan ziyade popüler söylemlerdir. Bu söylemler, sadece gençleri işaret ediyorsa de neredeyse insanlığın tamamını etkisi altına almıştır. Örneğin; arkadaşlık kavramı, Aristoteles için logosun bir görünümü ve 'ortak yarar' için gerekli iken bugün sosyal medyada arkadaş sayısının artmasıyla kazanılan, samimiyetsizleşen, anlam içeriği daralan bir kavram hâline gelmiştir. Öyle ki buradaki arkadaşının üzüldüğünü gören birey maruz kaldığı duygu durumunda 'etkilenen' olmasıyla, bireyin üzülebileceği paylaşımlarının da kişisel dengesini bozduğu gerekçesiyle arkadaşlık/dostluk kavramının bir ilişki hali olduğu unutulmuştur. Söz konusu olan yalnızca bireyin olumsuz durumlara tahammülsüzlüğüyle değil, aslında 'etkilenen' olmak istememesidir. Çünkü günümüz rekabet ortamında bireyin görevi hep 'etkilemektir.' Yine birey, günde kaç saat uyuması, kaç saat çalışması, kaç saat dinlenmesi gerektiğinden, fotoğraf çekinirken verilen pozların nasıl olması gerektiğine kadar sunulan hazır kategoriler arasında seçimler yaparken bir tüketim toplumunda 'özgürlüksüzleştiğini' düşünmek yerine özgür seçimler yapan birey olduğunu düşünmeyi yeğlemiştir. Bir başka açıdan söyleyecek olursak, daha fazla bireysel özgürlük vaadinde olan post modern dönem, Aristoteles'in politik yurttasını günümüzde piyasa tüketicisine dönüştürmüştür. ⁶⁹ Ancak Derda Küçükalp' in (1971-) dediği gibi:

Her şeyin mubah olarak sunulduğu değerlerin bugünden yarına değişebilen modalara dönüştüğü, kitle kültürü ve tüketim kapitalizmini bütünleyen Telekomünikasyon sistemlerinin zamanın akış hızına hat safhasına ulaştırarak, insanların zaman algılayışını, dumura uğrattığı doğrudur. Yine post modern yazında görülen soyut ve araçsallaşmış akla, büyük metinlere ve anlatılara yönelik eleştirilerde haklılık payı olduğu ve modern kavramsal çerçevelerin, günümüzün siyasal ve toplumsal fenomenlerine açıklayamadığı da doğrudur... Günümüzde siyaset felsefesi öncesine nazaran daha önemli hâle gelmiştir. Ahlak, meşruiyet, akıl ve benzeri kavramlar en çok eleştiriye uğradıkları bir zamanda, yine en çok ihtiyaç duyulan kavramlardır da... ⁷⁰

Yukarıda iyi yaşam bahsimizde insanların bir denge arayışında olduğunu söylemiştik. Bu arayış için bugün sunulan yoga, pilates, yürüyüş gibi hem zihni hem

68 Bauman, bireysel seçimlerde, seçim gündemi ve seçim kodu olarak adlandırdığı iki sınırlayıcı kümeden bahseder. Seçim gündemi, sunulan alternatiflerin kapsamını ifade eder. Örneğin; sistemin seçim yapılabilecek kalemleri sunması. Seçim kodu ise yapılan seçimin isabetli/isabetsiz deneceğini ve seçilecek kalemlerin hangi gerekçe ile tercih edilmesi gerektiğini söyleyen kurallar. Bu iki sınırlayıcı küme, bireysel tercih özgürlüğünün çerçevesini belirlemede iş birliği yaparlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Bauman, *Siyaset Arayışı*, 82-88.

69 Bauman, *Siyaset Arayışı*, 88.

70 Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi* (Bursa: Dora, 2016), 200.

bedeni dengede tutmaya yönelik aktiviteler, sağlıklı beslenme, düzenli uyku vb. dair mini bilgi akışlarında her gün yenilenen uzmanlar ve uzman bilgileri, zihinsel sağlık ve farkındalık meditasyon ve mindfulness (bilinçli farkındalık) gibi pratikler zihinsel dengeyi korumaya yönelik popüler yöntemlerdir. İnsanlar stresle başa çıkmak, anda kalmak ve zihinsel netlik kazanmak için bu yöntemlere yönelmektedir. İnsanların dengede olma çabası, sanıyoruz ki dengesiz kimi durumlar yaşamamasından ve huzursuzluğundan kaynaklanmaktadır. Bu durum Aristoteles'in mesotes öğretisinde dediği gibi aşırı uçların tehlikeli olması olarak da okunabilir. Ancak insanların kendini dengeye getirme çabası dahi Aristoteles'in aklın yetkin kullanımı dediği şeyden uzakta, özgürüm dediği yerde iradesini kendini yönlendirecek uzmanlara tesliminde konumlanır. Nitekim birey, yurttaş olarak da 'ortak yarar' yerine 'bireysel yarar'ı yeğlemiş, politikayı da siyasetçilere, yöneticilere devretmiştir.

Max Horkheimer'in (1895-1973) deyişiyle "ailenin artan bir biçimde çözülmesiyle, özel yaşamın boş zamana, boş zamanın son ayrıntısına dek denetlenen ruhsuz uğraşılara, spor sahasındaki ve sinemadaki, çok satar kitaplardaki ve radyodaki hazlara dönüşmesiyle, insanın iç dünyası da ortadan kaybolmuştur."⁷¹ Oysa Aristoteles açısından ruhunu yetkinleştirmek belki de her şeyin temelindedir. Öyle ki mutluluğa ulaşmak için iyi ve erdemli yaşamı seçmek ve bunu polis içerisinde yapmak, politik bir varlık olarak politik meselelere dâhil olmak, eylemde bulunmak ve pratik bilgeliği kullanmak insanın kendini, ruhunu yetkinleştirmesinin yoludur. İnsan ruhunu yetkinleştirmelidir ki, 'hak'kın hak edene verilmesi olarak adaletin zuhur etmesi için hak ve hak eden üzerine sağlıklı akıl yürütme ve tartışma gerçekleşsin. Nitekim Aristoteles'in adalet anlayışı teleolojiktir: "hakları tanımlama, sorgulanan sosyal pratiğin telosunu (amaç, hedef ya da temel doğası) çözümlememizi gerektirir."⁷²

Antik Yunan'da anlamlı bir düzen olarak kabul edilen doğayı ve onun içerisinde insanın kendi yerini anlaması, doğanın temel anlamını, amacını kavramak demektir. Modern bilimin ortaya çıkmasıyla doğa, mekanik bir düzene sahip, fizik kurallarıyla yönetilen bir anlayışla kavranmaya başlandı. "Doğal fenomeni amaçla, anlamlar, hedefler bağlamında açıklamak günümüzde naif ve antropomorfik olarak kabul edildi."⁷³ Çünkü modernler, "(...) doğanın, her insan eserinden daha yüksek olduğu öncülünü reddederler."⁷⁴ Dolayısıyla Aristoteles'in teleolojik dünya görüşü kabul görmemekle beraber, bilimsel düşünce doğanın amacının olmadığını söyler ve insanın hayatına anlam kazandırmanın kendi sorumluluğunda olduğu fikrini ön plana alır.⁷⁵

71 Max Horkheimer, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 489.

72 Sandel, Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, 248.

73 Sandel, Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, 252.

74 Strauss, Natural Right and History, 11.

75 Sandel, Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, 251.

Ancak teleolojik düşünce günümüzde ne kadar anlaşılması güç bir düşünce olsa da sosyal-politik olana dair her alanda telos araştırmasına her daim ihtiyaç olacaktır. İnsan, toplum ya da kurum olsun öncelikle bir ereğe ihtiyacı vardır. Bu amaç doğrultusunda bireylerin eylemleri, kararları şekillenmektedir. Öncelikle Aristoteles'in dediği gibi 'insanlar doğaları gereği bilmek ister.' Bu salt bilimsel bilgiden ziyade insanın doğal bir anlam arayışı olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanların yaşamda bir amaç/telos/erek bulmaları zorluklar karşısında direnç göstermelerine ve daha tatmin edici bir hayat yaşamalarına yardımcı olur. Buna paralel olarak, etik davranışların temelini oluşturan telos olmadan, etik kararlar rastgele verilir ya da kısa vadeli çıkarları gözetebilir. Dolayısıyla telos eylemlerimizin daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesini sağlar ve ahlaki rehberlik sunar. Yine politik sistemin telosu olarak adaleti düşünürsek, bu sistemin her bir bileşeni bu amaca hizmet edecek şekilde düzenlenmelidir. Böylelikle parçaların birbirine nasıl uyduğunu ve sistemin nasıl işlediğinin anlaşılmasına yardımcı olur. Kısacası bireyler ve toplumların yaşamlarına anlam, amaç ve yön kazandırır, toplumsal yapılar ve politik sistemler için de bir vizyon sunar, böylece adil ve sürdürülebilir bir gelecek inşa edilebilir. Öyleyse teleolojik düşünce, bireylerin ve toplumların sadece kısa vadeli ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda uzun vadeli iyilik ve adalet hedeflerini gözeterek hareket etmelerini sağlar. Bu nedenle günümüz karmaşık dünyasında teleolojik bakış açısı giderek daha da önemli hâle gelmektedir.

Aristoteles'in adalet anlayışı birey-toplum ilişkisi bakımından; kişinin topluma katkısını ve toplumun bireyin erdemli bir yaşam sürmesini sağlama sorumluluğunu vurgular. Modern adalet yaklaşımlarından itibaren bireyin hakları ve özgürlükleri ön plandadır. Bireyin toplum içindeki rolü yerine, toplumun bireyin haklarına saygı göstermesi gerekliliği öne çıkar. Erdem meselesi ise bugün yalnızca bireyin kendini ilgilendiren (!) bir mesele olarak görülmektedir. Aristoteles'in adaletin temelini oluşturan teleolojik anlayışı, toplumun ve bireyin doğasındaki amaçlara ulaşmayı hedeflerken; modern adalet anlayışı daha çok sözleşmecî bir temele dayanır. Bireyler arası anlaşmalar, yasalar ve haklar sistemi, adaleti sağlamak için temel mekanizmalardır. İyi yaşam mevzusunda daha bütünsel ve topluma yönelik bir bakış açısı sunarken, günümüz iyi yaşam anlayışı daha çok bireysel özgürlük ve tatminle ilgilidir. Ancak, her iki yaklaşımda da insanın kendini geliştirmesi ve anlamlı bir hayat sürmesi gerektiği fikri ortaktır.

Aristoteles'in adalet anlayışı, erdem, toplum ve bireyin iyiliği arasında bir denge/uyum kurmaya çalışırken, modern adalet anlayışı insanlar arası ilişkiden ziyade bireylerin bağımsız yaşamlarına vurgu yapmaktadır. Bu iki anlayış arasındaki farklar, antik ve modern dünyadaki toplumsal yapıların ve değerlerin değişiminden kaynaklanmaktadır. Ancak, her iki düşünce sistemi de toplumsal düzenin ve bireysel iyiliğin nasıl sağlanabileceğine dair önemli sorulara yanıt arar. Bu durumu kabul ederek, Aristoteles'in adalet anlayışının bugün oldukça farklı anlayışlara evrildiği aşıkardır. Örneğin Aristoteles'in 'orantılı eşitlik' anlayışı bugün için pek

mümkün görünmemektedir. Ancak bugünün bireyi için de herkesin eşitliğinin kabul edildiği bir anlayışın olmadığını savunuyoruz. Çünkü neoliberal düzene entegre yaşayan bugünün bireyleri -yaklaşık her konuya uygulanabilecek şekilde- eşit olmak değil 'daha eşit' olmak istiyorlar.

Yine Aristoteles kölelik savunusu ve kadınların ikinci planda tutulmasını doğal bir düzenin parçası olarak görmüştür. Bu, günümüzün insan hakları, cinsiyet eşitliği ve özgürlük anlayışlarıyla bağdaşmaz. Ancak Aristoteles kölelik için zorunluluktan kaynaklanma -önemsiz işleri yerine getirecek insanlara duyulan ihtiyaç- ve doğal olma -bu rolü yerine getireceklerin doğasıyla uyumlu olması- gibi iki koşulun sağlanması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, köle olmak için doğan insanlar vardır ve bir efendi tarafından yönetilmeleri daha iyidir.⁷⁶ Kadınların ise ruhun düşünme yetisine sahip olduğunu -kölede yoktur- ama bu yetinin işlemediğini söylemesi dikkate değerdir. Dönemin koşulları göz önüne alındığında -kadınların toplumdaki yeri nedeniyle- bu yetinin neden işlemediğini biraz olsun anlayabiliriz. Bunun yanı sıra kadının düşünme yetisine sahip olduğunu söylemesi ise Aristoteles'e önyargılı yaklaşmamak için bir nedendir. Nitekim Michael Joseph Sandel'in (1953-) dediği gibi kölelik Amerika'da 1865 yılına kadar devam etti ve kadınlar seçme hakkını ancak 1920 yılında kazandı.⁷⁷ Çalışmamızda iyi yaşam, erdem ve adalete dair ele aldığımız günümüz meselelerinde önemli olan 'eşit' ve 'özgür' bireyler olarak artık 'zihinsel kölelik' meselesine nasıl yaklaşacağımız olmalıdır.

Aristoteles'in adalet yaklaşımında 'eşitlik' ne kadar temelde yer alsada günümüzde anlaşılabilir gelen eşitlik kavrayışından ziyade bir 'orantılı eşitlik' ilkesine dayanıyor. Adalet, bir toplumda onur, zenginlik ve kaynakların bireyler arasında 'hak edişe göre' dağıtılması, herkesin yeteneklerine ve toplum içindeki konumuna göre hak ettiği payı alması sebebiyle herkesin aynı şeyi alması değil, hak ettiğini alması esastır. Modern adalet teorileri ise Aristoteles'in doğadaki orantılı eşitlik anlayışından ziyade, her bireyin doğuştan gelen eşit haklara sahip olduğu düşüncesine dayanmıştır. Modern hukuk, herkese aynı standartları uygular. Lakin, Rawls gibi kimi filozofların dikkat çektiği gibi herkesin aynı standartlara sahip olması mümkün görünmemektedir. Birey fırsatları yakalamak adına tüm çabalarıyla başarıya ulaşsa da ulaşma sürecinin kendisinde nice eşitsizliklerle karşılaşmaktadır. Kişinin doğuştan gelen kimi nitelikleri, ailesi, çevresi, vb. noktasında mutlaka bir eşitsizlik durumu söz konusu olacaktır. Niyetimiz -daha önceki değerlendirmelerimizi de kapsayacak biçimde- orantılı eşitliği savunmaktan ziyade her dönemin kendi koşullarında değerlendirilmesi gereğinin farkındalığıyla, ele aldığımız meselelere bugünden bakmak ve bugün için bizlere katkısının neler olabileceğini sorgulamaktır. Nitekim amacımız felsefenin bir görevi olarak 'gözleri açık tutmak' tır.

76 Aristoteles, Politika, 14.

77 Sandel, Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, 265.

Sonuç

Aristoteles'in politika felsefesinde adalet anlayışı, günümüz dünyasındaki sosyal, politik ve ekonomik gelişmelere ve evrensel insan haklarına göre eksik veya geçersiz kabul edilebilir. Ancak Aristoteles'in insanın kosmostaki yerine karşılık, günümüz dünyasında insanlık durumunu anlamanın yollarından biri geçmiştekilerin 'sahip olduğu' ancak bizlerin 'kaybetmiş olduğu' şeylerin tespitidir. Modern yaklaşım ile kaybettiğimiz kavrayış insanın kendi doğasından çıkarsanan bu evrendeki yeri, hakkıdır. İnsanın kendi doğasında taşıdığı ve türdeşleriyle paylaştığı doğasını anlamak, kavrayış düzeyinde onun hakkını teslim etmek, yani adil olmak, adaleti sağlamak anlamına gelir. İnsan türü olarak bütün içindeki konumumuz, yani hakkımız, adil bir düzenin olmazsa olmaz kavranışıdır. Dolayısıyla insan etik, politik ya da epistemolojik bütün veçhelerde öncelikle kendisine karşı adil olmak zorundadır. Günümüzde gerek toplumsal gerek bireysel açıdan derin bir huzursuzluk hissi ile sürdürdüğümüz hayatlarımızda, henüz tam bir kavrayışına ulaşamadığımız bir adaletsizlik hissi ile kuşatılmış durumdayız. Kısaca modern dönemden itibaren insanın kaybettiği adalet hissidir ve bu kayıp bizlere adaletsizlikten yakınma/huzursuzluk olarak geri döner.

Adaletsizlik hissi hem insanın kosmostaki yerinin hem de bireyin diğer insanlar arasındaki yerinin kaybedilmesinin bir sonucudur. Her iki kayıp Dike'nin kaybı ile ilişkilendirilebilir. Toplumsal açıdan bakıldığında modern devlet ve toplumlar, bireylerin kendi iyi yaşam telakkilerini anayasalarında, gelenek, töre ve ahlaklarında aramalarını engellemektedir. Bireysellik yasalarla ve kendilerine bir yaşam pratiğine yönelik hiçbir belirleme bulunmadan tanımlanmaktadır. Dolayısıyla modernlikle başlayan, bir bakıma Dike'nin susturulmasıdır denilebilir. Gerek toplumun gerekse aklın Dike'yi seslendirmesini yasaklayan modern düşünce, tabiri caizse günümüz insanını savunmasız bir şekilde ortada bırakmıştır. Bireyselleşen insanlar kendilerini 'ötekilere' kapatmış, sağlıklı bir polisin gerekliliği olan arkadaşlık/dostluk imkanını ortadan kaldırmış ve dolayısıyla sevginin tecrübesini kısıtlamıştır. Günümüz insanının bu 'yalıtılmış bireyselliği'nin meşruiyeti de yine anayasal tanımlamalarla özgürlük ve eşitlik kavramları ile sağlanmıştır.

Yalıtılmış bireyler, toplumları ve kendileri için iyi yaşamı hayatın ereği hâline doğal bir yolla getirebilecekleri ortak iyiyi oluşturamazlar. Çünkü sistemin kendisi bir adil olma arayışını, yani toplumsallıkta kendini gerçekleştirilebilir bir yaşamsal mekân olarak sunan 'toplumsallaşmayı' daha en baştan imkânsız hâle getirir. Makalemizde çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu kayıp, geçmişe dair bir özlem olarak okunmamalıdır. İçinde yaşadığımız dönemde hissedilen bu adaletsizlik, ileriye doğru atılım yapmak isteyen insanlığın güç alabilmek için bir iki adım geri çekilmesinin sonucudur. Modern yaklaşımlar, teleolojik kavrayış biçiminin terk edilmesinden sonra birey ve toplum, etik ve politik, teorik ve pratik boyutları bir bütün olarak kavramak için yeni kavramlar geliştirme safhaları olarak okunabilir. Bu amacı gerçekleştirmek için yapılan denemelerde insan doğasını bilimsel kimi

tespitlere indirgemenin sancılarını çekmekteyiz. Yazımızda insanlığın başarılarını biyolojik, ekonomik, mekanik saiklere indirgeyerek teorileştiren modern anlatıların eksikliğini, kaybedilen adalet hissinde görünür kılmaya çalıştık. Yeni ve mevcut koşullar çerçevesinde Aristoteles ve Antik Yunan felsefesindeki teleolojik sistemin ereksel sistemliliğini oluşturan kavramların yerine yeni kavramlar ikame etmek kaçınılmaz bir görev olarak özellikle felsefenin omuzlarındadır. Çünkü akıl/konuşma, insan harici hayvanlarda bulunmayan bir birlikte yaşama tecrübesine sahip olduğumuz, bizleri politik kılan ayırt edici özelliğimizdir. Bu özelliği ise en temelde felsefe disiplini araştırır, anlamlandırır ve açıklar.

Sonuç olarak, Aristoteles'in adalet, erdem ve iyi kavrayışları günümüzde birer iz olarak, adalet hissinin kaybını -daha doğru bir ifade ile insanın kendisine adaletsiz oluşunu- düşündürmektedir. İzler takip edilerek yeni ve daha adil bir gelecek için çıktığımız yolculukta bizlere kılavuzluk edebilir. Her ne kadar aynı sonuçlara varmayacak olsak da...

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Aristoteles. Eudemos'a Etik. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1. Basım, 1999.
- Aristoteles. Nikomakhos'a Etik. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Aristoteles. Politika. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1975.
- Bauman, Zygmunt. Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik. çev. F. Doruk Ergun. İstanbul: Say, 4. Basım, 2022.
- Bauman, Zygmunt. Siyaset Arayışı. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Capers, Bennet. "On Justitia, Race, Gender, and Blindness". Michigan Journal of Race and Law 12/1 (01 Ocak 2006), 203-233.
- Cevzici, Ahmet. İlkçağ Felsefesi Tarihi: Felsefe Tarihi 1. İstanbul: Say Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 2 Aralık 2024. <http://sozluk.gov.tr>
- Grayling, Anthony Clifford. The History of Philosophy. New York: Penguin Press, Reprint edition., 2019.
- Hançerlioğlu, Orhan. Düşünce Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1995.
- Heidegger, Martin. Varlık ve Zaman. çev. Kaan Harun Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Horkheimer, Max. Geleneksel ve Eleştirel Kuram. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Kef, Emine. "Themis'in Denge Yasasına Triolojik Yaklaşım: Dike - Eunomia - Eirene". Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi Özel Sayı (Şubat 2023), 361-370.
- Küçükcalp, Derda. Siyaset Felsefesi. Bursa: Dora, 2. Basım, 2016.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. Aristoteles. çev. Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2014.
- MacIntyre, Alasdair. Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Nozick, Robert. Anarchy, State, and Utopia. Basic Books, 1974.
- Olstein, Katherine. "Pandora and Dike in Hesiod's Works and Days". Emerita 48 (30 Aralık 1980), 295-312.
- Ökten, Kaan Harun. "Prohairesis ve Dikaosune". Cogito 77 (2014), 302-317.
- Rawls, John. Bir Adalet Teorisi. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Ross, W. David. Aristoteles. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- Ryff, Carol Diane - Keyes, Corey Lee. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited." Journal of Personality and Social Psychology 69/4 (1995), 719.

- Sandel, Michael J. Adalet: Yapılması gereken Doğru Şey Nedir? çev. Mehmet Kocaoğlu. Ankara: Eksi Kitaplar, 5. Basım, 2017.
- Smith, Steven. Political Philosophy. New Haven, 2012.
- Solomon, Robert C. Adalet Tutkusu Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular. çev. Ertuğ Altınay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Strauss, Leo. Natural Right and History. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965.
- Strauss, Leo. "The Three Waves of Modernity". An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays. ed. Hilail Gildin. 81-98. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- Şenel, Alâeddin. Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 9. Basım, 2001.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması". FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 6 (01 Eylül 2008), 27-46.

İslâmî Finans İlkeleri Çerçevesinde Akıllı Sözleşmeler -İcâre Temelli Azalan Müşâreke Sözleşmesi Özelinde-

In The Framework of Islāmīc Finance Principles, Smart Contracts - in The Context of İjāra-Based Diminishing Mushārakah-

Nurten Zeliha ŞAHİN

Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Manisa Celal Bayar University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Manisa/Türkiye
nurtenzeliha.sahin@cbe.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0341-631

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 29.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 04.12.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 371-401

Atıf / Cite as

Şahin, Nurten Zeliha. İslâmî Finans İlkeleri Çerçevesinde Akıllı Sözleşmeler -İcâre Temelli Azalan Müşâreke Sözleşmesi Özelinde-. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 371-401.

Doi: 10.33460/beuifd.1540388

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Blokzincir teknolojisindeki gelişme ile birlikte gelen blokzincir tabanlı akıllı sözleşme, edimlerin manuel ifâ edildiği sözleşme tipinden önceden kodlandığı şekli ile kendi kendine ifâ eden bir sözleşmeye geçişi getirmesiyle sözleşme mantığında yeni bir perspektif açmıştır. Bu çalışmada icâre temelli müşâreke akdi örneklem alınarak edim yükümlülüklerin akıllı sözleşmede ifâ edilebilirliğinin somutlaştırılabilmesi amaçlanmıştır. Çünkü bu sözleşme sürece yayılmış edim yükümlükleri bulunan bir sözleşmedir. Akıllı sözleşme ise birden fazla kişi veya kurumu aynı mutabakat algoritması üzerinde toplayarak sürecin birlikte yönetilebilirliğini getirmektedir. Akıllı sözleşmelerin nasıl uygulanacağı ile ilgili teoriler yapılmakla birlikte her sözleşme özelinde nasıl uygulanabileceğine dair derinlemesine analizlere ihtiyaç vardır. Çalışma bu bağlamda İslâmî finans ilkeleri çerçevesinde akıllı sözleşmelerin uygulanabilirliği ile ilgili genel bir değerlendirmeyi içermektedir. Bu değerlendirmelerde akıllı sözleşmelerin İslâmî finasta uygulanabilirliği açısından İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Kuruluşunun (AAOIFI) İslâmî finans için

belirlediği standartlar temel alınmıştır. Ayrıca icâre temelli azalan müşâreke akdinin akıllı sözleşmeye aktarılması ile ilgili teknik açıdan hangi tercihlerin yapılabileceği ve hangi edim yükümlülüklerinin akıllı sözleşmeye aktarılabilmesi çalışmada ele alınan hususlardan olmuştur. Özellikle akıllı sözleşmenin bir akdi sahih kılan unsurları taşıyıp taşımadığı değerlendirmeye konu edinilmesinde klasik kaynaklar temel alınmakla birlikte akıllı sözleşme, dijitalleşme ile gelen bir konu olduğundan bu bağlamda modern kaynaklardan faydalanılmıştır. Sonuç olarak, azalan müşâreke akdinde ödenecek taksitlerin sabit olması, kripto varlıkların ise değerindeki belirsizlik, bu sabitenin nasıl sağlanacağı ile ilgili çalışmalara daha çok ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca henüz emekleme aşamasında bir teknoloji olduğu için sözleşmelerin tek tek ele alınarak nasıl uyarlanabilirliği üzerinde durulursa İslâmî finansla akıllı sözleşmelerin entegrasyonunun daha hızlı olacağı bu çalışma bağlamında söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâmî Finans, Fintek, İcâre Temelli Azalan Müşâreke, Akıllı Sözleşme.

Abstract: The blockchain-based smart contract, which came with the development of blockchain technology, has opened a new perspective in contract logic by bringing the transition from a contract type in which the acts are performed manually to a self-executing contract as pre-coded. In this study, it is aimed to concretize the possibility of performing performance obligations in smart contracts by taking the ijârah-based diminishing mushâraakah contract as an example. Because this contract is a contract with performance obligations spread over a period of time. Smart contracts bring together multiple people or institutions with the same consensus algorithm, allowing the process to be managed together. Smart contracts are very new now, and although there are still theories on how to implement them, in-depth analysis is needed of how they can be implemented for each contract. In this context, the study includes a general evaluation of the applicability of smart contracts within the framework of Islamic finance principles. In these evaluations, the standards set by Accounting and Auditing Organization for Islâmic Financial Institutions (AAOIFI) for Islâmic finance were taken as basis in terms of the applicability of smart contracts in Islâmic finance. In addition, the technical choices that can be made regarding the transfer of the ijârah-based diminishing mushâraakah contract to the smart contract and which performance obligations can be transferred to the smart contract were among the issues discussed in the context of the study. In evaluating whether a smart contract has the elements that make a contract valid, classical sources are taken as basis, but since smart contract is a subject that comes with digitalization, modern sources have been used in this context. As a result, the fixed installments to be paid for in diminishing mushâraakah contract and the uncertainty in the value of crypto assets have revealed that there is a greater need for studies on how this fixation will be achieved. In addition, since it is a technology that is still in its infancy, it can be said in the context of this study that the integration of smart contracts in Islâmic finance will be faster if the contracts are considered one by one and their adaptability is emphasized.

Keywords: Islâmic Law, Islâmic Finance, Fintech, Ijârah-Based Diminishing Mushâraakah, Smart Contract.

Extended Summary

Smart contracts differ from traditional contracts in that they are composed of code. Therefore, it is debatable whether it is a contract in its true sense. However, since the purpose of entering a contract is the performance of obligations, smart contracts can be considered a means to achieve this purpose as they include automatic performance in the form encoded within them. Just as contracts are made electronically in the financial world today, tomorrow they will be designed via blockchain. However, the widespread use of smart contracts in the financial world is still early. The current studies are mostly focused on which contracts it can be applied to. The biggest concern of Islâmic jurists regarding the legitimacy of smart contracts is the speculative nature of the crypto assets that are the price of the contract. If the prohibitions set by Islâmic law (nass) are not violated, the fundamental principle in contracts being permissibility (ibâhah) has paved the way for the applicability of smart contracts in Islâmic finance. Islâmic finance principles are fundamental when determining the applicability of smart contracts in Islâmic finance. This study aims to evaluate the applicability of smart contracts to Islâmic finance contracts while discussing smart contracts within the framework of Islâmic finance principles. For this purpose, the ijârah-based diminishing mushâarakah contract was taken as a sample. In Islâmic law, regardless of which contract is considered, the sales contract (sale agreement) is the prototype contract, and meeting the elements specified for this contract is a necessary condition for the validity of any contract. In the context of an İjârah-based diminishing mushâarakah contract, since the parties are defined, using a blockchain private network will eliminate the uncertainties arising from the decentralized nature of smart contracts. If the offer and acceptance are conducted through an off-chain contract, it will also satisfy the requirement for proving the offer and acceptance. Especially, the use of cryptocurrencies in smart contracts raises the issue of the legitimacy of these contracts. In Islâmic law, uncertainty in the price of the contract reveals gharar, that is, uncertainty. Therefore, the uncertainty in cryptocurrency assets constitutes a factor that can invalidate the contract. However, indexing the cryptocurrency used for payments to the country's currency will resolve this issue. Due to the immutable nature of smart contracts, the problem of adapting to situations and conditions that arise after the contract can lead to parties disadvantages. However, this is a general issue, and technical solutions are being developed for smart contracts, which are still in their early stages. İjârah-based diminishing mushâarakah is a contract that involves multiple promises. By encoding the promises to be automatically executed, it would move beyond the discussions on the binding nature of promises in Islâmic law. Based on the fiction mentioned in the study, the rent payment every month and the determined price of the share every three months will be automatically transferred from the buyer's account to the financier's account through the smart contract. As payments are made, the financier's share will be automatically reduced, and consequently, the rent amount will also be reduced, updating the payment schedule accordingly. If it is assumed that a connection is established with the notary, then the payment will be made automatically at the specified time via the smart contract, a sales promise will be automatically created by the notary and once all payments are completed, if it is assumed that there is a connection with the title deed, the sale will be automatically finalized. However, the smart contract is

still in its early stages and there are many issues that need to be resolved before it can be considered a complete contract from a legal perspective. One of the most important aspects is the process to be followed in case payments are not made. In the case of default on the debt, if a connection is established between the house door and the smart contract, the house can be automatically locked, preventing its use. However, this requires the integration of the Internet of things and blockchain across institutions. Therefore, these parts are still fiction. Establishing smart contracts through off-chain or hybrid agreements and determining that the written contract will be the primary reference in case of disputes or when the contract needs to be adapted currently seems more feasible. However, if the integration of smart contracts with artificial intelligence is achieved in the future, discussions will likely revolve around many different topics. Because artificial intelligence might even become one of the parties involved. In the context of this study, it can be said that smart contracts are compatible with Islāmīc finance principles. Because what is important is that the offer and acceptance are clearly proven, the declaration of intent is directed to the appropriate party, the parties are identifiable, and the consideration and the goods are known. Regardless of where and how the contracts are recorded, they will be valid. By transferring the executive provisions of the ijārah-based diminishing mushārahah partnership to the smart contract, the process can be mutually monitored with automatic execution. One of the most important issues here is that smart contracts, being composed of code, are susceptible to technical errors. Therefore, conducting the contract on a blockchain private network, which clarifies the parties, allows for the possibility of mutual agreement between the parties if necessary, enabling the reversal of transactions and the creation of solutions. For smart contracts to be applicable to contracts in Islāmīc finance, it is essential to thoroughly analyze which aspects of the contract can be made more effective through their application. For example, features such as reducing the number of parties through blockchain to make the process more efficient and increasing transparency by enhancing traceability should be evaluated individually for each contract. However, the most significant issue is that, since a smart contract is a technology, the information asymmetry between financial institutions and their client's needs to be addressed. In this regard, it is still an early period for smart contracts to be widespread. With this, it can be assumed that such academic studies on the applicability of fintech technologies can further accelerate the fintech adaptation of Islāmīc financial institutions.

Giriş

Dijitalleşmenin en çok görünür olduğu alanlardan birisi finanstır. Dijitalleşme ile geleneksel finansal iş modellerinde değişimin ve fiziksel olarak şubesi olmayan fakat finansal araçların çeşitliliği ile daha geniş bir kitleye ulaşan dijital bankacılığa doğru bir dönüşümün yaşandığı görülmektedir. Teknolojideki gelişmelerin finans sistemine yansımalarının ifadesi finteklerdir. Fintek, finans ve teknolojiyi bir araya getiren hem şirketleri hem de bu sektörü ifade eden bir terimdir.¹ Dijitalleşme ile birlikte ürün ve hizmetlerini teknoloji tabanında sunan finansal uygulama-

1 Oxford English Dictionary, "Fintech" (Erişim 13 Eylül 2023).

lar ve buna aracılık eden fintek kuruluşları oluşurken bankalar da kendi işleyişlerini fintek ile bütünleştirerek dijitalleşmenin getirdiği kolaylıklardan faydalanmaya ve böylece müşteri portföyünü genişletmeye yönelmişlerdir. İslâmî finans da fintek ile entegrasyonunu sağlamaya yönelmiş ve böylelikle İslâmî fintek kavramı ortaya çıkmıştır. İslâmî finteğin işleyişinde finansal teknolojinin kullanımı açısından bir farklılık olmamakla birlikte İslâmî finansın temel ilkeleri tarafından denetlenebilirliğinin öncül olduğu görülmektedir.²

İslâmî finansın amaçlarından birisi, sermaye sahipleri ile emeğini, fikrini veya uzmanlığını ortaya koyacakları bir araya getirerek yatırım yapmalarını sağlamaktır. Fintek bu anlamda İslâmî finansın müşteri portföyünü büyütmede yeni imkânlar sunmaktadır. İslâmî finansın gelişimine dair raporlarda fintek uygulamalarına değinilmesi, teknolojinin imkânlarının İslâmî finasta kullanılmasındaki önü açık yönünü göstermesi bakımından önemlidir.³ Kitle fonlaması, kişiden kişiye para transferi ve ödeme yöntemleri, akıllı sözleşmeler ve blokzincir, kripto paralar İslâmî finansal teknolojinin gelişiminde öne çıkan alanlardan bazılarıdır.⁴ İslâmî finansın temel ilkelerine uyumlu blokzincir tabanlı fintek projeleri de İslâmî finansın blokzincir teknolojisine entegrasyonunu gösteren örneklerdendir.⁵

Fintekin uygulama alanlarından birisi, dağıtık defter teknolojisine dayanması ile merkeziyetsiz bir yapıya sahip olan blokzincirdir. Blokzincirin henüz emekleme aşamasında olması sebebiyle birçok çıktılarında ve kullanım alanlarından konuşulmaktadır. Akıllı sözleşme de blokzincir üzerinden yapılandırılması ile bu teknolojinin bir parçası hâline dönüşmüştür. Blokzincire dayalı akıllı sözleşme finansal dünyada olduğu gibi hukuki açıdan da ortaya koyduğu değişim nedeni ile zayıf ve güçlü yönleri, getireceği yenilikler ve tehditleri ile geniş bir analize tabi tutulan bir teknoloji olarak önümüze çıkmaktadır. En önemli dezavantajlarından birisi yeni bir teknoloji olması nedeniyle sözleşmenin klasik sözleşmeden farklı olarak bilgisayar kodlarından oluşmasıdır. Sözleşmede yer alan "makul süre", "iyi niyet" ve "haklı sebep" gibi ifadelerin kodlara dönüştürülebilmesi akıllı sözleşmenin hukuki açıdan ortaya koyduğu zorluklardan birisidir. Çünkü kod yazılanlara tabi olduğu için herhangi bir opsiyona sahip değildir. Bu da akıllı sözleşmeyi yoruma kapalı kılmaktadır. Diğer taraftan ise dayandığı teknolojiden dolayı akıllı sözleşmenin değiştirilemez yapısı yeni durum ve şartlara uyarlanamama sorunu ortaya çıkarmaktadır.⁶

2 Nafis Alam vd., *Fintech ve İslâmî Finans Dijitalleşme, Kalkınma ve Yenilikçi Yıkım*, çev. Melih Turan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 95.

3 Islamic Development Bank, *Case Studies on Innovations in Islamic Finance* (Malezya: Islamic Development Bank Kuala Lumpur Center of Excellence, 2023), 4.

4 Alam vd., *Fintech ve İslâmî Finans Dijitalleşme, Kalkınma ve Yenilikçi Yıkım*, 25- 27.

5 Gökmen Kılıç – Yavuz Türkan, "The Emergence of Islamic Fintech and Its Applications", *International Journal of Islamic Economic and Finance Studies* 9/2 (Eylül 2023), 225, 226.

6 Fikriye Ceren Sadioğlu, "Borçlar Hukuku Çerçevesinde Akıllı Sözleşmenin İşlevleri ve İşlevlerin Yerine Getirilmesi Sorusunda Karşılaşılan Sorunlar", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/4 (2021), 185.

Akıllı sözleşmelerin hukuki niteliği tartışmalıdır ve ülkemiz de dâhil birçok ülkede henüz yasal olarak düzenlenmiş bir alan değildir. Finansal açıdan uygulama alanı bulma nedeni ise akıllı sözleşmenin kendine kodlanan şekli ile otomatik olarak edimleri yerine getirmesi ve her yeni safhada sanal anlaşma şeklinde tekrar kendiliğinden oluşturularak süreci devam ettirmesidir. Avantajları arasında başta belirlendiği şekli ile sözleşme ifâ edildiği için işlemlerdeki şeffaflığı ve güveni ikame edebilmesi gösterilmektedir. Çünkü blokzincir akıllı sözleşmelerin dayandığı teknoloji, şeffaflık ve değiştirilemezlik gibi özellikleri ile tanımlanmaktadır.⁷ Blokzincire dayalı akıllı sözleşme ifâyı otomatik ve takip edilebilir kılmaktadır. Örneğin tedarik zinciri birden fazla kişinin mutabakatı ile işlediğinden ve akıllı sözleşme de bu süreci izlenebilir kıldığından dolayı en çok üzerinde durulan sözleşme çeşitlerindedir.

Akıllı sözleşmeler, blokzincir üzerinde dijital temsilinin oluşturulabildiği yani tokenleştirilebilen veya blokzincir ile kontrol edilebilen malvarlığı değerleri ile bağlantılı işlemleri konu edebilmektedir.⁸ Bu nedenle karşılıklı borç yükleyen sözleşmelerde, tedarik zincirleri, bankacılık, ticaret finansmanı, sigortacılık, emlak sektörü gibi alanlarda uygulama sahası bulmaktadır.⁹ Akıllı sözleşmelerin İslâmî finans sözleşmelerinde uygulanabilmesi ile ilgili ise murâbaha, müşâreke, mudârebe, tekâfûl gibi sözleşmeler ve sermaye piyasası aracı olarak sukûk öne çıkmaktadır.¹⁰

Bu çalışma, İslâmî finans ilkeleri açısından akıllı sözleşmenin meşruiyet alanını ve uygulama sahasını icâre temelli azalan müşâreke sözleşmesi özelinde ele alarak henüz gelişmekte olan akıllı sözleşmenin İslâmî finans sözleşmelerine uygulanabilmesi ile ilgili hukuki bir analizi içermeyi amaçlamıştır. İslâm hukuku açısından akıllı sözleşmeyi değerlendiren tez ve makale çalışmaları yapılmakla birlikte¹¹ bu çalışmanın konuyu daha spesifik bir alan üzerinden değerlendirmesi ile akıllı sözleşmelere daha somut bir çerçeve çizeceği düşünülmektedir.

7 Türkiye Bilişim Vakfı (TBV), *Akıllı Sözleşme Raporu (Temmuz 2021)* (b.y.: Türkiye Bilişim Vakfı, 2021), 6.

8 Mustafa Kulalı, *Hukuki Boyutu ile Akıllı Sözleşmeler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 65, 66.

9 Pınar Çağlayan Aksoy, "Akıllı Sözleşmelerin Dünü, Bugünü ve Yarını: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Vergi Dünyası* 42/ 494 (Ekim 2022), 21-23.

10 Nafis Alam vd., *Fintech and Islamic Finance Digitalization, Development and Disruption* (İsviçre: Palgrave Macmillan, 2019), 129,130.

11 Ahmet Faruk Şener, *İslâm Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mahmut Samar - Murat Şimşek "İslâmî Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi", *İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2020), 81-104; Tawfik Azrak, "Ta'biğu u'küdi't-temvili'l-İslâmî min hilâli'l-u'küdi'z-zekiyye". *İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*, ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2020), 107-112; Azlin Alisa Ahmad vd., "a Comparative Analysis Of Smart Contracts And Islamic Contracts", *International Journal of Advanced Research* 8/10 (Ekim 2020), 316-325; Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli vd., "Leveraging Blockchain-Based Smart Contract In Islamic Financial Institutions: Issue And Relevant Solution" *İslâmî Economics and Finance Research* 6/1 (Temmuz 2023), 18-28; Munawar, "The Legality of Smart Contract in the Perspectives of Indonesian Law and Islamic Law", *Al-Istinbath Jurnal Hukum Islam* 7/1 (Mayıs 2022), 265-286.

İcâre temelli azalan müşâreke akdi bağlamında da akademik çalışmalar yapılmıştır.¹² Fakat bu çalışma icâre temelli azalan müşâreke sözleşmesine dair bir değerlendirmeyi içermemektedir. Sadece edim yükümlülüklerinin akıllı sözleşmeye aktarılabilirliği konu edinilmiştir. Konu icâre temelli azalan müşâreke sözleşmesi özelinde ele alınırken aslında İslâm hukukunda hangi sözleşme ele alınırsa alınsın prototip olarak bey'-satım- akdi temel olduğu için çalışmada genel olarak İslâmî finans ilkeleri çerçevesinde akıllı sözleşmenin uygulanabilirliği ele alınarak değerlendirilmiş olacaktır. Bu nedenle çalışmada icâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinin sadece edim yükümlülükleri konu edinilecektir.

1. İslâm Hukukunda Akıllı Sözleşmenin Meşruiyeti

Akıllı sözleşme bilgisayar kodları ile yazılan, blokzincir gibi dağıtılmış defter teknolojisi tabanlı, herhangi bir insan veya kurum müdahalesine ihtiyaç duymaksızın çalışan, yükümlülüklerin otomatik ifâ edildiği sözleşme olarak tanımlanmaktadır.¹³ Akıllı denilmesinin sebebi de kodlar ile kendisine tanımlanan yükümlükleri kendi kendine ifâ edebilmesidir. Aslında akıllı sözleşmeler, sözleşme hükümlerinin blokzincir üzerinde "eğer şu şart gerçekleştiği takdirde şunu yap" şeklinde şartlı edatlarla kendi kendini icra edebilecek kodlar olarak tasarlanmış bilgisayar programlarıdır.¹⁴ Konuya açıklık getirmek için bu tanımlamaları vermekle birlikte akıllı sözleşmenin, terminoloji açısından hâlâ tartışmalı bir konu olduğunun ve bu nedenle farklı tanımlamalarının bulunduğu ifade edilmesi gerekmektedir.¹⁵ Gelecekte akıllı sözleşmeye yapay zekânın entegrasyonu ile birlikte bu tanımlamaların daha da çeşitleneceği varsayılabilir.

Terminolojisinde bile henüz uzlaşılmayan akıllı sözleşmelerin bir sözleşme olarak kabul edilip edilmeyeceği hukuki öğretilerde tartışmalı bir konudur.¹⁶ İslâm hukukunda da akıllı sözleşmelerin meşruiyetinin farklı açılardan değerlendirildiği görülmektedir.¹⁷ İslâm hukukunda akıllı sözleşmelere cevaz vermeyen ve "bekle-gör" politikası ile henüz câizliği açısından konuyu değerlendirmenin erken olduğu görüşünde olan fakihler özellikle akıllı sözleşmenin semeni olan kripto varlık-

12 Bk. Yunus Akyüz, *Azalan Ortaklık İslâm İktisadi Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 44, 45; Hasan Ali Şazeli, "el-Müşâreketü'l-mütenâkisatü ve sûrahê fi çavî davâbiti'l-ukûdi'l-müsteccedeti", *Mecelletü Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî* (Cidde: Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî, 2004), 15/435-480; Gassan Muhammed eş-Şeyh, *el-İcâre el-müntehiye bi't-temlik fi'l-fıkhî'l-İslâmî: dirâse mukârene* (Şam: Darü'l-Kalem, 2010); Merve Büşra Altundere Doğan - Arif Ersoy, "Faizsiz Gayrimenkul Edinmede Azalan Mülk Ortaklığı", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Temmuz 2020), 383-402; Shafiqul Hassan, "Diminishing Mushâraakah: Concept and Practice by Islamic Financial Institutions of Malaysia and Bangladesh", *Talent Development & Excellence* 12/2 (2020), 2280-2294.

13 Riccardo de Caria, "The Legal Meaning of Smart Contracts" *European Review of Private Law* (2019), 737.

14 Ali Nizamettin Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2023), 53.

15 Hukuk Düzenlemeler ve Kamu İlişkileri Çalışma Grubu, *Blokzinciri Teknolojisi Terminoloji Çalışması* (Haziran 2019) (İstanbul: Türkiye Bilişim Vakfı, 2019), 10; Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi (CBDDO), "Blokzincir Sözlüğü Akıllı Sözleşmeler" (Erişim 10 Haziran 2024); TBV, *Akıllı Sözleşme Raporu*, 6.

16 Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Açısından Akıllı Sözleşmeler*, 102-124.

17 Şener, *İslâm Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*, 128-131.

ların spekülâtif yapısına işaret etmektedir.¹⁸ İslâm Fıkıh Akademisi akıllı sözleşmeler ile ilgili toplantısında öncelikle karar verilmesi gereken konunun kripto para birimleri olduğunu ondan sonra akıllı sözleşmelerin değerlendirilmesine geçilebileceğini belirtmiştir.¹⁹ Ayrıca akıllı sözleşmelerin uygulama deneyiminin az olması, kodlama hataları, ikâle, kripto varlıkların hükmi kabzı ve tazmini gibi birçok hukuki konuların henüz açıklığa kavuşturulmaması ve en önemlisi de akıllı sözleşmeler ve kripto varlıkların yasal düzenlemelere yeni konu olmaya başlaması ile yasal boşlukların varlığı gibi nedenler akıllı sözleşmeye daha temkinli bir yaklaşımı getirmektedir.²⁰ Fakat bu görüşe itiraz akıllı sözleşmelerin tek bir çeşidinin olmadığı ve çeşidine göre hükmünün de değişebileceği şeklindedir. Dolayısıyla akıllı sözleşmelerin her biri ayrı ayrı değerlendirilerek, İslâmî finansın ilkelerine uygunluk şartını karşılayanlara izin verilebilir.²¹

Hukuki öğretilerde akıllı sözleşmenin gerçek anlamda bir sözleşme olmadığı görüşünde olanlar, onun kodlardan oluşan bir bilgisayar programı oluşuna dikkat çekmektedir. Akıllı sözleşme kodlardan oluşan bir program kabul edildiği takdirde kodlar ifâ içerdiği için akıllı sözleşmeye de iki tarafın anlaşmasını içeren şartlar şeklinde yaklaşılabilir. Şartlarda asıl olan şer'î hükümlere uygun olduğu müddetçe taraflar açısından bağlayıcılığıdır. Bu akıllı sözleşmeler için de geçerlidir.²² Peygamberimizin "Müslümanlar helalı haram, haramı helal yapan dışında şartlar üzerindedir"²³ hadisi Müslümanların, sözleşme ile kabul ettiği şartları yerine getirmede vefalı olmasını emretmektedir.²⁴ Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, bu hadise işaretlen, ister ta'liki isterse takyidî olsun, şartın helali haram, haramı helal kılan nitelikte olmaması gerektiğini belirtir.²⁵ Bu açıdan konu değerlendirilirse blokzincir teknolojisini kullanmanın, bir sözleşmenin meşruiyetine tesir etmeyeceği söylenebilir. Burada bir akdi meşru kılan onun şartlarının İslâmî finansın temel ilkelere uygunluğudur yoksa onun hangi teknoloji üzerinden akdedildiği değildir.²⁶

18 Ahmed Saad Ali Al-Borae, "Designing Transactions Contracts and Their Execution in Between The Traditional Ways, The Technology of (Blockchain) and Smart Contracts A Jurisprudential Study", *el-Mecelletu'l-İlmîyyeti li Külliyyeti'd-dirâseti'l-İslâmîyyeti'l-Arabîyyeti* 39 (Aralık 2020), 2317.

19 International Islamic Fiqh Academy, "Smart Contracts: Activation and Reversal Methods (Study of Smart Contracts and the Extent of their Relation to Cryptocurrency) -Karar No. 230 (24/1)-", *Resolutions and recommendations of the international islâmîc fiqh Academy* (Cidde: International Islamic Fiqh Academy, 2021), 578.

20 Gassanü Salim et-Talib, "el-'Umlétü'r- rakmiyye ve 'lâkatuhe bi'l- uküdü'z-zekiyye", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma' i'l-fikhi'l-İslâmîyyi'd-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 47, 48; Hanaa Muhammed Hilal al-Hunaïti, "Mâhiyetü el-uküdü'z-zekiyye", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma' i'l-fikhi'l-İslâmîyyi'd-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 44.

21 el-Ayâşî Sadık Faded, "Uküdü'z-zekiyye", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma' i'l-fikhi'l-İslâmîyyi'd-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 44-54.

22 Kutup Mustafa Sânu, "el-Uküdü'z-zekiyye fi çav'i'l-usûli ve'l-makâsidi ve'l-maâlâti ru'yetin tahliyyetin", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma' i'l-fikhi'l-İslâmîyyi'd-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 37.

23 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-şâhih* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Ahkâm", 17 (No. 1352).

24 Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-ğadir şerhu'l-Câmi' i's-şâğir* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 6/272.

25 Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2004), 1/564, 565.

26 Saba Mohammed Mostafa Alboul - Hayel Abd-alHafeez Yousef Dawood, "Smart Contracts Used in the Blockchain: A Juristic Study", *Dirasat, Shari'a and Law Sciences* 49/ 2 (2022), 59, 60.

İslâmî finasta uygulama alanı açısından konuya yaklaşıldığı takdirde akıllı bir sözleşme, İslâmî sözleşmeye daha yakın ve ticari anlaşmalarda veya işlemlerde şeffaflığı sağladığı için İslâmî finansın temel ilkelerine uygun olacağı varsayılabilir. Bu görüşe göre, İslâmî finasta akıllı sözleşmelerin kullanılması şeffaflık ve toplumsal müştereklik açısından malın korunması ilkesi ile de uyumludur. Akıllı sözleşme finansal kurumların gelişmesine yardımcı olacak ve böylece toplumda orta ve daha alt kesimin gelirlerinin yükselmesine katkı sunabilecektir.²⁷ Bu görüşe göre yazılı olan sözleşme ile kod hâline dönüştürülmüş sözleşme arasında bir fark yoktur. İslâmî finans ilkelerine uygunluk normları, akıllı sözleşmenin hüküm ve koşullarına yerleştirilebilir ve böylece meşruiyeti kolayca kontrol edilebilir.²⁸ Bu görüşün İslâmî fintekin akıllı sözleşmelere yaklaşımını da tanımladığı söylenebilir.

İslâm hukuku perspektifinden bakıldığında kaydın şu veya bu olmasının sözleşmenin kurucu veya bağlayıcı şartları ile bir bağlantısı yoktur. İslâm hukukunda sözleşmede ibâha esastır. Taraflar istedikleri şekli ile aralarında sözleşme yapabilirler. Muhammed Akram ve Hafas Furqanî'ye göre İslâmî finasta asıl olanın ibâha olması finansal işlemlerde yeniliklere ve yeni uygulamalara esnek bir alan sağlamaktadır.²⁹ Önemli olan sözleşmeyi içeren şartların İslâm hukukunda bir kazancı helal kılan genel ilkelere uyumluluğudur. İslâmî finasta blokzincir üzerinde tasarlanan finansal sözleşmeler AAOIF'nin yayınladığı finansal şer'î standartlar ile bağlantılı olacağı için de İslâmî finans ilkelerine uygunluğu doğrudan sağlanmış olacaktır.³⁰

2. İslâm Hukukunda Akıllı Sözleşmenin Teknik Kullanımı

Akıllı sözleşmede tarafların iradeleri "if/that" (ise/o halde) şeklinde şartlı bir yapıda kurgulanır. Bu nedenle akıllı sözleşmeler şartlı edatlara dayanır.³¹ Bu bağlamda İslâm hukukunda ta'likî şartların yer aldığı bir sözleşmenin geçerliliği gündeme gelir. Hukuki bir işlemin gerçekleşmesi bir şarta bağlanmışsa bu şarta ta'likî şart denir.³² Bu şartlar akdi, gelecekte gerçekleşme ihtimali olan bir durum ile bağlantılı hâle dönüştürmektedir. Ta'likte iki cümle bulunmakta, iki cümlenin arasında bağlantı kuran şart edatları kullanılmaktadır. Şart edatı inşâ bir duru-

27 Ahmed Hasan er-Rababia, "er-Rü'yütü'l-mağasidiyye li'l-uküdü'z-zekiyye", *ed-Devretüs-râbi'atü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecmai'l-fikhi'l-İslâmiyyi'd-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 32, 33, 40.

28 Sherin Kunhibava - Zakariya Mustapha "Sukük on Blockchain: a Legal, Regulatory and Shari'ah Review" *ISRA International Journal of Islamic Finance* 13/1 (2021), 123-124; Ghassan Adhab Atiyah vd., "Legitimacy of Smart Contracts from the Perspective of Islamic Law: A Case Study of Blockchain Transactions", in *Al-Istinbath Jurnal Hukum Islam* 9/1 (Mayıs 2024), 169, 171.

29 Mohamad Akram Laldin - Hafas Furqani, "Fintech and Islamic Finance Setting the Shari'ah Parameters", *Fintech in Islamic Finance Theory and Practice*, ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali (Londra: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2019), 114.

30 Nida Khan vd., "Tokenization of Sukuk: Ethereum Case Study", *Global Finance Journal* 51 (2022), 4.

31 Yıldırım, *Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*, 63.

32 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 317.

mu tanımlayan bir cümle ile önceki cümle arasında bağlantı kurmaktadır.³³ Bu konuda genel kural, konusu mal veya menfaat olan, mülkiyetin devrini getiren akitlerde ta'liki şartın geçerli olmadığıdır. Fakihler, genel olarak yapıldığı anda sonuç doğuran akitlerde ta'liki şartı geçerli kabul etmemişlerdir.³⁴ Bu görüşe göre, alışveriş akdi şart kabul eder fakat ta'lik kabul etmez. Bunun anlamı, örneğin "mu-hayyerlik şartı ile sana şu malı sattım" ifadesi geçerli bir şarttır. Fakat "şu ay gelirse sana şu malı sattım" ifadesi ise ta'likîdir ve alışveriş akdinde geçersiz bir şarttır. Çünkü ta'lik alışveriş akdindeki kesinliği ortadan kaldırmaktadır.³⁵ AAOIFI'nin yayınladığı şer'î standartlarında da bu görüşün ölçü alındığı görülmektedir.³⁶ İkinci görüş ta'liki şart içeren akit câizdir. Bu görüşe göre naslara aykırı olmayan akdin gereğince öne sürülen şartlar geçerlidir. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) muâvaza akitlerinde ta'liki şartın geçerli olduğuna dair ikinci bir rivayet gelmiştir ve İbn Teymiyye (ö. 652/1254) bu rivayete dayanarak insanların faydasına olduğu ve Allah ve Rasûlü'nün emrine aykırı olmadığı müddetçe ta'liki şartın geçerli olduğu görüşünü tercih etmiştir.³⁷ Muâvaza akitlerinde ta'liki şartı kabul etmeyenlerin dayandığı delilleri inceleyen Hasan Ali Şazeli bu delillerin zayıf olduğunu ifade eder. Âyet ve hadisler şartlara ve akitlere vefayı emretmektedir. İnsanların malını batıl yol ile yemeye aracı olmadığı, helalı haram haramı helal kılmadığı müddetçe ta'liki şart geçerlidir.³⁸

Ta'liki şartın geçerliliği için, şartın gerçekleşmesi imkân dâhilinde olmalıdır. Bu nedenle şartın aşırı garar içermemesi gerekir. Ta'liki şartı içeren bağlantılı olduğu durum gerçekleşmesi ile akit bağlayıcı hâle dönüşür. Akıllı sözleşme belirlenen şekli ile yükümlükleri icra edeceğinden belirsiz bir zamana bağlanan taliki şart içinde değerlendirilemeyecektir. Akıllı bir sözleşmede oracleler- veri sağlayıcıları kurulduğu takdirde otomatik olarak ifâ gerçekleşeceği için ta'liki şarttaki bağlayıcılık doğrudan ifâ edilmiş olmaktadır. Bu yönü ile aslında ahde vefa unsuru da yerine getirilmiş olacaktır. İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesi özelinde konu değerlendirilirse blokzincire kodlar ile tanımlanan edimlerin zamanı gelince otomatikman ifâ edilmesi aslında ta'liki şartta cevaz vermeyenlerin dayandığı

33 Zerkâ, *el-Medhalû'l-fikhiyyü'l-âm*, 574.

34 Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsi, *el-Mebsûf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 13/40; Bedreddin Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2004), 2/240, 241; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, thk. Muhammed Necib Mutîi (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 9/415; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Furû'*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 6/190.

35 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, *el-Furûk* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, ts.), 1/229; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 1/228.

36 Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), "Faizsiz Finans Standardı 27 Endeksler", *Faizsiz Finans Standartları (el-Meâyirü's-şer'iyye)*, çev. İstanbul Zaim Üniversitesi (İstanbul: Türkiye Katılım Bankalar Birliği, 2012), 696.

37 İbn Müflih, *Kitâbü'l-Furû'*, 6/190; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Nażariyyetü'l-akd* (Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, ts.), 227; Salih b. Mansur Cerbu, *İhtiyârâtü Şeyhilislam İbn Teymiyye el-fikhiyye* (Mekke: Dâru Alemi'l-Fevaid, h.1435), 435; Ebü'l-Abbâs; Mahmut Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti* (Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020), 66-69.

38 Hasan Ali Şazeli, *Nażariyyetü'l-şart fi'l-fikhi'l-İslâmi* (Riyad: Dâru Künûzi İlbiliyâ, 2009), 155.

sürenin belirsizliğinden dolayı ortaya çıkabilecek kararı da ortadan kaldırmış olmaktadır.

Akıllı sözleşme muâtât (teâtî) akitleri ile karşılaştırılabilir. Çünkü muâtât akitleri her iki tarafa arasında icab ve kabulü ifade eden söz ve veya sözün yerine geçecek bir işaret bulunmaksızın mal ve bedelin karşılıklı mübadelesidir.³⁹ İslâm hukukunda muamelelerde karşılıklı rızanın bulunması asıldır. Fakihler karşılıklı rızanın ifadesinde söz ile beyan şart mıdır veya fiil de yeterli midir konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Şâfiî mezhebinin meşhur olan görüşü⁴⁰ ve Hanbelîlerden gelen bir rivayet⁴¹ rızanın batini bir konu olduğu ve bunun ifadesinin de lafız olduğudur. Fiil rızayı açık olarak ifade etmediğinden muâtât akdini câiz görmezler. İkinci görüşe göre asıl olan rızayı ifade eden sözlü irade beyanı olması ile birlikte iradeyi tanımlayan karine varsa fiilde rıza yerine geçeceğidir.⁴² Üçüncü görüş, akiddeki maksat ne ise onu gerçekleştirecek söz, fiil ve diğer vasıtalar ile akdin kurulacağıdır. Bu görüşe göre pazarlık edilerek veya teâtî ile yapılan alışverişler de icab ve kabul yerine geçer.⁴³ Üçüncü görüş çerçevesinde otomatik ifâsını gerçekleştiren bir akıllı sözleşmenin önceden var olan rızaya delalet ettiği sonucu ortaya konulabilir. Buna göre söz veya yazı kullanmaksızın teâtî ile sözleşmenin kurulabileceğine kıyasen bilgisayar programı aracılığı ile yapılan irade açıklaması da geçerli olacaktır.

İsticrâr akdi de akıllı sözleşmelere kıyas edilen diğer bir akit çeşididir. İsticrâr akdinin iki şekli vardır. Müşterinin satıcı ile herhangi bir pazarlık veya icab ve kabulü olmaksızın müteaddit zamanlarda ihtiyaçlarını alması ve daha sonra hesaplaşarak aldıklarının bedelini toplu olarak ödemek üzere anlaşmasıdır. İkinci şekli ise müşterinin satıcıya ihtiyaçlarını peyderpey alması için belli bir avans vermesi ve belirlenen ihtiyaçlar alındıktan sonra hesaplaşmak üzere vaatleşmesidir.⁴⁴ Buna göre akıllı sözleşmede edimlerin ifâsında zamanı geldikçe alıcının cüzdanında yer alan kripto paralar satıcının cüzdanına otomatikman aktararak ifâ gerçekleştirilmektedir.⁴⁵ Koda belirlenen şartlar yerine geldiği an kripto varlıkların bir tarafın hesabından çekilerek diğer tarafın hesabına yatırılması aslında manüel yapılan ifânın otomatik hâle dönüştürülmüş şeklinden daha fazlası olmadığı da söylenebilir.

39 Uğur Bekir Dilek, "İslâm Borçlar Hukukunda Fiili Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi" *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Güz 2021), 718.

40 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbini, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/325.

41 Ebü İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muğni'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/5, 6.

42 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşki İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9/7,8; Ali b. Süleymân el-Merdâvi, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türası'l-Arabi, 1956), 4/263.

43 Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfetâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/8,9.

44 Muhammed Takî el-Osmani, *Fikhu'l-büyü' ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a taṭbîkâti'l-mu'âsıra mukârenen bil kavânini'l-vaḍ'iyye* (Karaçi: Mektebetu Maârif el-Kur'ân, 2015), 1/ 72, 73.

45 Atiyah vd."Legitimacy of Smart Contracts from the Perspective of Islamic Law", 169,170.

3. İcâre Temelli Azalan Müşâreke Akdinin Akıllı Sözleşmeye Uygulanması

Azalan müşâreke sözleşmesi AAOFI'nin ortaklık ve çağdaş ortaklık standartları altında tanımlanmaktadır.⁴⁶ Azalan müşâreke, konusuna göre birden fazla türe ayrılmaktadır. Bu türlerden birisi de icâre temelli azalan müşâreke akdidir. İcâre temelli azalan müşâreke "finans sağlayan taraf ile ortak arasında ortağın, finansörün hisselerini peyderpey alma ve ayrıca projenin geri kalan kısmını kiralama vaadi üzerine kurulu bir sözleşmedir."⁴⁷ İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinde banka projedeki ve mülkiyetteki hakkını tek seferde veya taksitler halinde satma vaadinde bulunmaktadır. AAOFI'nin "Şer'i Standartlar ve Operasyonel Gereklilikler"inde azalan müşârekenin bir çeşidi olarak "varlık edinimi gayesiyle yapılan azalan müşâreke" altında, "ortaklar bir varlığı üçüncü kişiden satın aldıktan sonra ortaklardan biri diğerine hissesini icâre temelli kiralaması ve eş zamanlı olarak da kiracı olan ortak diğer ortağın payını tedrici olarak satın alması ve taksitler sona erdiği zaman da mülkiyetin tek sahibi olması"⁴⁸ şeklinde tanımlanmıştır.

İcâre temelli azalan müşâreke, tamamlanmış varlıkları edinmek amacıyla bir varlığı ortaklaşa satın alınması ile düzenlenir. Muhammed Takî Osmani, icâre temelli azalan müşârekenin daha çok konut finansmanında kullanıldığını belirtir ve şu şekilde bir kurgu ile sözleşmeyi detaylandırır: Müşteri yeterli fona sahip olmadığı bir ev satın almak ister. Müşteri tarafından belirlenen evin satın alınmasına katılmayı kabul eden finansör ile evin fiyatının %20'si müşteri, %80'i ise finansör tarafından ödenmesi ile ortaklık anlaşması kurulur. Müşteri, finansör ile mülkü ortaklaşa satın aldıktan sonra, evi konut ihtiyacı için kullanır ve mülkteki payının kullanılması karşılığında finansöre kira öder. Aynı zamanda finansörün payı da sekiz eşit birime bölünür ve her bir birim evin 1/8'lik hissesini temsil eder. Müşteri, finansöre üç ay sonra bir birim satın alacağına söz verir. Buna göre ilk üç aylık dönemden sonra evin bedelinin sekizde birini ödeyerek finansörün hissesinden bir birim satın alır. Finansörün payı %80'den %70'e düşer. Böylece finansçuya ödenecek kira da o oranda azalır. İkinci dönem sonunda başka bir birim satın alarak mülkteki payı %40'a çıkarken, finansörün payı da %60'a düşer ve kira da bu orana göre iner. Bu süreç aynı şekilde müşterinin, finansörün hissesinin tamamını satın alıncaya ve kendi payını %100'e çıkartıncaya kadar devam eder.⁴⁹

46 AAOIFI, "Faizsiz Finans Standardı 12: Ortaklık ve Çağdaş Ortaklıklar", 325.

47 Akyüz, *Azalan Ortaklık İslam İktisadi Açısından Bir Değerlendirme*, 44, 45.

48 Bank Negara Malaysia, *Şer'i Standartlar ve Operasyonel Gereklilikler "Müşâreke"*, ed. Hasan Hacak – Esra Taşkesen Sancar, çev. İsmail Eriş (İstanbul: TKBB Yayınları, 2021), 121.

49 Muhammed Takî Osmani, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi: Maktaba ma'ârifül qur'an 2002), 58; Merve Büşra Altundere Doğan - Arif Ersoy, "Faizsiz Gayrimenkul Edinmede Azalan Mülk Ortaklığı", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Temmuz 2020), 396, 397; Shafiqul Hassan, "Diminishing Mushârahah: Concept and Practice by Islamic Financial Institutions of Malaysia and Bangladesh", *Talent Development & Excellence* 12/2 (2020), 2284, 2285.

İcâre temelli azalan müşâreke, mürekkep bir sözleşmedir⁵⁰ ve temelde şu sözleşmelerden oluşur: Bir mülk üzerinde ortaklık tesis eden sözleşme; finansörün, payını satın alacak ortağına kiraya verdiği için icâre sözleşmesi; müşterinin, finansöre ait payı satın alma vaadini içeren sözleşme; payın farklı aşamalarda fiilen satın alınmasına ve finansörün mülkte kalan payına göre kiranın ayarlanmasına dair sözleşmelerdir.⁵¹

AAOFI'nin standardının 12/5 bendi ortaklardan birisi hissesini diğer bir ortağına peyderpey satarak devretmesinin câiz olduğunu belirtir. Fakat hisselerin satışı ortaklık akdinden bağımsız bir satım akdi ile olması gerekir. Hisselerin satış fiyatı ya işlemin gerçekleştiği zamanki geçerli olan piyasa fiyatı veya karşılıklı rıza ile belirlenen tutarla olmalıdır.⁵² Finansörle yapılacak olan ortaklık anlaşması ile finansöre ait hisselerin farklı birimlerinin kiralanmasına ve satılmasına ilişkin anlaşmalar tek bir sözleşmede bir araya getirilmemelidir. Bununla birlikte ortaklık sözleşmesi ve finansörün kendi hissesini müşteriye kiralamayı kabul ettiği kira sözleşmesi formlar üzerinden aynı anda akdedilebilir. Aynı zamanda müşteri, periyodik olarak finansörün paylarını satın almak üzere tek taraflı vaad içeren bir belge imzalayabilir ve finansör, müşteri kendi payından bir birim satın aldığı anda kalan birimlerin kirasını düşeceğini taahhüt edebilir.⁵³

Görüldüğü gibi icâre temelli azalan müşâreke, birden fazla sözleşmeden oluşmakta ve bu sözleşmeler ortağına hissesini kiraya verme, bu hisseyi peyderpey ortağına satma ve finansörün varlıktaki payı azaldıkça bu oranda kiranın düşürüleceği gibi vaatleri içermektedir. Bu yönü ile sözleşmenin karşılıklı vaatlerin bulunduğu ve vaatlerin ifâsı ile edimlerin yerine getirilebildiği bir sözleşme olduğu söylenebilir. Bu nedenle vaat içeren kısımlar akıllı sözleşmede ifâ şeklinde otomatik tanımlanabilir. Sözleşmedeki edim yükümlülükleri otomatik gerçekleşeceği için vaat otomatik ifâ ile yerine getirilmiş olacaktır. Karşılıklı edimlerin ifâsının akıllı sözleşmeye aktarılmasıyla aslında izlenebilir, şeffaf bir süreç elde edilecektir. Noterle akıllı sözleşmenin entegrasyonu sağlanırsa blokzincir üzerinde yapılan peyderpey satış işlemleri satış vaadini içerebilecektir. Hisselerin alımı tamamlandığı zaman ise blokzincir ile tabu arasında bir bağlantı kurulabildiği varsayıldığı takdirde otomatikman gayrimenkul alıcısının üzerine geçirilecektir.

İcâre temelli azalan müşârekede hisse bedelinin baştan belirlenmesi ve belirlenen bedel üzerinden peyderpey satın alınımının tamamlanması gerekir. Burada en önemli konu ileri de değinileceği şekli ile akıllı sözleşmenin semeninin kripto

50 Mürekkep (Bileşik) akit, tarafların birden fazla tipik mali akdi akitlerin kendi niteliklerine bağlı kalarak bir akitte diğer akdi şart koşarak, birinin varlığını diğerine bağlamasıdır. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İmrani, *el-Ukûdü'l-maliyyeti'l-mürekkebe: dirase fıkhiyye ta'siliyye ve taḥbikiyye* (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2006), 46; Ahmet İnanır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâli Sözleşmeler", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 12.

51 Osmani, *an Introduction to Islamic Finance*, 59.

52 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standardı 12: Ortaklık ve Çağdaş Ortaklıklar*, 326.

53 Osmani, *an Introduction to Islamic Finance*, 62.

para olmasıdır. Kripto varlıkların değerindeki volatilite nedeni ile akıllı sözleşmelerde semenin değerinin sabitlenmesi en büyük problemdir. İcâre temelli azalan müşâreke de diğer bir konuda yeni kira bedellerinin akıllı sözleşmeye nasıl uyarlanacağıdır. Burada veri sağlayıcıların –oracle- yıllık açıklanan enflasyon oranlarıyla bağlantı kurmasıyla bu veriler üzerinden akıllı sözleşmenin yeni kira bedelini belirlemesi sağlanabilir. Bu bir seçenek olarak durmakla birlikte bunun nasıl işle-yeceği çok da deneyime konu olduğu söylenemez.

Akıllı sözleşmeler üç şekilde sınıflandırılmaktadır. Birincisi on-chain sözleşmeler yani saf kod modelidir. Bu sözleşmede klasik bir sözleşme olmaksızın sözleşme maddeleri blokzincir üzerinden doğrudan kodlanmaktadır. Kod oluşturulmadan önce taraflar arasında bir anlaşma bulunmamakta, icab ve kabul blokzincir üzerinden gerçekleşmektedir. Burada asıl olan sözleşme, blokzincir üzerinde yazılan kodlardır. Bu nedenle on-chain sözleşmelerde asıl problem bir sözleşmenin tümü ile kod hâline dönüştürülmesinde ortaya çıkabilecek hukuki sorunlardır. Çünkü sözleşmelerde “makul süre” ve “mücbir sebep” gibi birçok muğlak ifadelerle de yer verilmektedir. Bu nedenle şu an için finans dünyasında çok da tercih edilen sözleşme çeşidi değildir. Off-chain olarak isimlendirilen harici akıllı sözleşmelerde ise taraflar arasında klasik şekli ile anlaşmanın bulunup edimlerinden dijital olarak yönetilebilenler kod hâline dönüştürülmektedir. Bu nedenle bu çeşit akıllı sözleşmeler bir ifâ aracı şeklinde de tanımlanabileceği ifade edilmektedir. Taraflar herhangi bir uyuşmazlık içine girerse klasik sözleşme temel alınacağından uyuşmazlıkların giderilmesi açısından daha uygulanabilir bir sözleşme olarak kabul edilmektedir.⁵⁴ Üçüncüsü ise hibrit sözleşmelerdir. Klasik sözleşmeler içinde özellikle otomatik ifâ ile çalışacak kısımlar ile birlikte blokzincir üzerinde çalışacak kodlara da yer verilmektedir. Bu nedenle bu sözleşmeler metin, kod ve parametreler şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. Bu sözleşmelerin en büyük avantajı uzlaşmazlık çıktığında yazılı olanın, koda karşılık üstünlüğüne dair hükme yer verildiği takdirde temel alınanın sözleşmenin metin kısmı olacaktır.⁵⁵

İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesi bağlamında konu ele alınırsa burada off-chain veya hibrit sözleşmelerin uygulanabileceği söylenebilir. Çünkü sözleşmede yer alan edimlerin kod hâline dönüştürülmesi, fakat uyuşmazlıklarda veya borcun temerrüde düşmesi gibi durumlarda uygulanacak hukukun ayrıntılı olarak da sözleşmede yer alması akıllı sözleşmelerin dezavantajı olarak belirtilen değişmezlik ve yoruma kapalılık gibi özelliklerinden ortaya çıkabilecek mağduriyetlerden taraflar korunmuş olacaktır.

İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinin akıllı sözleşmeye uygulanabilmesi için sözleşmenin kurucu unsurları açısından ele alınması gerekmektedir.

54 Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Bağlamında Akıllı Sözleşmeler*, 93-97; Mateja Durović - André Janssen “The Formation of Blockchain-based Smart Contracts in the Light of Contract Law”, *European Review of Private Law* 6 (2019), 759-760.

55 Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Bağlamında Akıllı Sözleşmeler*, 132,133

İslâmî sözleşmede bir sözleşmenin temel unsurlarından birincisi sözleşmenin iki tarafının bulunması ile icab ve kabul ve meclis birliğinin olmasıdır. İkincisi ise sözleşme sırasında mebi' mevcut, teslim edilebilecek durumda olmalı, her iki tarafça kalitesi, miktarı ve özellikleri bilinebilmelidir. Bedel ise sözleşme sırasında her iki taraf için nizaya yol açmayacak şekilde belirgin kılınmalıdır.⁵⁶ Bütün bu şartlar akıllı sözleşmeler için de geçerli olacağından bu açıdan konu ele alınarak detaylandırılacaktır.

3.1. Akıllı Sözleşmede Taraflar

İslâm hukukunda bir akdin in'ikâd şartlarından birisi tarafların mümeyyiz olarak ehliyete sahip olmasıdır. Burada buluş şart kılınmamıştır. Fakat mümeyyiz küçüğün alışverişi velisinin veya vasisinin denetimine bırakılmıştır. Hanefî mezhebine göre mümeyyiz küçüğün kendi faydasına olan alışveriş doğrudan nâfiz olurken, zararı olanlarda akdi geçersiz olmakta, faydasına ve zararına olabilecek akitlerde ise hukuki işlemi mevkuf olup, velisinin iznine tâbi kılınmaktadır.⁵⁷

Tarafların kimliklerinin belli olmadığı veya sadece kriptografik kimliklerle tanıdığı durumlarda İslâm hukuku açısından sözleşmenin geçerliliği değerlendirilmesi gereken bir konu olmaktadır.⁵⁸ Blokzincirin herkesin erişimine açık olup olmadığına dair sınıflandırmalar yapılmaktadır. Açık blokzincir ağlarında, ağa dâhil olan herkes sistemdeki her türlü veriye ulaşılabilenekte, zincire eklenecek blok uzlaşma algoritmasına göre oluşturulabilmektedir. Bu şekildeki bir ağda akıllı sözleşmeye katılan taraflar denetlenemez. Çünkü dileyen herkes mutabakat mekanizmasına katılabilmekte ve sistemin bir parçası hâline gelebilmektedir. Özel izinli blokzincir ağları ise bir veya birkaç organizasyondaki kişiler hariç genel kullanıcılara kapalıdır. Sadece izin verilenler mutabakat mekanizmasına dâhil olabilmektedir. Burada mutabakat mekanizması yetkilendirilmiş daha sınırlı bir ağ ile yürütüldüğü için işlemleri geri almak ve kuralları değiştirmek daha kolay olmaktadır. Üçüncüsü açık ve özel ağların karışımı olarak kabul edilen konsorsiyum blokzinciridir. Bir grup kuruluş veya kurum tarafından ortaklaşa şekilde kontrol edilebilen sistemlerdir.⁵⁹

56 Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î fi tertibiş-şerâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/593; Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Ukûdü'l-müsammât fi'l-fıkhi'l-İslâmî: Akdü'l-bey'* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2012) 78,79; Şazeli, "el-Müşâreketü'l-mütenâkısatü ve sūrahê fi dâvî dâvâbiti'l-ukûdi'l-müsteccideti", 15/464-476.

57 Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fıkḥ*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/347-350; Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, *Mebbe ü'r-riğâ fi'l-ukûd* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2008), 1/275,276, 277; Şeyh, *el-İcâre el-müntehiye bi't-temlik fi'l-fıkhi'l-İslâmî: dirâse muğârene*, 81,82, 83; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/536,537

58 Monzer Kahf - Muhammed Şerif Ömeri, "Ukûdü'z-zekiyye -Smart Contracts", *ed-Devretü's-râbi'atü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmiyyid-düvelî* (Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019), 34.

59 Gökhan Ünal - Çelebi Uluyol, "Blok Zinciri Teknolojisi", *Bilişim Teknolojisi Dergisi* 13/2 (Nisan 2020), 169; TBV, *Akıllı Sözleşme Raporu (Temmuz 2021)*, 19.

Blokzincir, işlemlerin belli bir mutabakat algoritması sonucunda dağıtık veri tabanına işlenmesidir. Blokzincir dayandığı dağıtılmış defter sisteminden dolayı mutabakat sistemi ile çalışır. Ağda yer alan bilgisayarlar şifrelenmiş bir şekilde bir-biri ile iletişim kurabilir. Blokzincirde işlemlerin gerçekleşmesi ve veri tabanında geçerli, doğrulanmış bir bloğun oluşması gerekir. Bu da node diye tanımlanan mutabakat mekanizmasına dâhil olan cihazlar vasıtası ile olur.⁶⁰ Node -düğüm-ler blokzincir defterinin kopyalarını muhafaza eder ve dağıtım işlemlerini yaparlar. Böylece ağdaki veriler güvence altına alınmış olur. Bu nodeler bilgisayar ağında belirlenmiş işlevleri yerine getiren, IP adresi alıp blokzincir ağına bağlanabilen bilgisayar, notebook, mobil gibi cihazlardır.⁶¹ Blokzincirin özelliklerinden birisi şeffaflık yani bütün nodelerin verileri görebilmesi ve mutabakata katılabilmesidir. Bu özel ağda olanlar açısından da blokzincirin bu özelliği değişmemekte, taraflar verileri görebilmekte ve mutabakat mekanizmasına katılabilmektedir. Sadece mutabakata katılanlar özel ağa dâhil olanlar ile sınırlı olmaktadır.⁶² Eğer akıllı sözleşmenin tarafları belli kişiler ise bu mutabakat algoritmasının bütün bilgisayarlara dağılmasına gerek olmadığından, sözleşmeye taraf olanların mutabakata dâhil olmaları yeterli olacağından özel izinli blokzincir ağları olarak tanımlanan merkezi otorite tarafından kimin düğüm -node- olabileceğinin belirlendiği ağların kullanılması tercih edilebilir.

İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinde taraflar belli olduğu için özel izinli ağ kullanılabileceğinden taraflardaki belirsizlik de ortadan kalkmış olacaktır. Leisan Safina ve Umar A. Oseni özel izinli blokzincir ağlarının akıllı sözleşmenin İslâmî ticaret finansmanında kullanımı için en uygun seçenек olacağını belirtirler. Nedeni ise özel izinli blokzincir ağlarında akıllı sözleşmede işlem yapan ihracatçı ve ithalatçılar, lojistik şirketleri, İslâmî bankalar, tekafül şirketleri gibi diğer önemli taraflar da dâhil olmak üzere sürecin tüm paydaşlarını birbirine bağlayan özel, güvenli ve ölçeklenebilir bir platform sağlayabileceğidir.⁶³

3.2. Akıllı Sözleşmede Sığa

İcab-kabul alışveriş akdinin rükünlarındanıdır.⁶⁴ İcab ve kabulde kullanılması gereken sığalar ile ilgili belirleyici unsur örfdür. Eğer tarafların rızalarının varlığı konusunda herhangi bir tereddüt oluşturmayacak bir uygulama örf hâline dö-

60 Doğa Özcan, *Blokzincir Mimarisi ve Merkezi Olmayan Uygulamalar* (İstanbul: Pusula 20 Teknoloji ve Yayıncılık A.Ş., 2022), 2, 3.

61 Türkiye Blokzincir İnsiyatifi Terminoloji, Düğüm (Node), Erişim 11 Temmuz 2024.

62 Salih Karadeniz, *Blokzincir Teknolojisi ile Gerçekleştirilen Merkeziyetsiz Otonom Organizasyonların (Dao'larn) Hukuki Niteliği* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 24

63 Leisan Safina - Umar A. Oseni, "The Potentials of Smart Contract in Islamic Trade Finance", *Fintech in Islamic Finance Theory and Practice*, ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali (Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2019), 224.

64 ez-Zerkâ, el- 'Ukûdü'l-müsammât fi'l-fıkhî'l-İslâmî: 'Akdü'l-bey' 22.

nüşmüşse o da rıza yerine geçecektir.⁶⁵ Cumhura göre icab, menfaatin, mülkiyetin devrine delalet eden sözdür. Kabul ise temellüke, menfaatin temlikinde rızaya delalet eden her türlü lafızdır.⁶⁶ Hanefilerde akdin inşası amacı ile ilk beyan edilen irade icabtır. İcabın kiralayan veya kiracıdan, satıcıdan veya alıcıdan gelmesi arasında bir fark yoktur. Akdi tamamlama kastı ile tasarrufun inşası için icabtan sonra gelen beyan ise kabuldür.⁶⁷ Faded, Hanefilerin bu içtihatlarının akıllı sözleşmelerin tatbikatında daha uygun olduğunu ifade eder.⁶⁸ Çünkü akıllı sözleşmede kodun zincire yüklenmesi bir öneridir. Kullanıcının öneriyi bu şekilde kabul etmesi ile akıllı sözleşme kurulacaktır.⁶⁹

Fakihler yazı ile icab ve kabulün geçerli olacağı görüşündedir.⁷⁰ İslâm hukuğu açısından satıcı malı vasıflandırarak ve fiyatı belirgin kılarak bir mektup yazar. Alıcıya mektup ulaştınca o da bu vasf edilen malı, belirtilen fiyatla alacağına dair mektuba cevap verir. Böylece alıcı ve satıcı arasında yazışmak sureti ile sözleşme akdedilmiş olur.⁷¹ Akıllı sözleşmede ise icab ve kabul bilgisayar dili ile ifade edilmektedir.⁷² Bu nedenle kodlar da yazılı irâdi beyanı olarak kabul edilebilir.

Yazılanın hukuki işleme konu olabilmesi için iki şart getirilmiştir. Birincisi; yazının "müstebîne" olmasıdır. Bununla kastedilen akit tamamlandıktan sonra kalıcılığı yani ispata konu olabilirdir. Havaya veya suya yazılmış bir yazı gibi yazıldıktan sonra kaybolursa dayanılan hukuki beyanın gerçekliğinden söz edilemez. İkincisi; "mersûme" yani kime yöneldiği belli olan kesin bağlayıcı bir iradeyi ifade etmesidir.⁷³ Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporunda da blokzincirde saklanan bir akıllı sözleşmenin bir öneri olarak kabul edilebilmesi için içeriğinin belirgin olması ve bağlanma iradesinin bulunmasını karşılaması gerekliliğini vurgulamıştır.⁷⁴ Bu bağlamda İslâm hukukunda da hangi teknoloji kullanılırsa kullanılsın, bir

65 İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004), 29/13-15; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, thk. Muhammed b. Muhammed Ali b. Abdülvedud el-Mübareki eş-Şinkiti - eş-Şeyh Yedali b. el-Hac Ahmed el-Yakubi eş-Şinkiti (Nuakşot: Darü'r-Rıdvan, 2010), 5/10, Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 9/191.

66 H. Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/388.

67 Mecelle Mad. 101: "[İcâb]-ı bey' [inşâ-yı tasarruf] -inşâ-yı bey'- için ibtidâ'] yani kabülden mukaddem [söylenen sözdür ki, tasarruf] yani bey'in bir rüknü [onunla isbât] ve icâd [olunur]. O sözü söyleyen gerek bâyi, gerek müşteri olsun". Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003) 1/103-105; Ahmed İbrâhîm Bek, "el-Ukûd veş-şurût ve'l- hîyârât", *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd* 1 (1934), 649, 450.

68 Faded, "Ukûdü'z-zekiiyye", 26;

69 Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*, 143.

70 Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1/141, 142; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir* (Kahire: Dâru lhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, t.y.) 3/3; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 9/196, 197.

71 Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1/141, 142.

72 Azlîn Alisa Ahmad vd., "The Position of Smart Contracts in the Light of Islamic Contract Theory", *Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 8/1 (Mart 2024), 152.

73 Muhammed Vahidüddin Sevvar, et-Ta'bir 'ani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî (Cezâir: eş-Şirketü'l-Vataniyye, 1979), 207, 208.

74 European Law Institute (ELI), *Blokzinciri Teknolojisi, Akıllı Sözleşmeler ve Tüketicinin Korunması Hakkında ELI İlkeleri Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporu* (Vienna: European Law Institute, 2022), 30.

beyanın icab sayılması için bir sözleşmeyi akdetmeye yönelik rızanın varlığının kesinliğinin arandığı söylenebilir.

Açık bir blokzincirde herkese yönelik bir öneri vardır. İslâm hukukunda icabın kamuya yöneltilerek akdin kurulması mümkündür. Örneğin bir satıcının malının üzerine etiket koyması herkese açık bir icabtır.⁷⁵ Ali Karadâği, icabın ister belirli kişilere, isterse belirsiz olarak kamuya yöneltilmiş olsun karşı tarafın biliniyor olması gerektiği görüşündedir. Bu durumda icabta bulunanın icaba hukuki sonuç bağlamayı istiyor olması ve icabın doğrudan kamuya yöneltilmesi şarttır. Temel alınan örf ve âdettir.⁷⁶ İslâmî finansın şer'î standartlarına göre belirlenen çevrimiçi bir sözleşmede, teklifi veren tarafın haberi olsun olmasın karşı tarafın teklifi kabul ettiği andan itibaren akid geçerlilik kazanır.⁷⁷ Buna göre akıllı sözleşmede icab için belirlenen süre tamamlandığı zaman akid gerçekleşmiş olur. Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporunda açık blokzincirler için on-chain irade beyanının, beyan muhataba gerçekten ulaşmışsa ve işlemler blokzincirde güvenli bir şekilde saklanmışsa yani öksüz blokta kaybolması mümkün değilse veya off-chain olarak güvenli bir şekilde saklanıyorsa hukuken geçerli olacağı görüşündedir. Önerinin öksüz blokta kaybolma riskini göz önüne alarak off-chain sözleşme ile haklarının korunması gerektiği vurgulanır.⁷⁸ İslâm hukuku da aynı şekilde bir yazının irade beyanı olarak kabul edilebilmesi için kalıcılık şartını getirdiği ifade edilmişti. Şu an için icab ve kabulün yapıldığı off-chain sözleşmelerin bu şartı daha iyi karşılayacağı söylenebilir.

İcab ve kabulün geçerliliği için İslâm hukukunda meclis birliği esastır. Fakat bir sözleşme e-posta ve internet üzerinden yapıldığı takdirde hazır olmayan iki tarafın sözleşmesi hükmündedir. Buna göre akid meclisi icabın ulaştığı andan itibaren başlar ve kabulün gerçekleşmesi ile tamamlanır. İcabta bulunan taraf icabını zaman ile sınırlandırmış ise icab belirlenen süreye kadar devam eder.⁷⁹ Burada akıllı sözleşme zaman yönünden hazırlar, mekân yönünden gaipler arasında akdediliyor şeklinde de tanımlanabilir. Şartlar taraflar arasında belirlenir, bu belirlenen şartlar kodlar ile ifade edilir ve blokzincir ağında neşredilerek akid tamamlanmış olur. Bu konuda gaipler arası hükümler uygulanabilir. Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nin altıncı oturumunda, sözleşmelerin modern iletişim araçları kullanılarak yapılması konusu ele alınmıştır. Yazı, mektup veya elçilik için geçerli olanın telgraf, telefon, faks, bilgisayar için de geçerli olduğuna ve teklifin muhatabına ulaşması ve kabul edilmesi ile akdin geçerlilik kazanacağına karar verilmiştir. Teklif sahibi süreli teklifte bulunursa bu süre içinde teklifini sürdür-

75 Dönmez, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", 15.

76 Karadâği, *Mebde`ür-riqâ fi'l- ukûd*, 2/1072-1073.

77 AAOIFI, "Faizsiz Finans Standardı 38 Finansal İşlemlerde İnternet Kullanımı", 924, 924.

78 ELI, *Blokzinciri Teknolojisi, Akıllı Sözleşmeler ve Tüketicinin Korunması Hakkında ELI İlkeleri Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporu*, 36, 37.

79 AAOIFI, "Faizsiz Finans Standardı 38 Finansal İşlemlerde İnternet Kullanımı", 923-924.

mekle yükümlüdür, geri çekme hakkı yoktur.⁸⁰ Faded, akit meclisine dair bu kararların akıllı sözleşmeleri de kapsadığını, akıllı sözleşmenin blokzincire yüklenildikten sonra herkese yapılan icab anlamına geldiğini ifade eder.⁸¹ İbrahim Kafi Dönmez gaip arası sözleşmeyi detaylı ele alarak icabın otomatik bir cihazla yapıldığı takdirde, icabcının yerine geçen bir aletle yapılmış olacağını belirtir. Örneğin bir malın satışı ile ilgili olarak bir telefon hattına telesekreter konmuşsa ahize kaldırıldığı an telesekreter aranan malın niteliklerini içerecek şekilde gönderme taahhüdünde bulunur. Telefon eden ise kabul ederek adresini bildirirse akit gerçekleşmiş olur.⁸² Dönmez'in bu kurgusu bugün akıllı sözleşmelere uygulanabilir. Akıllı sözleşmelerde doğrudan ifâyı içeren kodlardan oluşur. Sözleşmeye dâhil olduğu an otomatik ifânın içine de dâhil olunmaktadır.⁸³

İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesi bağlamından konuya bakılacak olursa sözleşme öncelikle hazırlar arasında olduğu gibi gaibler arasında da akdedilebilir.⁸⁴ Buna göre akdin blokzincir üzerinden de öneri olarak taraflara sunulabileceği tespitinde bulunulabilir.

3.3. Akıllı Sözleşmede Kabz

Kabz; herhangi bir varlığın kendisi veya örfte bu anlama gelebilecek bir yol ile teslimidir.⁸⁵ Peygamberimiz kabz etmeden önce taamin satılmasını yasaklamıştır. Sahîh-i Buhârî'de bu konu "kabz etmeden yiyeceğin satılması, olmayan bir şeyin satışı" olarak başlıklandırılmıştır.⁸⁶ Kabz edilmeyen malın satışı, ma'dûm olanın satış yasağının içine dâhil olmaktadır. Şâfiî mezhebi bunu genişleterek yiyecek, akar, menkul, nakit ve diğer alışverişe konu olan her ne varsa onun da kabz etmeden satımının câiz olmayacağı sonucunu çıkartmıştır.⁸⁷ İbn Kudâme (ö. 620/1223), örfün mutlak olduğunu ve kabzın nasıl olacağını belirlemede örf dönülmesi gerektiğini belirtir.⁸⁸ AAOIFI'nin finansal şer'î standardı, varlıkların tesliminde örfün temel alınması gerektiğini belirlemiştir. Bu nedenle teslim şekli, teslim alınacak olan varlığın çeşidine ve bu konudaki örfte göre değişiklik gösterecektir.⁸⁹

Kabz, bir şey ister ele alınsın ister alınmasın onun üzerinden sahiplik kurulabilmesinin mümkün olmasıdır. Fiili kabz ve hükmi kabz olarak ikiye ayrılmaktadır.⁹⁰

80 International Islamic Fiqh Academy, "Conclusion of Contracts by Modern Means of Communication - Karar No. 52 (3/6)-", 92-93.

81 Faded, "Ukûdû'z-zekiyye", 32.

82 İbrahim Kafi Dönmez, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 26.

83 Yıldırım, *Türk Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*, 143.

84 Şeyh, *el-İcâre el-müntehiye bi't-temlik fi'l-fiķhi'l-İslâmî*, 86.

85 AAOIFI, "Faizsiz Finans Standardı 18 Teslim Tesellüm [Kabz]", 490.

86 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Şam: Daru İbn Kesir, ts.), "Büyü", 55 (No. 2028).

87 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerḥi Şahihi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısıriyye ve Mektebetuha, 1929) 10/169-170.

88 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/188.

89 AAOIFI, "Faizsiz Finans Standardı 18 Teslim Tesellüm [Kabz]", 490.

90 Heyet, "Kabz", *el-Mevsuatü'l-fiķhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf veş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2002), 32/257.

İslâm fıkıh akademisi ticarete uygulanan yeni şekli ile kabz konusunu ele almış ve müşterinin hesabına doğrudan veya havale yolu ile bir miktar paranın yatırılmasıyla kabzın gerçekleştiğine karar vermiştir.⁹¹ Buna göre hizmete konu edilen, bir menfaati ve faydalanma hakkını ifade eden tokenin akıllı sözleşme ile hak sahibine teslimi bir hükmi kabz denilebilir.

3.4. Akıllı Sözleşmede Mebî' ve Semen

İslâm hukukunda bir akdin meşruiyeti için aranan şartlardan birisi semenin ve mebî'in her türlü belirsizlikten uzak olmasıdır. Mebî'in malum, bilinebilir, vasıflarının tanımlanabilir olması, yani satıcının neyi sattığına ve alıcının da neyi satın aldığına dair herhangi bir bilinmezliğin olmaması akdin sıhhat şartlarından⁹² Ma'küdu aleyh yani akdin konusu ile ilgili olarak şartların mevcut bulunması, mütekavvim mal⁹³ olması, temlik edilebilir, teslim edilebilirliğinin bulunması gerekir.⁹⁴

Akıllı sözleşmelerde akit mahalli menkul veya gayri menkuldür. Ticaret malı, hizmet ve menfaat gibi çeşitlenebilir. Akıllı sözleşmelerde semen kripto paralarıdır. Kabul gerçekleştiği zaman kripto varlık satıcının cüzdanına, akde konu olan varlığın mülkiyeti de alıcıya geçer. Sözleşmenin konusu ne ise akdin şartları ona göre belirlenir. İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinde de akıllı sözleşme üzerinde akdedildiği takdirde sözleşme şartları bu sözleşmeye göre belirlenecek ve kodlama bu sözleşmenin şartları dikkate alınarak yapılacaktır.

Akıllı sözleşmeler ile ilgili değerlendirilmesi gereken bir konu da kripto varlıkların her koşulda nasıl İslâmî finans ilkelerine uygun bir ödeme aracı olabileceğidir.⁹⁵ Bazı İslâmî fintek firmaları, İslâmî kripto para adı altında kıymetli madene dayalı stabil kripto para ya da token niteliğinde bazı kripto varlıkları bağlı buldukları danışma kurullarından onay alarak ihraç etmişlerdir.⁹⁶ Bahreyn Merkez Bankasından lisans almış olan Shariyah Review Bureau da kripto varlık olarak tokenlerin ihraçlarında karşılanması gereken nitelik ve koşullara yönelik doküman hazırlamıştır. Dokümanda ihraç edilecek tokenler ile ilgili standartlar belirlenmiştir. Bu şartlar arasında satış sırasında tokenin fiyatının açıkça bilinebilir ve belirli olması yer almaktadır.⁹⁷

Dünyada kripto varlığın hukuki niteliği üzerinde bir birliktelik yoktur. Eşyaya kıyaslayarak eşya, para, elektronik para, gayri maddi varlık veya kıymetli evrak

91 International Islamic Fiqh Academy, "Qabd (Taking Possession): Forms (esp. the latest) and their Rulings - Karar No. 53, 6/4- ", 94-95.

92 Osmani, *Fıkhü'l-büyü' ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/369.

93 Osmani, *Fıkhü'l-büyü' ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/289, 290.

94 Zerkâ, *el-'Ukûdü'l-müsammât fi'l-fikhi'l-İslâmî: 'Akdü'l-bey'*, 29, 30.

95 Dhiaeddine Rejeb, "Smart Contract's Contributions to Mudaraba", *Tazkia Islamic Finance and Business Review* 15/1 (2021), 8.

96 Nor Razinah Binti Mohd. Zain vd., "Smart Contract in Blockchain: an Exploration of Legal Framework in Malaysia", *Intellectual Discourse* 27/2 (2019), 604.

97 Ali İhsan Karacan –Esra Erişir Karacan, *Kripto Varlıklar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2021), 112, 113.

gibi çok farklı sınıflandırmalar bulunmaktadır. Fakat hukuka aykırı fiillere karşı korunması gereken bir alan olduğu mahkeme kararları ile kabul edilmektedir.⁹⁸ İslâm hukukunda da kripto varlıkların niteliği ile ilgili para, urûz, menfaat, hak, borç, kredi kartı, finansal araç olup olmayacağı gibi çok boyutlu değerlendirmeler bulunmaktadır. Genelde tartışmanın, kripto para birimlerinin spekülâtif ve istikrarsız doğası çerçevesinde döndüğü görülmektedir. Kripto varlıkların hukuki niteliğindeki belirsizlikle birlikte hukuken korunması gereken bir mal olduğu noktasında görüşler belirginleşmeye başlamıştır. Kripto varlıkların mütekavvim mal olarak sınıflandırıldığı takdirde mal ile mal değişimi olarak sözleşmelerde meşruiyet zemini kazanabilecektir.⁹⁹ Bir şeyin mal olması için ticari bir değere sahip olması şartını ileri sürenler açısından fiziki bir gerçekliğinin bulunmasına gerek yoktur. Buna göre gayri maddi varlıklar da mal kabul edilirse kripto varlıklar da aynı statüde değerlendirilebilir. Malezya Menkul Kıymetler Komisyonu 233. ve 234. Şeriat Danışma Konseyi Toplantıları (29 Haziran 2020 ve 20 Temmuz 2020) “şeriat perspektifinden dijital varlıklar” konusunu ele almıştır. Bu değerlendirme bağlamında dijital token, “urûz” kategorisi altında mal olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda dijital token meşruiyeti için iki şart belirlenmiştir. Dijital tokenin ihracında elde edilen gelirler İslâmî finans ilkeleri ile uyumlu amaçlar için kullanılmalıdır. İkincisi dijital tokene eklenen haklar ve menfaatler İslâmî finans ilkeleri ile uyumlu olmalıdır.¹⁰⁰ Ülkemizde de sermaye piyasası kanununda yapılan değişiklik ile kripto varlıklar “değer veya hak ifade edebilen gayri maddi varlıklar” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰¹

İcâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinde ücret, mütekavvim ve insanlar arasında maddi kıymete sahip her türlü mal olabilir.¹⁰² Burada asıl konu ise kripto varlıkların değerinin nasıl belirleneceğidir. Menkul kıymet tokenin ihracına dayalı pilot uygulamalarda stabil kripto paranın tercih edilmesi¹⁰³ ve bölgesel olarak İslâmî finansın danışma kurullarından altın, gümüş, itibari bir para gibi varlıklara dayalı olarak ihraç edilebilen stabil kripto para ihracına cevaz verilmesi tokenin spekülâtif yapısının ortaya çıkartabileceği belirsizlikten yatırımcıları korumak için olduğu söylenebilir.

Tokenin değerindeki belirsizlik özellikle akitte bedelin iki taraf için bilinebilir olma şartını arayan İslâm hukuku açısından önemli bir problemdir. Bu nedenle

98 Ayşegül Çiğner - Ahmet Tılı, *Kripto Varlıklar ile İlgili Uluslararası ve Ulusal Yaklaşımlar* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 193.

99 Hasan Doğan, *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2021), 111.

100 Securities Commission Malaysia, “Digital Assets from Shariah Perspective” (Erişim 8 Eylül 2023).

101 Sermaye Piyasası Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanunu, Resmî Gazete 32590 2 Temmuz 2022 Kanun No. 7518, md.1/bb.

102 Şeyh, *el-İcâre el-müntehiye bi't-temlik fi'l-fiğhi'l- İslâmî*, 94.

103 Richard Cohen vd., “Automation and Blockchain in Securities Issuances”, *Butterworths Journal of International Banking and Financial Law* (Mart 2018), 144, 145; Ahmet Akif Demirbaş, *Kripto Varlıkların Sermaye Piyasası Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 192-196.

icâre temelli azalan müşâreke sözleşmesinde ödenecek taksit miktarlarının ve kira bedelinin baştan belirgin kılınması şartının sabit bir değere sahip olmayan kripto varlıklar ile nasıl sağlanacağı çözümlenmesi gereken bir konudur. Akıllı sözleşmedeki semen olan kripto varlık ülkenin parası ile endekslenerek kriptoyu sadece jeton gibi onu temsili bir niteliğe indirgediği takdirde bu problemi ne kadar çözebileceği de değerlendirilmesi gereken bir diğer husus olarak durmaktadır.

3.5. Akıllı Sözleşmede İkâle ve Muhayyerlik

İslâm hukukunda ikâle, bağlayıcı ve feshi mümkün bir akdin ortadan kaldırılmasıdır. Blokzincirin hem avantajlı hem de dezavantajlı yönü değiştirilemez yapısıdır. Akıllı sözleşmenin feshi ile ilgili, akıllı sözleşme oluşturulurken bazı kodların eklenmesi veya “süperuser” şeklinde blokzincir veri tabanında yer alan içerikleri değiştirme yetkisine sahip “ayrıcalıklı yetkili kullanıcı” belirlenmesi gibi yöntemler geliştirilmeye çalışılmaktadır. Örneğin akıllı sözleşmelere kuruluş aşamasında imha fonksiyonunu içeren -kill switches, escape hatch, exit option- kodlar ekleme zorunluluğunun getirilmesi bu tekniksel çözümlerden birisidir. Böylelikle istenilmeyen durumlar ortaya çıktığı zaman akıllı sözleşmenin ifâsını durdurmaya yarayan fonksiyonlar baştan kodlanarak akıllı sözleşmelerin otomatik ifâsının durdurulabilmesi sağlanacak, zarar ve mağduriyetlerin önüne geçilmiş olacaktır.¹⁰⁴

Muhayyerlikte, akdi yapan tarafların akdi yürürlüğe koyma yahut feshetme hakkının bulunmasıdır. Muhayyerliklerin bir kısmı ancak taraflar şart koşarsa sübût bulur. Bazıları ise şart koşulmasa da kanunen yapılan düzenleme nedeni ile doğrudan sabit olur.¹⁰⁵ Bizzat kanundan kaynaklı muhayyerlikleri taraflar rızaları ile iskat edememektedir. Sahibinin belirli süre içinde akdi onaylayıp onaylamasına dayalı olan muhayyerlikler ise sözlü olarak sarahaten veya fiili olarak delâleten vazgeçilebilirlik hakkını vermektedir.¹⁰⁶ Akıllı sözleşmeler bağlamında konu değerlendirilirse tarafların akıllı sözleşmelerin niteliğini bilerek akdi kabul ettikleri göz önünde tutulursa zımnen bu haklarından vazgeçtikleri yorumlanabilir.¹⁰⁷

İcâre temelli azalan müşâreke akdi, off-chain bir sözleşme üzerinden kurulduğu takdirde muhayyerlik hakkının kullanım süresinin bitiminde akit geçerlilik kazandıktan sonra edim yükümlülükleri akıllı sözleşmeye kodlanarak sözleşmenin ifâsı gerçekleşebilir. Ayrıca akıllı sözleşme üzerinden tüketici cayma hakkını kullanmak isterse otomatik olarak geriye işlem de yapılabilir. Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporu, eğer herhangi bir şekilde tüketici muhayyerlik hakkını kullanamamısa tüketicinin hak kaybının tazmine konu olması gerektiğine işaret et-

104 Aybüke Uzunpınar Tüfek, *Akıllı Sözleşmelerin Uyarlanması* (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2023), 151.

105 Ali el-Hafif, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-ser'iyye* (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabi, 2008), 361.

106 Hafif, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-ser'iyye*, 366.

107 Abdurrahman Candan-Halil İbrahim Yaşlak, “Bitcoin Örneği Üzerinden Fıkhın Kripto Paralara Bakışı”, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, ed. Cem Korkut (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 287.

meğdendir.¹⁰⁸ İcâre temelli azalan müşâreke akdinin off-chain olarak hazırlanması ile asıl olan yazılı sözleşme olacağından herhangi bir anlaşmazlık veya mücbir sebep veya temerrüde düşülmesi gibi durumlarda yazılı olana dönülerek onun hükümleri uygulanabilecektir. Ayrıca özel ağ kullanıldığı takdirde mutabakata katılacak taraflar belli olduğu için işlemler geriye alınabileceğinden akıllı sözleşmenin değiştirilemez yapısından dolayı oluşabilecek sorunlara da çözümler oluşturulabilecektir.

Sonuç

Blokzincir tabanlı akıllı sözleşmeler yeni bir sözleşme çeşididir. Bu nedenle İslâmî finansta öncelikle hangi sözleşmelerin akıllı sözleşmelere aktarıldığı takdirde operasyonel ilkelerinin etkinliğini daha da artırılabilirliği noktasında fizibilite çalışmalarının yapılması gerekmektedir. Ayrıca akıllı sözleşmelerin kullanımı için İslâmî finans kuruluşları ile birlikte müşteri portföyünün de bu konuda paradigma değişimine ihtiyacı vardır. İslâmî finans kuruluşları kadar müşterinin bilgi asimetrisinin giderilmesi veya azaltılması akıllı sözleşmelerin etkin olarak kullanımını sağlayacaktır.

Akıllı sözleşme ile otomatik ifânın gerçekleştirilebilmesi ve blokzincir üzerinden sürecin takip edilebilmesi, borç ilişkilerinde karşılıklı güven unsurunu tahkim edebileceği değerlendirmeye alınan bir konudur. Özellikle İslâmî finansta kâr ve zarar ortaklığına dayalı sözleşmelerin etkinlik alanını genişletmede önemli fırsatlar sunduğu söylenebilir. İslâmî finansın bu bağlamda icâre, müşâreke, mudârebe sukûk ihraçları ile ilgili pilot çalışmalarının olduğu bilinmektedir.

İcâre temelli azalan müşâreke akdi birden fazla sözleşmeden oluşmaktadır. Sözleşme finansörün payını ortağına kiraya verme ve belirlenen dönemlerde hissesini kiracı olan ortağına satma şeklindeki vaatleri de kapsar. İcâre temelli azalan müşâreke akdinin ifâyı içeren yükümlülükleri akıllı sözleşmeye aktarıldığı takdirde taraflarca sürecin takip edilebilmesi ve her edim yerine getirildikçe diğer tarafın da otomatikman edimini yerine getirileceğini bilmesi ortaklık sözleşmelere güven ve emniyeti arttıracaktır. Fakat henüz bu bir kurgudur. Çünkü bu şekilde bir akıllı sözleşmenin gerçek dünyada etkisinin olabilmesi için öncelikle noter ve tapu ile bağlantısının kurulması gerekir. Böylelikle her hisse payının ödenmesi ile otomatikman noter tarafından satış vaadi oluşturulacak ve satın alınan pay satın alanın üzerine tanımlanacaktır. Bu da noter ve tapu da harcanacak zamandan ve masraftan tasarrufu getirecektir. Bugün için ise bu şekilde bir uygulamayı konuşmak çok erkendir. Kurumların dijitalleşen uygulamalarının yarın blokzincire taşınması ve blokzincir üzerinden kurumlar arası entegrasyonun sağlanması ile akıllı sözleşmenin finansal dünyada etkinliği tartışılmayacaktır. Ayrıca yapay zekânın akıllı sözleşmelere entegrasyonu ile taraflardan birinin bizzat akıllı sözleşmelerin kendisinin olacağı bir döneme de girileceği varsayılan bir gelecektir.

108 ELI, *Blokzinciri Teknolojisi, Akıllı Sözleşmeler ve Tüketicinin Korunması Hakkında ELI İlkeleri Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporu*, 20.

Akıllı sözleşmelerin, dayandığı blokzincir teknolojisinden dolayı merkeziyet-siz yapısının getirdiği tarafların bilinmezliği aslında her sözleşme bağlamında ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken bir konudur. Çünkü tek bir çeşit uygulanabilir akıllı sözleşme bulunmadığı için sözleşmenin amaçlarına uygun şekilde teknik tercihler yapılabilir. Akıllı sözleşmelerin değiştirilemez yapısından dolayı yeni durumlara uyarlanamaması gibi dezavantajlı durumların uyarlanacak olan sözleşmeye göre değişeceği, her sözleşmenin taraflarına göre teknik tercihlerin olabileceği için genel tanımlamalar üzerinden akıllı sözleşmeye yaklaşılmaması gerektiği de bu çalışma bağlamında ifade edilen bir husus olmuştur. Aynı şekilde akıllı sözleşmelerin avantajlı durumların her sözleşme için de geçerli olmayacağı belirtilmesi gereken bir husustur. Örneğin mutabakat gerektirmeyen, şeffaflığın başka dijital uygulamalar ile sağlanabildiği durumlarda akıllı sözleşmenin kullanılmasının gerekliliği tahkik edilmesi gereken bir durum olacaktır.

Akıllı sözleşmelere dair en önemli sorun, tüketicinin edimini yerine getirememesi yani borcun temerrüde düşmesidir. Bu çalışmada söz konusu edilen sözleşmede tüketici kira ücreti ve aldığı hissenin bedelini ödeme şeklinde iki edim ile bağlıdır. Akıllı sözleşmelerce bunun ifâ edilebilmesi için cüzdanda yeteri kadar kripto varlığın veya bankadaki hesabı ile bağlantının sağlanması ve hesapta da gerekli miktarın bulunması gerekir. Edimlerin eksik veya hiç ifâ edilemediği durumlarda takip edilecek süreç belirlenmeli, yazılı sözleşmede açıkça ifade edilmelidir. Diğer bir konuda kripto varlıkların volatilitesindeki fazlalıktır. Bu sözleşmelerde varlıkların stabil coin olarak ülke parası ile endekslenerek ödenecek bedelin bu şekilde sabitlemesi buna bir çözüm olarak sunulabilir.

Akıllı sözleşmeler denildiği zaman en önemli sorunlardan biri tokenin meşruiyetidir. Özellikle kripto varlıkların volatiliteye açık yapısı, onun meşruiyetini oldukça tartışmalı hâle getirmiştir. Öncelikle kripto varlıkların hukuki statüsü ile ilgili İslâm hukuku açısından bir görüş birliği oluşmadığı görülmektedir. Bu nedenle kripto varlıkların İslâmî finans ilkelerine uyumluluğu her kripto varlık çeşidi üzerinden ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken bir konu olmaktadır. Özellikle bazı İslâmî finans kurumlarının danışma kurulları bir değere dayalı stabil kripto varlıkların câiz olduğuna dair görüşlerini beyan etmişlerdir. Bu bağlamda akıllı sözleşmelerde stabil kripto paranın kullanılması, akdin meşruiyetini belirleyici unsurlarından birisi olabilecektir.

Akıllı sözleşmenin değiştirilemez yapısı, sözleşmenin ahde vefa unsurunu doğrudan etkin kılacağından avantajlı yönü olarak kabul edilmesi ile birlikte ortaya çıkan uzlaşmazlıklarda ifânın geri alınamaması nedeni ile de kendi içinde henüz tam olarak hukuki sürece uyumluluğu tartışmalıdır. Akıllı sözleşme bağlamında ele alınan ve değerlendirilmesi gereken konular İslâmî finans sözleşmeleri için de geçerlidir. Bu nedenle akıllı sözleşme kodlardan oluştuğu için tarafların haklarının korunması açısından çözümlenmesi gereken hukuki sorunları vardır. Blokzincir teknolojisinin henüz emekleme aşamasında olduğu dikkate alınırsa

akıllı sözleşmelerin de teknik açıdan gelişiminin başlangıç aşamasında olduğu ve tam olarak finansal dünyaya entegrasyonun da zaman alacağı söylenebilir.

Blokcincir akıllı sözleşmeler yeni bir alan olduğu için regülasyonları konusunda belirsizlikler devam etmektedir. Bu nedenle konunun sadece kripto varlıkların meşruiyeti bağlamında ele alınmaması gerektiği bir gerçektir. Blokcincirin, İslâmî finansa getireceği imkânlar bağlamında değerlendirmeye alınarak hukuki çözümler bunun üzerinden yapılırsa, fintekin İslâmî finansta etkinliğini artırıcı bir rolü olacağı yönünde genel bir tespit ortaya konulabilir.

Kaynakça

- Ahmad, Azlin Alisa vd. "The Position of Smart Contracts in the Light of Islamic Contract Theory". *Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 8/ 1 (Mart 2024) 144-171.
- Aksoy, Pınar Çağlayan. "Akıllı Sözleşmelerin Dünü, Bugünü ve Yarını: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *Vergi Dünyası* 42/ 494 (Ekim 2022), 17-38.
- Akyüz, Yunus. *Azalan Ortaklık İslâm İktisadi Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021.
- Alam Nafis vd. *Fintech ve İslâmî Finans Dijitalleşme, Kalkınma ve Yenilikçi Yıkım*. çev. Melih Turan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Alam, Nafis vd. *Fintech and Islamic Finance Digitalization, Development and Disruption*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019, 144-171.
- Aboul, Saba Mohammed Mostafa – Dawood, Hayel Abd-al-Hafeez Yousef. "Smart Contracts Used in the Blockchain: a Juristic Study". *Dirasat, Shari'a and Law Sciences* 49/2 (2022), 47-70.
- Ahmad, Azlin Alisa vd. "a Comparative Analysis of Smart Contracts and Islamic Contracts". *International Journal of Advanced Research* 8/10 (Ekim 2020), 316-325.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 387-391. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Atiyah, Ghassan Adhab vd. "Legitimacy of Smart Contracts from the Perspective of Islamic Law: A Case Study of Blockchain Transactions". *in Al-Istinbath Jurnal Hukum Islam* 9/1 (Mayıs 2024), 155-192.
- Azrak, Tawfik. "Taṭbîqu uḳûdi't-temvili'l-İslâmî min ḥilâli'l-uḳûdi'z-zekiyye". *İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar. 107-112. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Bank Negara Malaysia. *Şer'i Standartlar ve Operasyonel Gereklilikler*. edit Hasan Hacak – Esra Taşkesen Sancar. çev. İsmail Eriş. İstanbul: TKBB Yayınları, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/533-539. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bek, Ahmed İbrâhîm. "el-Uḳûd ve'ş-şurût ve'l- ḥiyârât". *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd* 1 (1934), 641-722.
- Boraee, Ahmed Saad Ali. "Designing Transactions Contracts and their Execution in between the traditional ways, the technology of (Blockchain) and Smart Contracts A Jurisprudential Study". *el-Mecelletu'l-İlmiyyeti li Külliyyeti'd-dirâseti'l-İslâmiyyeti'l-Arabîyyeti* 39 (Aralık 2020), 2231-2330.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'ş-şâḥiḥ*. thk. Mustafa Dib el-Buga. Şam: Daru İbn Kesir, ts.
- Candan, Abdurrahman – Yaşlak, Halil İbrahim. "Bitcoin Örneği Üzerinden Fıkhın Kripto Paralara Bakışı". *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. ed. Cem Korkut. 259-292. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Caria, Riccardo de. "The Legal Meaning of Smart Contracts". *European Review of Private Law* (2019), 731-751.

- Cohen, Richard vd. "Automation and Blockchain in Securities Issuances". *Butterworths Journal of International Banking and Financial Law* (Mart 2018), 144-150.
- Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi (CBDDO). "Blokzincir Sözlüğü Akıllı Sözleşmeler". Erişim 10 Haziran 2024. <https://cbddo.gov.tr/sss/blokzincir-sozlugu/>
- Çiğler, Aysegül – Tılı, Ahmet. *Kripto Varlıklar ile İlgili Uluslararası ve Ulusal Yaklaşımlar*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Demirbaş, Ahmet Akif. *Kripto Varlıkların Sermaye Piyasası Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- Dilek, Uğur Bekir. "İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Güz 2021), 715-741.
- Doğan, Hasan. *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2021.
- Doğan, Merve Büşra Altundere - Ersoy, Arif. "Faizsiz Gayrimenkul Edinmede Azalan Mülk Ortaklığı". *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Temmuz 2020), 383-402.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 9-62.
- Duroviç, Mateja - Janssen, André. "The Formation of Blockchain-based Smart Contracts in the Light of Contract Law". *European Review of Private Law* 6 (2019), 753-772.
- European Law Institute (ELI). *Blokzinciri Teknolojisi, Akıllı Sözleşmeler ve Tüketicinin Korunması Hakkında ELI İlkeleri Avrupa Hukuk Enstitüsü Raporu*. Viyana: European Law Institute, 2022.
- Faded, el-Ayâşî Sadık. "Ukûdü'z-zekıyye", ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmiyyi'd-düvelî. 1-58. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI). *Faizsiz Finans Standartları (el-Meâyirü's-şerıyye)*. çev. İstanbul Zaim Üniversitesi. İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği, 2012.
- Hafif, Ali. *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 2008.
- Hassan, Shafiqul. "Diminishing Musharakah: Concept and Practice by Islamic Financial Institutions of Malaysia and Bangladesh". *Talent Development & Excellence* 12/2 (2020), 2280-2294.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevahibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil*. thk. Muhammed b. Muhammed Ali b. Abdülvedud el-Mübareki eş-Şinkiti - eş-Şeyh Yedali b. el-Hac Ahmed el-Yakubi eş-Şinkiti. 7 Cilt. Nuakşot: Darü'r-Rıdvan, 2010.
- Heyet. "Kabz". *el-Mevsuatü'l-fıkhıyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2002.
- Hukuk Düzenlemeler ve Kamu İlişkileri Çalışma Grubu. *Blokzinciri Teknolojisi Terminoloji Çalışması (Haziran 2019)*. İstanbul: Türkiye Bilişim Vakfı, 2019.

- Hunaiti, Hanaa Muhammed Hilal. "Mâhiyetü el-uḳüdü'z-zekiyye", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrûne li-mu'temiri Mecmai'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'd-düvelî*. 1-48. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- International Islamic Fiqh Academy. *Resolutions and recommendations of the international islâmic fiqh Academy*. Cidde: International Islamic Fiqh Academy, 2021.
- Islamic Development Bank. *Case Studies on Innovations in Islamic Finance*. Malaysia: Islamic Development Bank Kuala Lumpur Center of Excellence, 2023.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Kitâbü'l-Fürû'*. 12 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselam. *Naẓariyyetü'l-'aḳd*. Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselam. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İmrani, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *el-Uḳüdü'l-maliyyeti'l-mürekkebe: dirase fıkhıyye ta'siliyye ve taḫbikiyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2006.
- İnanır, Ahmet. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâli Sözleşmeler". *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 7-39.
- Kahf, Monzer - Ömeri, Muhammed Şerif. "Uḳüdü'z-zekiyye – Smart Contracts", *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrûne li-mu'temiri Mecmai'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'd-düvelî*. 1-42. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- Karacan, Ali İhsan – Karacan, Esra Erişir. *Kripto Varlıklar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2021.
- Karadâği, Ali Muhyiddin Ali. *Mebde'ü'r-rıdâ fi'l-uḳüd*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2008.
- Karadeniz, Salih. *Blokzincir Teknolojisi ile Gerçekleştirilen Merkeziyetsiz Otonom Organizasyonların (Dao'ların) Hukuki Niteliği*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-Furûḳ*. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- Khan, Nida vd. "Tokenization of Sukuk: Ethereum Case Study". *Global Finance Journal* 51 (2022), 1-16.
- Kulalı, Mustafa. *Hukuki Boyutu ile Akıllı Sözleşmeler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2024.
- Kunhibava, Sherin vd. "Sukûk on Blockchain: a Legal, Regulatory and Sharī'ah Review". *ISRA International Journal of Islamic Finance* 13/1 (2021), 118-135.
- Küçük Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Laldin, Mohamad Akram - Furqani, Hafas. "Fintech and Islamic Finance Setting the Sharī'ah Parameters". *Fintech in Islamic Finance Theory and Practice*. ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali. Londra: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2019, 113-119.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. thk. Hâmid el-Fîki. Beyrut: Dâru lḥayâit-Türâsî'l-Arabi, 1956.
- Munawar. "The Legality of Smart Contract in the Perspectives of Indonesian Law and Islamic Law". *al-Istinbath Jurnal Hukum Islam* 7/1 (Mayıs 2022), 265-286.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-ḳadir şerḥu'l-Câmi i'ş-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerḥi Şaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. 18 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısıriyye ve Mektebetuha, 1929.
- Osmani, Muhammed Takî. *An Introduction to Islamic Finance*. Karachi: Maktaba ma'âriful qur'an, 2002.
- Osmani, Muhammed Takî. *Fıḳḫü'l-büyû' ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a taṭbîkâtî'l-mu'âsıra muḳârenen bi'l kavânîni'l-vaḳ'iyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetu Maârif el-Kur'ân, 2015.
- Oxford English Dictionary*. Erişim 13 Eylül 2023. <https://www.oed.com/search/dictionary>
- Özcan, Doğa. *Blockzincir Mimarisi ve Merkezi olmayan Uygulamalar*. İstanbul: Pusula 20 Teknoloji ve Yayıncılık, 2022.
- Rababia, Ahmed Hasan. "er-Rü'yütü'l-maḳasidiyye li'l-uḳûdü'z-zekiyye". *ed-Devretü's-râbiatü ve'l-işrüne li-mu'temiri Mecmai'l-fıḳḫi'l-İslâmiyyi'd-düveli*. 1-48. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- Rejeb, Dhiaeddine. "Smart Contract's Contributions to Mudaraba". *Tazkia Islamic Finance and Business Review* 15/1 (2021), 1-18.
- Sadioğlu, Fikriye Ceren. "Borçlar Hukuku Çerçevesinde Akıllı Sözleşmenin İşlevleri ve İşlevlerin Yerine Getirilmesi Sırasında Karşılaşılan Sorunlar". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/4 (2021), 171-216.
- Safina, Leisan - Oseni, Umar A. "The Potentials of Smart Contract in Islamic Trade Finance", *Fintech in Islamic Finance Theory And Practice*. ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali. Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2019, 215-232.

- Samar, Mahmut – Şimşek, Murat. “İslâmî Finans Açısından Blokzincir Teknolojisi”. *İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşmeler-Kripto Paralar*. ed. Murat Şimşek - Mahmut Samar. 81-104. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Samar, Mahmut. *Akitlerde Şart Hürriyeti*. Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020.
- Sânû, Kutup Mustafa. “el-Ukûdüz-zekiyye fî çav’i’l-usûli ve’l-makâsidi ve’l-maâlâti ru’yetin tahlîliyyetin”. *ed-Devretû’s-râbiatü ve’l-işrûne li-mu’temiri Mecmai’l-fıkhi’l-İslâmiyyi’d-düvelî*. 1-56. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- Securities Commission Malaysia, “Digital Assets from Shariah Perspective”. Erişim 8 Eylül 2023. <https://www.sc.com.my/development/icm/shariah/resolutions-of-the-shariah-advisory-council-of-the-sc>
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûf*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’ârif, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü’l-fıkḥ*. thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Sermaye Piyasası Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanunu (Kanun No. 7518). Resmî Gazete 32590 (2 Temmuz 2024). Erişim 16 Temmuz 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2024/07/20240702.pdf>
- Sevvar, Muhammed Vahidüddin. *et-Ta’bir ‘ani’l-irâde fi’l-fıkhi’l-İslâmî*. Cezâir: eş-Şeriketü’l-Vataniyye, 1979.
- Şazeli, Hasan Ali. “el-Müşâreketü’l-mütenâkısâtü ve sûrahê fi çavî çavâbiti’l-uḫûdi’l-müsteccedeti”, *Mecelletü Mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmî*. 22 Cilt. Cidde: Mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmî, 2004), 15/435-480.
- Şazeli, Hasan Ali. *Naẓariyetü’l-şart fi’l-fıkhi’l-İslâmî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2009.
- Şener, Ahmet Faruk. *İslâm Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2021.
- Şeyh, Gassan Muhammed. *el-İcâre el-müntehiye bi’t-temlik fi’l-fıkhi’l-İslâmî: dirâse muḳârene*. Şam: Darü’l-Kalem, 2010.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muḡni’l-muḥtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000.
- Talib, Gassanü Salim. “el-’Umlêtü’r- raḳmiyye ve ’lâḳatuhe bi’l- uḫûdüz-zekiyye”. *ed-Devretû’s-râbiatü ve’l-işrûne li-mu’temiri Mecmai’l-fıkhi’l-İslâmiyyi’d-düvelî*. 1-58. Dubai: Islamic Affairs and Charitable Activities Department, 2019.
- TBV, Türkiye Bilişim Vakfı. *Akıllı Sözleşme Raporu (Temmuz 2021)*. b.y.: Türkiye Bilişim Vakfı, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi’u’ş-şâhiḥ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.
- Tüfek, Aybüke Uzunpınar, *Akıllı Sözleşmelerin Uyarlanması*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2023.
- Türkiye Blokzincir İnsiyatifi Terminoloji, *Düğüm (Node)*, Erişim 11 Temmuz 2024 “<https://blokzincir.org.tr/blokzincir-sozlugu/>

- Ünal, Gökhan – Uluyol, Çelebi. "Blok Zinciri Teknolojisi", *Bilişim Teknolojisi Dergisi* 13/2 (Nisan 2020), 167-175.
- Yıldırım, Ali Nizamettin. *Türk Borçlar Hukuku Bakımından Akıllı Sözleşmeler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2023.
- Zain, Nor Razinah Binti Mohd. vd. "Smart Contract in Blockchain: An Exploration of Legal Framework in Malaysia". *Intellectual Discourse* 27/2 (2019), 595-617.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âm*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 2004.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *el-'Uşûdü'l-müsammât fi'l-fıkhı'l-İslâmî: 'Akdü'l-bey'*. Şam: Dârü'l-Kalem, 2012.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullâh. *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 2004.
- Zulkepli, Muhammad Izzul Syahmi vd. "Leveraging Blockchain-Based Smart Contract In Islamic Financial Institutions: Issue And Relevant Solution". *İslâmic Economics and Finance Research* 6/1 (Temmuz 2023), 18-28.

Theism versus Naturalism in Terms of the Explanation of History

Tarih'i Açıklama Açısından Naturalizme Karşı Teizm

Süleyman ALTIN

Din Felsefesi Anabilim Dalı (Bir kuruma bağlı değildir)
Çanakkale/Türkiye
mslymnltn@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7907-4763

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü : Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi : 02.09.2024
Accepted / Kabul Tarihi : 07.10.2024
Published / Yayın Tarihi : 16.12.2024
Pub Date Season / Yayın Sezonu : December / Aralık
Volume / Cilt: 11 • Issue / Sayı: 2 • Pages / Sayfa: 403-424

Cite as / Atıf

Altın, Süleyman. Theism versus Naturalism in Terms of the Explanation of History. *Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University* 11/2 (2024), 403-424.

Doi: 10.33460/beuifd.1542191

Plagiarism / İntihal

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright® / Yayın Hakkı

Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Abstract: It is human nature to seek the ultimate explanation for existence. However, not all people have the same perspective on this issue. This study deals with naturalism and theism, which are the two opposite poles of humankind's desire to reach the ultimate explanation. There are many contemporary philosophers who defend the superiority of the explanatory power of theism compared to alternative views. The views of these philosophers are in general a continuation of their predecessors. The extent to which these theistic defenses, which have only a few original aspects, are truly successful against non-theistic views requires philosophical analysis. Therefore, the philosophical analysis of the claim of being more successful will contribute to more qualified discussions in the philosophy of religion and thus to continue the current theism-naturalism discussions on a more rational basis.

Kenneth L. Pearce, who has been frequently mentioned recently in philosophy of religion and has been in discussions with the leading names of atheism, has produced many studies with the idea that he has made positive contributions to theism. Pearce defends

this idea with a contemporary version of the argument from contingency, a member of the family of cosmological arguments. In this version, the basis of Pearce's argument is the concept of "History". "History" is the total sequence of causes and effects, past, present and future. The question of how theism is more successful than naturalism in explaining "History" is a subject worth examining. Therefore, this study analyzes philosophically the internal consistency, truth value, validity and persuasive power of the claim that theism explains the universe better than naturalism. The analysis shows that Pearce couldn't defend theism strongly enough against naturalism with the argument from contingency as he claims.

Keywords: Philosophy of Religion, Theism, Naturalism, The Argument from Contingency (AC), History, Ultimate Explanation

Öz: Varlığa dair nihai açıklamayı aramak, insanın tabiatından kaynaklanır. Fakat tüm insanlar bu nihai açıklamayı aynı bakış açısıyla aramamaktadır. Bu çalışmada insanoğlunun nihai açıklamaya ulaşma isteğinin iki kutbu olan natüralizm ve teizm konu edilmektedir. Alternatif görüşlere kıyasla teizmin açıklayıcı gücünün üstünlüğünü savunan birçok çağdaş filozof vardır. Bu filozofların görüşleri genel itibarıyla kendilerinden önkilerin devamı niteliğindedir. Sadece birkaç özgün yönü bulunan bu savunuların teizm karşıtı görüşlere nazaran ne denli başarılı oldukları felsefi analize muhtaçtır. Çünkü teizmi gerçekten başarılı şekilde savunan çağdaş teistler kadar, teizme negatif etkileri olan teistler de vardır. Dolayısıyla daha başarılı olma iddialarının felsefi niteliğinin analizi, din felsefesinde daha nitelikli tartışmalar ortaya konmasına ve böylece güncel teizm-natüralizm tartışmalarının daha rasyonel bir zeminde yürütülmesine katkı sağlayacaktır.

Din felsefesi alanında son dönemde adından sıkça söz ettiren ve ateizmin önde gelen isimleriyle tartışmalarda bulunan Kenneth L. Pearce, teizm adına pozitif katkılar sağladığı kanaatiyle birçok çalışma ortaya koymuştur. Pearce, kozmolojik argümanlar ailesinin bir üyesi olan olumsuzluk argümanının güncel bir versiyonunu kullanır. Bu versiyonda Pearce, argümanının temelini "Tarih" kavramını yerleştirir. Onun tanımıyla "Tarih" geçmiş, şimdi ve gelecek olaylar bütünüdür ve bu olayların neden-sonuç ilişkisinin tümüdür. Bu kavramın sınırlarına giren neden-sonuç ilişkisi içerisindeki zaman mefhumuna tâbi tüm varlıklar toplamını açıklama konusunda natüralizme kıyasla teizmin nasıl daha başarılı olduğu sorusu incelenmeye değer bir konudur. Dolayısıyla bu çalışmada teizmin evreni natüralizmden daha iyi açıkladığı iddiasının iç tutarlılığı, doğruluk değeri, geçerliliği, rasyonelliği ve ikna edici gücü felsefi açıdan analiz edilmektedir. Yapılan analizler neticesinde, Pearce'nin olumsuzluk argümanına getirdiği güncel yorumu ile natüralizme karşı teizmi, kendisinin iddia ettiği gibi yeterince güçlü şekilde savunmadığı sonucuna ulaştırmıştır.

Anahtar Sözcükler: Din Felsefesi, Teizm, Natüralizm, Olumsuzluk Argümanı, Tarih, Nihai Açıklama

Genişletilmiş Özet

Varlığa dair nihai açıklamayı aramak insanın tabiatından kaynaklanır. Fakat nihai açıklama arayışında herkes aynı bakış açısına sahip olmadığı için elde edilen yanıtlar da farklılık göstermektedir. Bu çalışmada, insanoğlunun nihai açıklamaya ulaşma isteğinin iki zıt kutbu olan natüralizm ve teizm konu edilmektedir. Günümüzde birçok teist filozof, natüralizme kıyasla teizmin daha üstün bir açıklama gücüne sahip olduğunu savunmaktadır. Aslında bu karşılaştırma, düşünce tarihi boyunca süregelen tartışmalı bir konudur. Günümüz teist filozofların bu konudaki görüşleri çoğunlukla kendilerinden önceki tartışmaların devamı niteliğinde olup yalnızca birkaç açıdan özgünlük taşımaktadır. Felsefenin doğası gereği bu teistik savunuların objektif analizine ihtiyaç vardır. Fakat dini inanca dair gerçek anlamda bir tarafsızlıktan söz etmenin zorluğu herkesin malumudur. Çünkü ister olumlayan ister reddeden bir tutumda olsun her insan bir dini inanca sahiptir ve bu yüzden objektif bir pozisyondan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada en sağlıklı çözüm yolu, söz konusu felsefi analizin hem teistik hem de teizm karşıtı bakış açısıyla yapılması gibi gözükmemektedir. Böylece bu savunuların sadece teizm karşıtı görüşlere nazaran ne denli başarılı oldukları değil, aynı zamanda teizme ne türden katkı sağladıkları da açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Nitekim teizmi gerçekten başarılı bir şekilde savunan çağdaş teistler olduğu gibi teizme negatif etkileri olan teistlerden de söz etmek mümkündür. Bu konuda yapılacak her tespit, ortaya konacak yeni çalışmalara objektif ve farklı bakış açıları kazandıracaktır.

Bir iddianın karşıt görüşlere kıyasla daha güçlü olup olmaması, karşıt görüşlerle kıyaslanmadan önce o iddianın iç tutarlılığa, rasyonelliğe ve geçerliliğe sahip olup olmamasına bağlıdır. Eğer bir iddia bu nitelikleri taşıyorsa, zaten zayıf ve kendine referansla tutarsız olduğu için karşıt görüşlerle itiraz edilmesine gerek kalmayacaktır. Diğer bir ifadeyle, bir iddia bu niteliklere sahip olması koşuluyla karşıt görüşlerle kıyaslanabilir. Ancak bu şekilde bir iddianın alternatifine nazaran daha iyi açıklayıcı güce sahip olup olmadığı değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada teistik bir savunuyu teizm karşıtı itirazlardan bağımsız olarak incelenmektedir. Bu alışma özelindeki ifadesiyle, bu araştırma teistik görüşlerin natüralist eleştirilere karşı açıklayıcı gücünün değerlendirmesinden önce teistik açıklamaların kendine referansla tutarlı olup olmadığının değerlendirmesidir.

Din felsefesi alanında son dönemde adından sıkça söz ettiren Kenneth L. Pearce, bir teist olarak natüralizmin önce gelen isimleriyle tartışmalarda bulunmaktadır. Pearce, teizm adına pozitif katkılar sağladığı iddiasıyla birçok akademik çalışma ortaya koymuştur. Varlığı ve olguları açıklama konusunda teizmin natüralizmden daha başarılı olduğu iddiasını özgün bir yöntemle ortaya koyan Pearce'ın görüşleri bu çalışmanın merkezini oluşturmaktadır. Bu açıdan, Pearce'ın teistik savunusunun rasyonelliği, makuliyeti ve ikna edici gücü irdelenmektedir. Pearce'ın kendine özgü kavramlarını doğru bir şekilde analiz edebilmek için ve kapsamlı bir bakış açısıyla özgünlüğü koruma adına sadece Pearce'ın olumsuzluk argümanını konu ettiği çalışmalara değil, diğer çalışmalarına da yer verilmektedir. Ayrıca Pearce'a karşı ileri sürülen teizm karşıtı eleştiriler ve itirazlar da incelenmiş olmasına rağmen önceliğimiz Pearce'ın argümantasyonunun iç tutarlılığı olduğu için burada karşıt görüşlere ayrıntılı şekilde yer verilmemiştir.

Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen a priori ve a posteriori birçok argüman vardır. Çeşitli tasnifleri olmakla birlikte genel itibarıyla bu argümanlar ontolojik, kozmolojik, teleolojik, ahlak ve dini tecrübe argümanı olarak sınıflandırılır. Bu sınıflandırmada kozmolojik ve teleolojik argüman aslında tek bir argüman formundan ziyade birer argüman ailesi niteliğindedir. Bu çalışmada merkeze alınan olumsuzluk argümanı da kozmolojik argüman ailesinin bir üyesidir. Bu çalışmada görüşlerini incelediğimiz Pearce, natüralizme karşı teizm savunusunu olumsuzluk argümanına getirdiği güncel bir yorumla ortaya koymaktadır. Tıpkı diğer çağdaş teist filozoflar gibi Pearce da klasik olumsuzluk argümanının temelleri üzerine inşa edilmiş ve çok az özgün yöne sahip bir olumsuzluk versiyonunu kullanır. Bu versiyonda Pearce, argümanının temeline 'Tarih' kavramını yerleştirir. Onun tanımıyla Tarih; geçmiş, şimdi ve gelecek olaylar bütünü ve bu olayların neden-sonuç ilişkisinin tümüdür. Pearce'ın bu kavramı temel alan argümanı ile teistik dünya görüşünün natüralist dünya görüşünden daha iyi açıklama gücüne sahip olduğu savunusu bu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Bu sınırlar içinde Pearce'ın yönteminin iç tutarlılığı, argümanının doğruluk değeri, geçerliliği ve sonuçlarının ikna ediciliği felsefi açıdan analiz edilmektedir.

Yapılan analizler, Pearce'ın olumsuzluk argümana getirdiği güncel yorumun natüralizme karşı teizmi –kendisinin iddia ettiği gibi– yeterince güçlü bir şekilde savunamadığı sonucuna ulaştırmıştır. Bu kanaatin oluşmasındaki temel sebep Pearce'a yöneltilen teizm karşıtı eleştiriler değil, bilakis Pearce'ın görüşlerinin iç tutarlılık açısından birtakım eksiklikler ve problemler barındırmasıdır. Bu sonuçlara ilişkin birçok gerekçeye çalışmanın içeriğinde ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir.

Çalışmanın sonuçlarının iki önemli amacı vardır. Birincisi, nihai açıklamaya ulaşma konusunda farklı dünya görüşlerinin karşılaştırmasına ilgi duyan okuru ve akademik araştırmacıları ilgilendirmektedir. Bu açıdan çalışmamızda gerekçeleriyle birlikte ortaya konduğu üzere; 'Batı'da her önde gelen çağdaş düşünür ve her çalışma felsefi açıdan tatmin edici nitelikte değildir' ve 'teizm lehine olduğu iddia edilen her güncel argümanın teizme pozitif katkısı olduğu rasyonel bir şekilde savunulamaz'. Elbette teistik bir açıklamanın zayıflığı teizmin zayıflığını değil, açıklamayı ortaya koyan düşünürün argümantasyonunun zayıflığını göstermektedir. Fakat karşıt görüşler dikkate alınmadan bile iç tutarlılık açısından birtakım problemler içeren her iddia, hem savunduğu görüşü hem de felsefi duruşu olumsuz şekilde etkilemektedir. Dolayısıyla ikinci amacımız, önümüzdeki yıllarda teizm adına bu tür zayıf argümanların ön plana çıkmasını önlemeye çalışmaktır. Bu amacın her iki dünya görüşünü savunmak için daha güçlü argümanlar inşa edilmesine ve böylece felsefi açıdan daha sağlıklı tartışmalar yürütülmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Introduction

Throughout the history of thought, many arguments have been put forward for and against the existence of God, and these arguments¹ have been devel-

1 Plato, *Laws*, trans. Susan Sauvé Meyer (Oxford: Oxford University Press, 2008); Aristotle, "Physica", *The works of Aristotle*, ed. William David Ross, 12 Vol (Oxford: Oxford University Press, 1908).

oped and new ones have been added to philosophical discussions.² As time progresses, stronger objections and defenses have been put forward on this issue.³ This fact can be considered as a natural result of the cumulative progress of philosophy. However, it is striking that, especially in the last century, it is difficult to say that many of the defenses in favor of the existence of God are more valid, stronger or more convincing than the theistic explanations of the past.⁴ There may be many reasons for this fact, but we can express the main ones. From one perspective, this fact can be associated with the loss of importance of metaphysical explanations from the Enlightenment. From another perspective, non-theist views may have more successful explanations today compared to the past. One way to clarify this is to question contemporary thinkers who put forward views in favor of the existence of God in terms of method and content.

Many theist philosophers claim that theism is more plausible than alternative views in reaching the ultimate explanation of existence. They support this claim by updating and re-introducing one or more of the arguments for the existence of God.⁵ An example of this attitude is examined in this study through the claim that theism has more explanatory power compared to naturalism. In this example, the theist philosopher defends the existence of God by the argument from contingency (AC)⁶, which is a version of the family of cosmological arguments that reach from existence to God.

One of the leading theist philosophers today who follow this method is Kenneth L. Pearce. Pearce interprets theistic defenses before him in an original way and aims to show that theism is more plausible than naturalism. All of Pearce's

2 Anselm, *St. Anselm's Proslogion*, trans. Matthew J. Charlesworth (Oxford: Clarendon Press, 1965); Saint Bonaventure, *Commentary on the Sentences: Philosophy of God*, ed. Rollen Edward Houser - Timothy B. Noone (New York: Franciscan Institute Publications, 2013); Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2000); Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1947).

3 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Richard Popkin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, trans. R. Montgomery George (Illinois: The Open Court Publishing, 1979).

4 Compare leading examples: Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977); Graham Oppy, *Arguing about Gods* (New York: Cambridge University Press, 2006); William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (London: Macmillan Press, 1979); Nicholas Everitt, *The Non-Existence of God* (London & New York: Routledge, 2004).

5 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979); Robert Charles Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 193-211; Richard M. Gale - Alexander R. Pruss, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies* 35/4 (1999), 461-476; Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency* (UK: Wiley-Blackwell, 2012).

6 AC reaches a necessary being (God) based on the fact that the universe is not necessary but possible. This argument concludes that the existence of God is the ultimate explanation for questions like *Why is there something rather than nothing?*, *Why is the existence of the universe on this way and not another way?*, *Why did the universe exist at that time and not another time?*. Gottfried Wilhelm Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", trans. Roger Ariew - Daniel Garber, *Philosophical Essays* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1697), 149-155; Gottfried Wilhelm Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based Upon Reason", trans. Roger Ariew - Daniel Garber, *Philosophical Essays* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1714), 210.

views aren't discussed in detail in the study, because our aim isn't to support or object to Pearce's ideas. Our aim is not to challenge or refute Pearce's claims, but simply to assess whether his method is sound.

In philosophy, there are contemporary theists who successfully defend theism, as well as those who have negative effects on theism. Every research on the theism versus naturalism debates will bring different perspectives to the studies to be put forward today and tomorrow in the field of philosophy of religion. In fact, today, discussions on the existence of God attract more attention than in the past. The most basic reason is that this subject has not only philosophical and academic dimensions, but also individual and social dimensions. Therefore, I think that participating in current discussions on a philosophical subject that is becoming more controversial every day will make positive contributions to the literature.

Most current versions of arguments for the existence of God are based on classical Islamic theologians and philosophers and contain very few differences.⁷ Moreover, the fact that contemporary thinkers leave aside the philosophical notion and continue with the theological notion causes theistic defense to evolve into a defense of individual beliefs.⁸ As a result, the subjectivity in individual beliefs weakens the effect of classical arguments that strongly defend the existence of God. Therefore, I think that this study will contribute significantly to objectivity, comprehensiveness, consistency, in short, to maintaining the philosophical perspective. Thus, the study will contribute to the continuation of the philosophical attitude of the discussion and research that will be put forward in favor of the existence or non-existence of God.

Moreover, the search for the ultimate explanation of existence stems from human nature. Because "ALL men by nature desire to know"⁹ as Aristotle said. However, human beings have different perspectives in meeting this desire. These

7 For examples of this claim, cf: Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", 193; William Lane Craig, *God, Time and Eternity* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001a), 261; William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Illinois: Crossway Book, 2001b), 233; Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, 98-104; Gale - Pruss, "A New Cosmological Argument"; Alexander R. Pruss, "A Restricted Principle of Sufficient Reason and the Cosmological Argument", *Religious Studies* 40/2 (2004), 165-179; Joshua Rasmussen, "Cosmological Arguments from Contingency", *Philosophy Compass* 5/9 (2010), 806-819.

8 For examples of whether current theistic explanations are really rational defenses of theism and whether they include elements of individual beliefs, cf. Swinburne, *The Coherence of Theism*; William J. Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications* (Madison: University of Wisconsin Press, 1981); William P. Alston, *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press, 1991); Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (New York: Cambridge University Press, 1996); Koons, "A New Look at the Cosmological Argument"; Gale - Pruss, "A New Cosmological Argument"; Pruss, "A Restricted Principle of Sufficient Reason and the Cosmological Argument"; O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*; Emanuel Rutten, *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism* (Amsterdam: Wöhrmann Print Service, 2012); Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*; Joshua L. Rasmussen, "A New Argument for a Necessary Being", *Australasian Journal of Philosophy* 89/2 (2011), 351-356 Many more examples of such studies can be given, to which I have referenced some of the leading thinkers of theism.

9 Aristotle, "Metaphysica", *The works of Aristotle*, ed. William David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1908), 8/ Introduction.

different perspectives can be expressed as worldview. According to some Philosophers, the comparison of these different worldviews is the definition of the philosophy of religion.¹⁰ In general, philosophers and those interested in philosophy tend to criticize opposing views and beliefs based on their own beliefs. In other words, this study evaluates the strengths and weaknesses of theistic explanations that provide a current defense of the existence of God, not by criticizing anti-theistic views.

For this purpose, the first section outlines the general claims of theism and naturalism, thus revealing the problematic of opposing views. The second section evaluates how theism is tried to gain an advantage with AC against naturalism. The conclusion section gives results on whether this method is plausible, reasonable, stronger than naturalism or not and also whether it has contradictions or tensions.

1. Naturalism vs Theism in terms of Explanatory Power

Naturalism and theism are perhaps a current version of one of the most fundamental distinctions in the history of thought. Although this distinction manifests itself in different versions in different periods, such as religion vs science, reason vs faith, religion vs philosophy, theism vs atheism, it is based on a single distinction. Just as the answer sought to the question what is truth? has been on the agenda throughout the history of thought, these distinctions have also been shaped accordingly. The fundamental distinction here is about the discussions on how to reach the truth in pursuit of the ultimate explanation. Every answer given to the question of whether the path to reaching true knowledge is based solely on experience or whether different methods are also possible has kept the distinction in question on the agenda in different colors but with similar structures. To reveal this tension between naturalism and theism, it is necessary to introduce these views in general terms. In this way, the ground is prepared for evaluations on the explanatory powers of these views.

1.1. Naturalism

Naturalism assumes that the whole of reality is nature. According to naturalism, nature contains everything that exists and is sufficient to explain all beings. In other words, everything that exists or happens constitutes a part of nature and everything can be explained in natural sciences. This fact is valid not only for nature but also for everything that happens in nature and therefore for human

¹⁰ Graham Oppy, *The Best Argument against God* (London: Palgrave MacMillan, 2013a), 7; Graham Oppy, "Ultimate Naturalistic Causal Explanations", *The Puzzle of Existence: Why Is There Something Rather Than Nothing?*, ed. Tyrone Goldschmidt (London & New York: Routledge, 2013b), 51-52; Graham Oppy, *Atheism and Agnosticism*, ed. Yujin Nagasawa (New York: Cambridge University Press, 2018a), 4-5, 16-17; Kenneth L. Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", *Is There a God? A Debate*, ed. Helen De Cruz (New York & London: Routledge, 2022a), 13.

existence. Humans don't have a supernatural dimension and are a natural being in all their dimensions. Naturalism opposes the view that there are some beings or events that are beyond scientific explanation. Because every natural object (all universe) exists because of natural causes.¹¹

There are many different definitions for naturalism, but we can look at Pearce's perspective for a worldview comparison. For the structure of naturalist thought, he says: "... that the natural sciences (physics, biology, etc.) provide the correct methods for knowing about the world, so that philosophers need to take their cues from scientists."¹² He underlines that naturalism is not just a rejection of (a particular version of) theism, but also a worldview that God does not exist. Since God is not among the beings studied in science, anyone who believes in God goes beyond the method of naturalism, that is, beyond science. In short, naturalism is the idea "that any metaphysics that goes beyond natural science ought to be rejected."¹³

1.2. Theism

Theism can be defined in its simplest form as belief in God or gods. It is commonly defined as the belief in the existence of God, who is transcendent, eternal, omniscient, omnipotence, omnibenevolence and a necessary personal agent, who creates and sustains everything that exists.¹⁴ Although the definitions of theism vary, they can basically be divided into two main groups in approach: Traditional Theism and Classical Theism. This can also be expressed as theological theism and philosophical theism. Pearce doesn't give a specific definition of theism and finds sufficient to refer to the distinction. Without going into the discussions on the differences between traditional versus classical theism, I should briefly introduce them.¹⁵

Traditional theism is the view of God defended by most theologians in the Abrahamic religions. This version is generally defended by theologians and includes some attributes (omniscient, omnipotence, omnibenevolence, etc.) to God. Classical theism is a tradition of metaphysical notion about God developed

11 Arthur C. Danto, "Naturalism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), 5/448-450; David Papineau, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2023, "Naturalism"; Paul Copan, "Naturalism is a Simpler Explanation than Theism?", *How Do You Know You're Not Wrong?* (Michigan: Baker Books, 2005), 47-56; Oppy, *The Best Argument against God*, 6; Oppy, "Ultimate Naturalistic Causal Explanations", 50; Oppy, *Atheism and Agnosticism*, 13; Graham Oppy, *Naturalism and Religion: A Contemporary Philosophical Investigation* (London & New York: Routledge, 2018b), 11; Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Ballantine Books, 1985), 4.

12 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 16.

13 Kenneth L. Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2017b), 246.

14 Huw Parri Owen, "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), 8/97-98; C. Stephen Evans - R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* (Illinois: InterVarsity Press, 2009), 36-37.

15 Helen De Cruz (ed.), *Is there a God?: A Debate* (New York & London: Routledge, 2022), 334.

by Jewish, Christian, and Muslim Philosophers. In addition to traditional one, in general, classical theism views God as a necessary being who possesses all the attributes of being essentially, atemporal, impassible, unchangeable and immutable. Pearce defends a special version of classical theism, which states that space-time and all its contents came into existence due to the free choice of a Necessary Being.¹⁶ Pearce defends this version with AC. Pearce's original aspect is his approach to naturalism and his concepts. Now, we can briefly introduce his original approach and concepts.

1.3. Original Foundations and Distinctive Features of Pearce's Argument

Even those who are familiar with the literature have the opinion that theistic explanations completely reject naturalism. However, Pearce doesn't hold this opinion, that is, he doesn't completely exclude naturalism. He argues that these two approaches have many common points, similarities and certain presuppositions, both in terms of starting point and method. This claim reveals the distinctive features of his theistic explanations and allows us to evaluate whether they are more plausible than naturalism or not. The question of to what extent these claims really make theism plausible compared to naturalism needs to be discussed with both theistic and non-theistic views. To answer this question, it is helpful to examine the basic foundations of Pearce's argument in terms of reaching the ultimate explanation from a theistic perspective.

Unlike many definitions, Pearce defines philosophy of religion as a worldview comparison and evaluates the comparison of theism and naturalism in this direction. For the naturalist, the only fundamental stuff that exists is physical stuff. But God isn't physical, so for the theist, in addition to fundamental stuff, there is God, which is an extra intricacy to non-theists.¹⁷ Therefore, Pearce expresses the claims put forward to eliminate this intricacy as a worldview comparison.

The basic element of Pearce's argument is the concept of History. This concept is "the total sequence of causes and effects, past, present and future".¹⁸ Pearce also defines History as a name we give to a series of definite, particular causes and effects that actually happen.¹⁹ He constructs his argument on the grounds that History must have an explanation, and that explanation is God.²⁰ The argu-

16 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 29.

17 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 64.

18 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 32.

19 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 37; In a different work, Pearce defines History as "narrative ground of created objects". cf. Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 250-253.

20 There is no similarity in method or meaning between the concept of History used by Pearce and the concept of history identified with Hegel in philosophy. Rather, it is quite similar to the concepts of Big Conjunctive Fact and Big Conjunctive Contingent Fact used in AC built on the basis of the Weak-Principle of Sufficient Reason by Gale & Pruss. Compare the details of the studies that are not included because they do not have a direct impact on the answers to the questions in this study: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, trans. Johannes Hoffmeister (USA: Cambridge University Press, 1975); Gale - Pruss, "A New Cosmological Argument".

ment runs along the following lines: “classical theism [...] states that space-time and all of its contents exist because of the free and rational choice of a necessary being.”²¹ In other words, all those things are grounded in History, and History is grounded in God’s choice.²² God is therefore not the cause of History, but its foundational ground.²³

From a broader perspective, as we have noted above, AC belongs to the family of cosmological arguments²⁴ for the existence of God. Compared to the other members²⁵, AC isn’t a demand for a cause of the origin of the universe, but rather a demand for an explanation of the total sequence of causes and effects in the universe. Pearce claims that in other cosmological arguments, God is the first cause of the causal sequence, but these arguments simply add another cause to the beginning of the sequence.²⁶ This would add another cause to the beginning of the causal sequence investigated by natural science. Moreover, even accepting that the causes are infinite doesn’t provide a solution for theism, and the result remains problematic.²⁷ So we can focus on the question of how theism can be more plausible than naturalism with Pearcean grounds and distinctive features.

2. The Explanatory Power of the Argument from Contingency

Based on the definitions in the first section, we can say that according to theism, the natural world was created by a transcendent God. According to naturalism, the natural world is everything that exists.²⁸ From this perspective, advocates of both views have put forward many proofs, arguments, evidence, opposing views, criticisms and objections. Among these, AC has been reassessed and renewed in recent years, mostly without making major changes in its main structure.²⁹ One of the leading proponents of this version, of which there are several examples today, is Pearce. He argues that naturalism necessarily leaves the totality of the causal order of existence or the universe unexplained, whereas theism provides a satisfying explanation for this totality with AC. This explanato-

21 Pearce, “Classical Theism An Exposition and Defense”, 29.

22 Pearce, “Classical Theism An Exposition and Defense”, 46.

23 Pearce, “Foundational Grounding and the Argument from Contingency”, 245.

24 For examples of how the cosmological argument is not a single argument but a family of arguments, cf. William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975), 7; John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982); Gale, *On the Nature and Existence of God*; James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, ed. Eugene Thomas Long (Virginia, U.S.A.: Springer-Science+Business Media, 2002), 122-123.

25 Plato, *Laws*; Aristotle, “*Physica*”; Bonaventure, *Commentary on the Sentences*; Al-Ghāzālī, *The Incoherence of the Philosophers*; Aquinas, *Summa Theologica*; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. James F. Anderson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975); Craig, *The Kalām Cosmological Argument*.

26 Pearce, “Foundational Grounding and the Argument from Contingency”, 245.

27 Pearce, “Classical Theism An Exposition and Defense”, 40; Pearce does not provide any explanation of what problems would be encountered if the infinite causal series were accepted. He merely refers to: Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

28 Pearce, “Classical Theism An Exposition and Defense”, 91.

29 For renewed contemporary examples, see: Rutten, *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism*.

ry power also provides adequate reason for Pearce to prefer theistic worldviews to naturalistic ones.³⁰ The questions of what these grounds are and how they provide superiority are philosophically important.

2.1. Pearcean Argument from Contingency

Pearce bases his argument on three theses. First, if AC is to be successful, History must be explained in terms of God, and this explanation mustn't be a causal explanation. Second, Pearce puts forward the hypothesis that God is the foundational ground of History regarding the relationship of God to History and argues that this hypothesis is both intelligible and explanatory. In the third and finally, Pearce argues that the explanatory advantages of this hypothesis cannot be obtained within the limits of naturalism.³¹ We can now examine these claims through his views in his different works, the first claim through argument, and the others through explanations respectively. Since this is the main purpose of this study, the points that we are particularly interested in are Pearce's second and third claims, namely the content, limits, nature and advantages of being explanatory and intelligible over naturalism.

Pearce emphasizes that arguments to be used in the comparison of theism and naturalism must have certain criteria. First,

An argument is a collection of beliefs (the premises) that are meant to provide rational support for some other belief (the conclusion). The strongest kind of rational support is known as validity. A valid argument is one where, if the premises are true, then the conclusion must necessarily be true. In other words, it is impossible for the premises of a valid argument to be true when the conclusion is false.³²

In this respect, the first criterion Pearce puts forward is internal consistency.

Second, Pearce tries to determine whether one worldview is more explanatory of the universe than another. He lays down two basic criteria: simplicity and explanatory comprehensiveness. To be simpler means to say that a worldview is simpler to the extent that it posits fewer things or fewer kinds of things or to the extent that it is more elegant and less convoluted in other respects. Having explanatory comprehensiveness means to say that one worldview is more explanatory comprehensiveness than another in the degree to which it explains more and leaves less unexplained.³³

Based on these criteria, the question we focus on is to what extent is Pearce's argument explanatorily comprehensive, simpler, valid, and therefore more plausible and convincing against naturalism? To seek the answer to this question,

30 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 12-13, 91.

31 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 245.

32 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 13.

33 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 15.

Pearce's argument:

The Positive Argument

1. History stands in need of explanation.
2. (Classical Theism) provides a good explanation of History.
3. If a theory provides a good explanation of something that stands in need of explanation, this is a good reason for endorsing that theory.
4. Therefore, there is a good reason for endorsing [Classical Theism].³⁴

In this argument, the first premise states that History needs explanation.³⁵ By explanation of History is meant that it is reasonable to ask why it occurring. As Pearce states in his first thesis on which he bases his argument, there can be no causal explanation of History, because History is the totality or sum of all causal events. In this respect, to say that x caused History means that x caused itself, because x would be a part of History, and therefore x cannot explain History. AC demands an explanation of History as a whole. This demand means asking for a non-causal explanation. The way to provide such an explanation is to posit God as the foundational ground of History.³⁶

There is a point to be emphasized here. Pearce thinks that the cosmological argument based on the Principle of Sufficient Reason isn't successful enough in reaching the ultimate explanation to the question of "Why is there something rather than nothing?"³⁷ To succeed, a sufficiently strong Principle of Sufficient Reason must be endorsed. Therefore, Pearce doesn't assume that everything that needs explanation has an explanation. Because if we keep asking why?, we may eventually reach a point where all we can say is it just is.³⁸

This conclusion becomes clearer when compared to a classical objection to the cosmological argument. The question of why the total series of cause and effect (History) occurs is one of the fundamental debates of the cosmological argument. In this debate, the non-theist objection is that it is sufficient to explain the individual parts and that there is no need for an explanation of the whole. In other words, it is sufficient to explain the causes in themselves and that there is no need for an explanation.³⁹ But can History really be self-explanatory? That is, can we not need anything outside of itself to explain History? To answer this question, it is necessary to review the premises.

34 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 32 (emphasis mine).

35 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 35.

36 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 248.

37 Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, n. 210 (italics in original).

38 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 35.

39 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner (London: Penguin Book, 1985), 192-193,216; David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (New York: Prometheus Books, 1989), 33; Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (London: George Allen and Unwin, 1917); Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (London & New York: Routledge, 2004), 125-152.

In a sense, what is emphasized in the first premise isn't actually a question of why is there something rather than nothing?, but rather a historical question of why are beings as they are and not otherwise. In another sense, when we formulate Leibnizian question as why does x exist or happen rather than not?, Pearcean question becomes why does x exist or happen rather than y?. In both respects, even if the explanation of History in general is given by the individual causes in the series, the total series still needs explanation. History either has an uncaused beginning or extends back to infinity or goes in a circle. Whichever of these alternatives is preferred, it is logical to wonder why History is the way it is. Therefore, History is a subject in need of explanation.⁴⁰

What is remarkable here is the second premise. The claim in the second premise that classical theism provides a good explanation for History isn't a comprehensive premise for all theistic explanations. This is only the basic claim of Pearce's argument. Indeed, according to Pearce, the method by which cosmological arguments arrive at a temporal or causal supernatural first cause is problematic in three respects. The first problem is whether the concepts used are appropriate. Many philosophical causality theories utilize certain physical concepts such as natural laws, matter, time, and energy, etc. These concepts create serious difficulties in applying to God in the conception with definitions in the field of physics.⁴¹ Secondly, there is no obstacle to such a theistic approach being copied by a naturalist and providing a naturalistic explanation for the universe. Thirdly, other cosmological arguments only push the questioning of the first cause back a step. Therefore, no final solution is presented and History still needs to be explained.

It is clear that Pearce made a categorical mistake in the justification for the first problem. Indeed, cosmological arguments don't address the theory of causality on a completely scientific basis or as defined in science. Neither version of the cosmological argument states that the necessary first cause is a material first cause. These arguments state with transcendental attributes that there are many ontological differences between the necessary first cause and the universe. The second point he claims to be a problem is that he ignores the important differences between theistic and naturalistic explanations. Therefore, the reason why Pearce admits non-theistic view⁴² that allows a naturalistic interpretation of theistic explanations as convincing⁴³ in certain respects is that he doesn't take this difference into account.

Continuing the discussion through the positive argument, the third and fourth premises are conditional on providing a good explanation. If we can have

40 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 40.

41 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 41.

42 Graham Oppy, "Cosmological Arguments", *Noûs* 43/1 (2009), 35; Oppy, *The Best Argument against God*, 23-27; Oppy, "Ultimate Naturalistic Causal Explanations".

43 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 247.

good reasons to support this explanation, then for Pearce these reasons will also provide reasons to endorse classical theism. To assess whether argument can have or not, we can focus on the conclusion of argument.

In Pearce's argument, History is part of the content of space-time. Thus, History itself exists because of God's choice. God's choice itself must not be understood causally. If it is understood in a causal way, the explanation would be part of History, and that explanation goes in a circle. History is different from God's choice, but still there is nothing beyond God's choice. God chooses that History occurs. This fact isn't beyond God's choice. God doesn't need any cooperation from an external world to make it occur, because nothing can continue to act apart from God's choice. Therefore, whatever God chooses must happen necessarily.⁴⁴

As Pearce emphasizes;

History is explained by God's choice; God's choice is explained by God's reasons; God's existing and having those reasons is explained by God's real definition; God's real definition is an autonomous fact [a fact that needs no explanation].⁴⁵

With this explanation, Pearce concludes that theism provides an explanation of History. This explanation allows that the world could have been otherwise. In this respect, Pearce emphasizes God's perfect will, omnipotence and freedom. For him, perfect efficacy of the will is one component of omnipotence and another component is perfect freedom.⁴⁶

These explanations of Pearce aren't yet at a satisfactory level and don't provide a strong justification for preferring theism to naturalism. Because there are many views that don't follow the same path as these explanations but nevertheless produce opposite results. To give a specific example, Russell's explanation that we cannot ask the cause of a whole like the universe "I should say that the universe is just there, and that's all"⁴⁷ and Pearce's statement that it is the perfect activity of the will⁴⁸ are like two sides of the same coin. Both don't actually provide an ultimate explanation and are merely claims that are not well-founded. We can examine whether this inference is justified through the version of Pearce's argument formulated against naturalism.

44 Kenneth L. Pearce, "Counterpossible Dependence and the Efficacy of the Divine Will", *Faith and Philosophy* 34/1 (2017a), 3-16; Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 46.

45 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 58 (attachment mine).

46 Kenneth L. Pearce - Alexander R. Pruss, "Understanding Omnipotence", *Religious Studies* 48/3 (2012), 405-407; Kenneth L. Pearce, "Are We Free to Break the Laws of Providence?", *Faith and Philosophy* 37/2 (2020), 158-180; Kenneth L. Pearce, "God's Impossible Options", *Faith and Philosophy* 38/2 (2021), 185-204.

47 Russell, *Why I am not a Christian*, 134.

48 Pearce - Pruss, "Understanding Omnipotence", 411-412; Pearce, "Counterpossible Dependence and the Efficacy of the Divine Will".

2.2. Argument from Contingency against Naturalism

To show that there is no way out for naturalism with the positive argument, Pearce puts forward the negative argument in a similar form as follows:

The Negative Argument

1. History stands in need of explanation.

2n Naturalism cannot explain History.

3n If a worldview cannot explain something that stands in need of explanation, this is a good reason for rejecting that worldview.

4n Therefore, there is a good reason for rejecting naturalism.⁴⁹

The first premise of the Positive and the Negative arguments is based on the same grounds. However, Pearce doesn't include the discussion of whether naturalism needs to explain History. A theist can express the cause-effect relationship with a concept within the totality of past, present and future events and seek an explanation for it. Moreover, this search for an explanation can also be valid for many other phenomena. To what extent is it reasonable to expect all kinds of theistic concepts, phenomena and questions to be equally important for everyone? Does every issue that naturalism focuses on and needs to explain require the same level of explanation for theism? The fact that these questions remain unanswered necessitates the questioning of the second premise. Because whether naturalism has a problem or purpose such as explaining History is an important question. Nevertheless, let's accept that the first premise is valid, and let's see what kinds of explanations are put forward in the other premise to make the argument valid and sound.

First, Pearce aims to show that there is at least one theistic hypothesis that can explain History. For this purpose, the hypothesis that he puts forward, "God is the foundational ground of History", is understandable according to him and God is the explainer of History.⁵⁰ Naturalism, on the other hand, cannot explain History because any explanation of History must be a non-causal, non-necessary explanation. As we have mentioned in the theistic version of the argument, since all causes are part of History, the explanation must be non-causal and therefore the causal explanation of History would be circular. Perhaps the strongest objection that can be raised in the negative argument is whether this explanation is necessary or not. However, since the causal History of the universe may have a structure completely different from our real History, according to Pearce, the explanation must not be necessary.⁵¹

49 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 35.

50 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 247,249.

51 Pearce, "Classical Theism An Exposition and Defense", 60.

Although Pearce seems to have put forward similar reasons in both arguments, there are actually some differences. For example, what Pearce means by why it should not be necessary is that there is no compulsion by God for this universe to be this way rather than another. Pearce doesn't claim that God, who is the explanation of History, is not necessary but possible. In other words, according to Pearce, determinism doesn't prevail in the universe; God could have created a different universe if He wanted to, and the fact that He created it this way rather than another is the result of God's free will. As a result, God himself is necessary, but since He has free will, God is not necessary in terms of causing History.⁵²

This inference is based on Pearce's interpretation of the answer sought to the question why does History occurring the way it is? The answer to this question can be given as because God so willed. Although this answer seems like a causal explanation, it is not, because God's act of will doesn't cause History, but rather constitutes it. The question that will come up in the next step is why did God so will? Although Pearce here encounters the problem of explaining free actions, he assumes that God's act of free will is explained in the same way that free actions are generally explained.⁵³

Pearce states that examples of explanatory claims are widely accepted and demonstrates that the justification he puts forward is understandable by referring to Fabrice Correia. Pearce explains that "History exists and is as it is because God's act of will exists and is as it is, and God's act of will exists because God performs it"⁵⁴ by using examples such as "The redness of this apple exists because the apple is red", "The set {Socrates} exists because Socrates does."⁵⁵

The controversial issue in this explanation is that it is vague. In addition, the explanation doesn't present anything new in addition to existing explanations. Therefore, it is still questionable whether this explanation provides advancement in the current discussions and whether it makes a positive contribution to theism. Moreover, such an explanation is no different from saying "the universe is just there" as mentioned above.

From another perspective, let us examine why History cannot be explained within the boundaries of naturalism. One of the most important debates in the tension between theism and naturalism is whether it is necessary to assume brute facts.⁵⁶ While some philosophers consider this necessary, they have tried

52 Pearce - Pruss, "Understanding Omnipotence", 411-412; Kenneth L. Pearce, "Foundational Grounding and Creatively Freedom", *Mind* 131 (2022b), 1108-1130; Kenneth L. Pearce, *God's Perfect Will: Remarks on Johnston and O'Connor*, ed. Lara Buchak - Dean Zimmerman (Oxford: Oxford University Press, 2022c).

53 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 260; Kenneth L. Pearce, "Infinite Power and Finite Powers", *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, ed. Benedikt Paul Göcke - Christian Tapp (Indiana: University of Notre Dame Press, 2019), 233-257.

54 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 257-258.

55 Fabrice Correia, "Ontological Dependence", *Philosophy Compass* 3/5 (2008), 1013-1032.

56 Adolf Grünbaum, "The Poverty of Theistic Cosmology", *British Journal for the Philosophy of Science* 55/4 (2004), 561-614; Ludwig Fahrback, "Understanding Brute Facts", *Synthese* 145/3 (2005), 449-466.

to accommodate the ultimate explanation within the boundaries of naturalism. However, according to Pearce, as long as we remain within the boundaries of current natural science, the only kind of non-necessitating explanation is indeterminate causation. However, a causal explanation of History cannot be given. Hence, naturalistic explanations of History must be necessitating explanations. However, giving a necessitating explanation of History is to limit the scope of possibility, namely, to restrict it in a way that contradicts current science and therefore cannot be accepted by the naturalist.⁵⁷

Well, can't the naturalistic approach claim that certain features of space-time constitute History? According to Pearce, even though naturalism provides an explanation of History from certain perspectives, it cannot provide the kind of explanation that Leibniz demands. The ultimate explanation sought not only by Pearce but also by AC and even many other theistic claims, the explanation of "why the thing is as it is and not otherwise"⁵⁸ as Leibniz said, cannot be provided by naturalism. This is because in the naturalistic approach, any feature of space-time, and even itself, is either deterministic or contingent, physically and therefore metaphysically. Neither option can originate from the essence of space-time nor can everything be explained causally. Therefore, a naturalistic explanation of History isn't possible.⁵⁹

Based on all these explanations, we can draw the following conclusions from Pearce's views. The simplest expression of AC is a demand for an explanation of History. However, such an explanation cannot be a causal explanation. Therefore, although a non-causal explanation of History is possible from the perspective of classical theism, it is impossible from the perspective of naturalism. Therefore, AC succeeds in providing an excellent reason to prefer theism over naturalism. This reason, which is an explanation of History, will only be decisive if a sufficiently strong Principle of Sufficient Reason is endorsed or approved. But Pearce hasn't presented any argument in favor of such a principle. He simply thinks that if Principle of Sufficient Reason is rejected, it will come at a greater cost, that is, a more complete comparison of theistic and naturalistic claims will be required. Even if all these theistic explanations fail, there are many possible classical theistic models other than his own. Thus, there is still a long way to go before his classical theistic version is shown to be the best explanation of History. However, the existence of such a model shows that theism has a significant explanatory advantage over naturalism.⁶⁰

57 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 261.

58 Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", 149-155; Leibniz, "Principles of Nature and Grace, Based Upon Reason", 210.

59 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 263-264.

60 Pearce, "Foundational Grounding and the Argument from Contingency", 265.

Conclusion

Cosmological arguments appeal to logical principles or principles related to the general structure of the universe, such as causal, temporal, modal, and compositional order. Although these arguments have some structural similarities and differences, they all share a common conclusion: God, who is a transcendent, necessary, and personal agent, a perfect being. Pearce's privilege of AC may or may not make theism a more plausible alternative to naturalism. But it is clear that Pearce's approach weakens other theistic explanations against naturalism. Because, on the one hand, Pearce claims that I will not be defending the superiority of my model over other theistic models, and on the other hand, he evaluates the other cosmological arguments on the same track with naturalism in many respects. If one aims to show that theism is more plausible than naturalism with AC, he or she should view other theistic explanations as supportive, not eliminative. Of course, defending theism doesn't necessarily require unifying all theistic explanations. However, not making consistent inferences about alternative theistic explanations will cause the boundaries between theist and non-theist views to become blurred. After all, everyone knows that the explanations for cause-effect offered by naturalism are quite different from the ultimate explanations offered by theistic arguments, including AC.

It is also very difficult to say that Pearce meets the criteria he puts forward to show that theism has significant advantages in worldview comparison. Because his argument isn't clear, simple and explanatory comprehensive enough. Therefore, its persuasive power and what positive contribution it makes to theism becomes more controversial. Moreover, he doesn't make a clear statement such as the results of the argument strongly support theism; it is as if he is simply saying my argument is slightly better in degree. His argument in favor of theism doesn't target the errors and inconsistencies of naturalism; the argument only suggests that theism has better explanatory power.

Something being better than another is valid for things competing on the same track. Theism and naturalism aren't two rival alternatives competing on the same track, but rather two completely opposite poles. Therefore, the statement theism explains better than naturalism is not sufficient and convincing to build a strong argument, as if there is a choice between existing good alternatives. Obviously, naturalism, whose foundations and limits are determined in science, cannot have an agenda such as reaching the ultimate explanation. Therefore, it is not the case that naturalism offers the ultimate explanation. This is not due to being unable to give the ultimate explanation, but because of not making it. Naturalism has no such problematic due to its purpose, method and limits. Attributing a deficiency to an issue that is not intended or is not a problem doesn't make opposing views more reasonable. Such an approach means providing an explanation based on the absence of any explanation. Therefore, it is difficult to think that theism can be strongly defended with Pearce's argument.

This study critically addresses one of the current debates in the philosophy of religion, the defense of theism against naturalism with the Pearcean method. The results show that even without comparing with non-theist objections, this method has no internal consistency and no better explanatory power. Philosophical discussions on the existence or non-existence of God have a long history. Anyone interested in this subject clearly realizes how consistent, powerful, philosophical contemplation has been made not only in the past but also today. However, the Pearcean method hasn't been as successful as the current theism versus naturalism discussions.

I should also point out that believing in the existence of God doesn't necessarily mean not being able to make objective philosophical discussions. There are many philosophical analyses examining classical and current arguments on the existence of God. Most of the analyses conclude that theism has more explanatory power compared to opposing views. Only a few find non-theist objections reasonable in some respects and state that contemporary theist defenders need to provide more explanations. This study will add a new one to the existing studies and participate in current philosophical discussions. Since the subject of the existence of God attracts more attention and more studies are produced every day, I think it is important to keep up with and participate in current philosophical discussions on this subject.

The results of this study clearly show that Pearce's argument is not convincing enough in terms of the internal coherence, truth value and validity and therefore does not add any positive value to theism. Therefore, many people can agree with Oppy on one point, as Pearce admitted on some issues. In his article criticizing an argument for the existence of God, Oppy states that "... I would also like to hope that this article will help to ensure that we shan't hear a great deal more about them [theistic arguments] in the coming years."⁶¹ After Pearce defends theism in this way, not only atheists but also theists will approve Oppy's idea, unwillingly.

Bibliography

- Al-Ghāzalī, Abu Hamid Muhammad. *The Incoherence of the Philosophers*. trans. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Alston, William P. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Anselm. *St. Anselm's Prosligion*. trans. Matthew J. Charlesworth. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. trans. James F. Anderson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.

61 Graham Oppy, "Koons' Cosmological Argument", *Faith and Philosophy* 16/3 (1999), 388 (attachment mine).

- Aristotle. "Metaphysica". The works of Aristotle. ed. William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1908.
- Aristotle. "Physica". The works of Aristotle. ed. William David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1908.
- Bonaventure, Saint. Commentary on the Sentences: Philosophy of God. ed. Rollen Edward Houser - Timothy B. Noone. New York: Franciscan Institute Publications, 2013.
- Copan, Paul. "Naturalism is a Simpler Explanation than Theism?" How Do You Know You're Not Wrong? 47-56. Michigan: Baker Books, 2005.
- Correia, Fabrice. "Ontological Dependence". Philosophy Compass 3/5 (2008), 1013-1032. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00170.x>
- Craig, William Lane. God, Time and Eternity. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001a.
- Craig, William Lane. The Kalām Cosmological Argument. London: Macmillan Press, 1979.
- Craig, William Lane. Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time. Illinois: Crossway Book, 2001b.
- Cruz, Helen De (ed.). Is there a God?: A Debate. New York & London: Routledge, 2022.
- Danto, Arthur C. "Naturalism". The Encyclopedia of Philosophy. ed. Paul Edwards. 5/448-450. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.
- Evans, C. Stephen - Manis, R. Zachary. Philosophy of Religion: Thinking about Faith. Illinois: InterVarsity Press, Second Edition., 2009.
- Everitt, Nicholas. The Non-Existence of God. London & New York: Routledge, 2004.
- Fahrbach, Ludwig. "Understanding Brute Facts". Synthese 145/3 (2005), 449-466. <https://doi.org/10.1007/s11229-005-6200-7>
- Gale, Richard M. On the Nature and Existence of God. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Gale, Richard M. - Pruss, Alexander R. "A New Cosmological Argument". Religious Studies 35/4 (1999), 461-476. <https://doi.org/10.1017/s0034412599005004>
- Grünbaum, Adolf. "The Poverty of Theistic Cosmology". British Journal for the Philosophy of Science 55/4 (2004), 561-614.
- Harris, James F. Analytic Philosophy of Religion. ed. Eugene Thomas Long. Virginia, U.S.A.: Springer-Science+Business Media, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lectures on the Philosophy of World History. trans. Johannes Hoffmeister. USA: Cambridge University Press, 1975.
- Hume, David. A Treatise of Human Nature. ed. Ernest C. Mossner. London: Penguin Book, 1985.
- Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings. ed. Richard Popkin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. New York: Prometheus Books, 1989.
- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

- Koons, Robert Charles. "A New Look at the Cosmological Argument". *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 193-211. <https://doi.org/10.2307/20009892>
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discourse on Metaphysics*. trans. R. Montgomery George. Illinois: The Open Court Publishing, 1979.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "On the Ultimate Origination of Things". trans. Roger Ariew - Daniel Garber. *Philosophical Essays*. 149-155. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1697.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Principles of Nature and Grace, Based Upon Reason". trans. Roger Ariew - Daniel Garber. *Philosophical Essays*. 206-213. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1714.
- Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- O'Connor, Timothy. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. UK: Wiley-Blackwell, 2012.
- Oppy, Graham. *Arguing about Gods*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Oppy, Graham. *Atheism and Agnosticism*. ed. Yujin Nagasawa. New York: Cambridge University Press, 2018a.
- Oppy, Graham. "Cosmological Arguments". *Noûs* 43/1 (2009), 46-63. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2008.01694.x>
- Oppy, Graham. "Koons' Cosmological Argument". *Faith and Philosophy* 16/3 (1999), 378-389. <https://doi.org/10.5840/faithphil199916335>
- Oppy, Graham. *Naturalism and Religion: A Contemporary Philosophical Investigation*. London & New York: Routledge, 2018b.
- Oppy, Graham. *The Best Argument against God*. London: Palgrave MacMillan, 2013a.
- Oppy, Graham. "Ultimate Naturalistic Causal Explanations". *The Puzzle of Existence: Why Is There Something Rather Than Nothing?* ed. Tyron Goldschmidt. 46-63. London & New York: Routledge, 2013b.
- Owen, Huw Parri. "Theism". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. 8/97-98. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.
- Papineau, David. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>
- Pearce, Kenneth L. "Are We Free to Break the Laws of Providence?" *Faith and Philosophy* 37/2 (2020), 158-180. <https://doi.org/10.37977/faithphil.2020.37.2.2>
- Pearce, Kenneth L. "Classical Theism An Exposition and Defense". *Is There a God? A Debate*. ed. Helen De Cruz. 11-91. New York & London: Routledge, 2022a.
- Pearce, Kenneth L. "Counterpossible Dependence and the Efficacy of the Divine Will". *Faith and Philosophy* 34/1 (2017a), 3-16. <https://doi.org/10.5840/faithphil20171573>
- Pearce, Kenneth L. "Foundational Grounding and Creaturely Freedom". *Mind* 131 (2022b), 1108-1130. <https://doi.org/doi.org/10.1093/mind/fzab024>
- Pearce, Kenneth L. "Foundational Grounding and the Argument from Contingency". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan L. Kvanvig. 245-268. New York: Oxford University Press, 2017b.

- Pearce, Kenneth L. "God's Impossible Options". *Faith and Philosophy* 38/2 (2021), 185-204. <https://doi.org/10.37977/faithphil.2021.38.2.2>
- Pearce, Kenneth L. *God's Perfect Will: Remarks on Johnston and O'Connor*. ed. Lara Buchak - Dean Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2022c.
- Pearce, Kenneth L. "Infinite Power and Finite Powers". *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*. ed. Benedikt Paul Göcke - Christian Tapp. 233-257. Indiana: University of Notre Dame Press, 2019.
- Pearce, Kenneth L. - Pruss, Alexander R. "Understanding Omnipotence". *Religious Studies* 48/3 (2012), 403-414. <https://doi.org/10.1017/S0034412512000030>
- Plato. *Laws*. trans. Susan Sauvé Meyer. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Pruss, Alexander R. "A Restricted Principle of Sufficient Reason and the Cosmological Argument". *Religious Studies* 40/2 (2004), 165-179. <https://doi.org/10.1017/S003441250300684X>
- Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Rasmussen, Joshua. "Cosmological Arguments from Contingency". *Philosophy Compass* 5/9 (2010), 806-819. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00321.x>
- Rasmussen, Joshua L. "A New Argument for a Necessary Being". *Australasian Journal of Philosophy* 89/2 (2011), 351-356. <https://doi.org/10.1080/00048402.2010.523706>
- Rowe, William L. *The Cosmological Argument*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic*. London: George Allen and Unwin, 1917.
- Russell, Bertrand. *Why I am not a Christian*. London & New York: Routledge, 2004.
- Rutten, Emanuel. *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism*. Amsterdam: Wöhrmann Print Service, 2012.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. New York: Ballantine Books, 1985.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Wainwright, William J. *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. Madison: University of Wisconsin Press, 1981.

Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivâyetlerin Tetkiki

An Examination of Narrations About Usury is More Sinful Than Adultery

Mehmet APAYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Ege University Birgivi Faculty of Divinity Department of Hadith
İzmir/ Türkiye

mehmet.apaydin@ege.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8591-6493

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 17.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 15.10.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 425-451

Atıf / Cite as

Apaydin, Mehmet. Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivâyetlerin Tetkiki. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 425-451.

Doi: 10.33460/beuifd.1551821

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Hadis kaynaklarında ribânın yetmiş küsur şube olduğu; ribânın zina etmekten daha büyük günah olduğu, hatta bir kimsenin annesiyle zina etmesi kadar büyük bir günah olduğuna dair Hz. Peygamber'e nispet edilen rivâyetler yer almaktadır. Bu rivâyetler ribâ ile zina arasındaki bağlantı yönüyle ve bir dirhem ribâ için dahi 30 küsur defa zina vebali olacağına dair abartılı gibi görünen içerikleri nedeniyle tenkide tabi tutulmuştur. Bu çalışmada söz konusu rivâyetlerin tetkiki yapılmış ve hadislerin kayıt altına alındığı erken dönemlerde noktalama işaretlerinin nadiren kullanılmasından dolayı zinâ (الزنا) olarak yazılan, fakat nokta konulmayan harflerin daha sonraları hatalı noktalanması (tas-hif) veya kıraat edilmesinden dolayı ribâ (الربا) şeklinde okundukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu kelimenin erken döneme ait hadis kaynaklarının elimizdeki matbu nüshalarında (الربا) şeklinde noktalandığını, ancak el-Heşemî gibi müteahhir alimlerin erken dönem eserlerinden nakillerinde (الزنا) olarak kaydedildiği görülmüştür. Bu tespitler çerçevesinde bu farklılığın müteahhir müstensihlerden veya muhakkiklerden kaynaklanmış olabileceği değer-

lendirilmiştir. Bunun yanında kişinin annesiyle zina etmesi anlamına gelen “كَمَنْ أَىْ أُمِّهِ” veya “أَنْ يَتَّبِعَ الرَّجُلُ أُمَّهُ” ifadelerinin de ribâ kelimesiyle irtibatlı bir şekilde aktarıldığı; ancak doğrusunun “رَجُلٌ هَبَا رَجُلًا... وَتَقَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَزَى بِأُمَّهِ” “Bir kimsenin bir başkasını hicvetmesi. ... O kimseyi babasından başkasına nispet edip annesine zina isnat etmesi” şeklinde olması gerektiği tespit edilmiştir. Metinde geçen “وَرَزَى بِأُمَّهِ” şeklindeki ifadenin, bir kimseye zina isnad etmek anlamında tef‘il babından şeddeli olarak okunması gerektiği görülmüştür Bu tasahihlerden sonra Hz. Peygamber’e isnad edilen rivâyette aslında zinanın 70 küsur çeşidinin bulunduğu, bir kimsenin başkasının annesine zina isnadında bulunmasının bile zina etmek gibi günah olduğu ve zinadan bir dirhem dahi kazanç elde etmenin 30 küsur defa zina etmek kadar büyük bir günaha denk geldiği; insanların gizli kalması gereken kusurlarını yaymanın zinadan daha büyük bir vebal olduğu gibi hususların vurgulandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tashif, Tahrif, Ribâ, Zina

Abstract: In Hadith sources, there are narrations attributed to the Prophet Muhammad stating that ribâ (usury) has over seventy branches, and that ribâ is a sin greater than zina (adultery), even as grave as committing adultery with one’s own mother. These narrations have been criticized due to their exaggerated nature regarding the connection between ribâ and zina, and the claim that even a single dirham of ribâ would be equivalent to committing zina thirty times. This study examines these reports and concludes that due to the rare use of punctuation in the early periods when Hadiths were recorded, what was written as zina (الزينا) was later mispointed or misread as ribâ (الربا). It has been observed that the term was punctuated as (الربا) in the printed editions of early period Hadith sources but recorded as (الزينا) in the transmissions of later scholars like al- Haythami from earlier works. It has been concluded that this discrepancy might originate from later transcribers or critics. Additionally, expressions meaning “to commit adultery with one’s mother” such as “كَمَنْ أَىْ أُمِّهِ” or “أَنْ يَتَّبِعَ الرَّجُلُ أُمَّهُ” have been incorrectly associated with the term ribâ. The correct expression should have been “رَجُلٌ هَبَا رَجُلًا... وَتَقَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَزَى بِأُمَّهِ” The phrase “وَرَزَى بِأُمَّهِ” should be read with emphasis in the form of “tefa’ul,” meaning to accuse someone of adultery. After these corrections, it is concluded that the report attributed to the Prophet Muhammad indicates that zina has over seventy types, that accusing someone of adultery with another person’s mother is itself a sin akin to adultery, and that even earning a single dirham from ribâ is equivalent to committing zina over thirty times. Moreover, it is emphasized that publicizing people’s private faults is a greater sin than zina.

Keywords: Hadith, Taşhîf, Tahrif, Usury, Adultery

Extended Summary

In various hadith sources, it is reported that there are more than seventy types of usury (*ribâ*), and the lightest form of usury is considered a sin greater than committing adultery with one's own mother. One such narration is transmitted by Ibn Majah (d. 273/887), one of the six major hadith collectors. Scholars like Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), 'Ali al-Qari (d. 1014/1605), al-Munawi (d. 1031/1622), and al-Mu'allimi al-Yamani (d. 1386/1966) have made various assessments of this hadith. They particularly reject the phrase "usury is a greater sin than adultery," arguing that adultery, unlike usury, does not involve the rights of others and is generally committed with mutual consent, making it a lesser sin in comparison. One contemporary scholar, 'Ali b. 'Abdullah al-Sayyah, asserts that the isnads of all versions of this hadith are weak and that only some *mawquf* versions are reliable. While early scholars were critical of this hadith, later periods saw its acceptance as authentic. This study questions the attribution of this hadith to the Prophet Muhammad and proposes that punctuation errors in early Arabic script may have led to misinterpretation. By examining variations in punctuation and expression in different sources, this research explores the possibility that the terms "usury" (الرِّبَا) and "adultery" (الزَّيْنَةُ) were confused due to faulty transmission or reading. For instance, narrations from Abu Hurayrah (d. 58/678), as transmitted by Ibn Majah and al-Bazzar (d. 292/905), mention that there are over seventy forms of usury and that the lightest of these is as grave as committing adultery with one's mother. However, in al-Bazzar's versions, the gravest form of usury is described as slandering a Muslim's honor, which differs from the "adultery" mentioned in other transmissions. In al-Haythami's (d. 807/1405) compilations, the term "adultery" appears instead of "usury," suggesting that the correct wording might involve adultery rather than usury. A similar pattern is found in the narration attributed to Sa'id b. Zayd (d. 51/671?), which states that one of the gravest forms of usury is slandering a Muslim's honor. This inconsistency raises the possibility that the term "usury" in some narrations might have been misread as "adultery." Further, in narrations from 'A'ishah (d. 58/678), slandering a Muslim's honor is highlighted as the gravest form of adultery, not usury. These findings indicate that the word "adultery" (الزَّيْنَةُ) may have been misread and transmitted as "usury" (الرِّبَا) by some transmitters. Scholars like al-Haythami, who transmitted these hadiths with "adultery" instead of "usury," provide support for this interpretation. Analyzing the variations in word choice and inconsistencies in the texts, it becomes clear that there are multiple narrations attempting to explain the relationship between usury and adultery. However, these narrations may have been altered, with the word "usury" being mistakenly written and transmitted instead of "adultery." The narrations comparing the lightest form of usury to committing adultery with one's mother also show differences in reading due to the presence or absence of the "shadda" (a diacritical mark in Arabic). Without the shadda, the phrase could mean "committing adultery with one's mother," but with the shadda, it changes to "accusing one's mother of adultery." Other narrations state that a dirham earned from usury is equivalent to committing adultery more than thirty times. While the comparison between usury and adultery seems illogical, comparing a dirham earned from adultery with committing adultery itself appears more reasonable, particularly in the context of forced prostitution in the pre-Islamic (Jahiliyyah) period.

Other narrations declare that the gravest form of usury is slandering a Muslim brother's honor. This indicates that the concept of honor is more relevant to adultery than to usury, suggesting that the proper understanding should be that slandering a Muslim's honor is a greater sin than adultery. In conclusion, the narrations linking usury to adultery that are attributed to the Prophet Muhammad are problematic from a textual perspective. Punctuation errors in early Arabic script likely contributed to confusion in these texts, leading to the term "usury" being misread as "adultery." Correcting these mistakes will help clarify the true meaning of these narrations, revealing that the Prophet's sayings do not involve a comparison between usury and adultery, but rather between different types of adultery. Additionally, the study suggests that the context of these narrations concerns not committing adultery with one's mother, but rather accusing someone else's mother of adultery. Moreover, the research emphasizes that punctuation errors in hadith sources may have affected other narrations as well, calling for careful consideration of this issue in future critical editions. In conclusion, due to the infrequent use of punctuation in early hadith recordings, words written as zina (adultery) were later misread as ribā (usury), leading to textual confusion. Early hadith sources wrote the term as (الربا), while later scholars like al-Haythami transcribed it as (الزنا), supporting the hypothesis that these errors stem from later copyists or editors.

Giriş

Ulemanın, hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri isnad açısından titizlikle inceledikleri tartışma götürmez bir gerçektir. Bu çabaların önemli bir kısmının, senedin ittisalini ve ravilerinin güvenilirliğini tespit etmeye yönelik olduğu görülmektedir. Bu incelemelerin doğal bir sonucu olarak, klasik hadis usûlünde isnadı incelemeye yönelik yöntem ve araçlar oldukça gelişmişken, metin inceleme yöntemleri nispeten eksik kalmıştır. Burada "metin tetkiki" ile "metnin tenkidi ve yorumu"nu ayrı değerlendirdiğimizi belirtmek gerekir. Metnin eleştirisi ve yorumu üzerine yapılan çalışmaların nispeten daha fazla olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak, tashihle alakalı eserler bulunmasına rağmen sistematik bir metodolojiye kavuşturmak için bu tenkit ve yorumları önceleyen bir "metin tetkiki" yönteminin eksikliği, çoğu zaman metinle doğrudan alakalı olmayan subjektif değerlendirmelerden öteye geçilememesine neden olmuştur.

Bu makalede hadis metinlerinin rivâyeti sırasında oluşabilecek çok basit noktalama hatalarının dahi ciddi anlam kaymalarına sebep olabileceğini gösteren örnek bir hadis, farklı tarihlerinin yardımıyla ve farklı kaynaklardan hareketle metin tetkikine tâbi tutulacaktır. Bu tetkik için seçtiğimiz rivâyet İbn Mâce (ö. 273/887) tarafından Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen şu metindir:¹

1 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Ğazvîni, es-Sunen (Kahire: Dâru't-Te'şil, 1435/2015), 2/442, No: 2274.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي مَعْسَرٍ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ الرَّبَا سَبْعُونَ حُوبًا، أُيَسَّرَهَا أَنْ يَنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ

“..Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Ribâ yetmiş kısımdır. En hafifi kişinin annesini nikâhlamasıdır.’”

İlk bakışta metinde ribânın 70 çeşidi² (bu sayı muhtemelen kesretten kinâye kabilindedir) olduğu ve bunlardan en hafifinin kişinin annesini nikâhlaması kadar büyük bir vebal/günah olduğundan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu hadis farklı tarikleriyle birlikte, günümüzde vaaz kürsülerinde, sosyal medya ortamlarında ve diğer mahfillerde bu şekilde anlaşılmakta ve Hz. Peygamber’e bu haliyle isnad edilmektedir. Bu makalenin amacı söz konusu rivâyetin durumunu tespit etmek ve Hz. Peygamber’e aidiyetinin keyfiyetini vuzuha kavuşturmaya çalışmaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivâyet hakkında metin bakımından ilk değerlendirme İbnu'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) aittir. İbnu'l-Cevzî hadisin isnadıyla zayıflığına dair değerlendirmesinden sonra günahların miktarlarının tesirleriyle ölçülebileceğini ifade etmiş ve zinanın sebep olduğu sorunları saymıştır. Böylece zinanın ribâdan daha büyük tesirleri olan bir günah olduğunu ifade etmiştir.³

Hicrî 10. asır âlimlerden 'Alıyyul-Kârî (ö. 1014/1605) farklı sahâbilerden gelen tariklerine işaret ettikten sonra metinde ribânın zinadan daha büyük günah olarak ifade edilmesinin kul hakkıyla ilişkili olmasından kaynaklandığını ifade etmiş buna karşın zinanın genellikle iki kişinin rızasıyla gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.⁴ Hadisin farklı versiyonlarını serdeden Münâvî (ö. 1031/1622) de Bakara Sûresi 279. âyetini delil göstererek konuyla ilgili benzer görüşler dile getirmiştir.⁵ Mu'allimî el-Yemânî (ö. 1386/1966) ise hadisin tariklerini tenkide tâbi tuttuktan sonra hadisin Hz. Peygamber'e ait olmadığına kanaat getirdiğini beyan etmiştir.⁶

Hadisle ilgili, tespit edebildiğimiz kadarıyla, çağdaş dönemde yapılmış tek çalışma 'Alî b. 'Abdullâh es-Şayyâh tarafından kaleme alınmış olan Eḥâdisu Ta'zîm'ir-Ribâ 'ale'z-Zinâ adlı eserdir.⁷ Eser iki ana bölüm halinde kaleme alınmış, ilk bölümde hadisin tariklerinin tahrîci ve râvîlerin tenkidi yapılmıştır. İkinci bölümde ise rivâyet hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellif hadisin muhtevastındaki ribânın zinadan daha büyük bir günah olmasına hamlettiği nekâretin açık olmasına rağmen erken dönem kaynaklarında sıhhat değerlendirmeleri dışında bu durumun meskut geçilmesine dikkat çekmiştir.⁸

2 Bu rakam bir sonraki rivâyette İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) "الرَّبَا كَلْبَةٌ وَسَبْعُونَ نَابًا" şeklinde 73 olarak verilmektedir (İbn Mâce, es-Sunen, 2/442, No: 2275). Diğer kaynaklardaki rivâyetler ileride verilecektir.

3 Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, el-Mevdû'ât, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar (Eḡvâ'u's-Selef, 1997), 3/26.

4 Ebu'l-Ḥasan 'Alıyyul-Kârî el-Mollâ, Mirkâtul-Mefâtiḥ Şerḫu Mişkâtî'l-Mesâbiḥ (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 5/1925.

5 Muḥammed 'Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Munâvî el-Ḥaddâdî, et-Teysîr bi Şerḫil-Câmi'i's-Şaḡîr (Riyâd: Mektebetul-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1988), 2/39.

6 'Alî b. 'Abdullâh es-Şayyâh, Eḥâdisu Ta'zîm'ir-Ribâ 'ala'z-Zinâ (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430H), 168.

7 es-Şayyâh, Eḥâdisu Ta'zîm'ir-Ribâ 'ala'z-Zinâ .

8 es-Şayyâh, Eḥâdisu Ta'zîm'ir-Ribâ 'ala'z-Zinâ, 9.

Müellif çalışma neticesinde hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğu sonucuna varmış⁹, sadece ‘Abdullâh b. Selâm ve Ka‘bu’l-Ah̄bâr’ın mevkuf metinlerinin sabit olduğunu beyan etmiş ve onların sözlerinin Yahudi kökenli olmalarıyla ilgili olduğunu savunmuştur.¹⁰ Hadisin erken dönem alimleri tarafından tenkid edildiğini, ancak muahhar ulema tarafından sahih görüldüğünü ifade etmiştir.¹¹ Son olarak Kur’an ve sünnette zinanın ribâdan daha büyük bir günah olduğu hususunun açık olduğunu dolayısıyla bu hadisin metnindeki nekâretin ortadan kalkmadığı öne sürmüştür.¹²

Genel itibariyle müellifin, rivâyetleri reddetme hususunda müteşeddid, metin tenkidine yönelik karineleri değerlendirirken oldukça mütesahil olduğu görülmektedir. Netice olarak zinanın ribâdan daha büyük bir günah olduğuna dair ön kabulünün ulaştığı neticede belirleyici olduğu söylenebilir.

Bu eser dışında hadisle doğrudan alakalı başka bir çalışmaya rastlayamadık. Buna binaen makalede bu rivâyetten hareketle Hz. Peygamber’e nispet edilen haberlerin muhtelif tarikleri tetkik edilecektir. Tetkik sırasında rivâyetlerin sıhhat durumları klasik usule göre bir değerlendirmeye tâbi tutulmayacak ve râviler cerh-tadil açısından incelenmeyecektir. Zira eŞ-Şayyâh’ın yukarıda zikrettiğimiz çalışması bu hususu oldukça kapsamlı bir biçimde işlemiştir. Gerek hadisin tahrîci gerekse râvilerinin tenkidi ve hadis hakkındaki sıhhat değerlendirmeleri hakkında bilgi almak isteyenler bu çalışmaya başvurabilir.

Tetkike başlamadan önce araştırmamızı zorlaştıran önemli bir hususa işaret etmek gerekmektedir. Bu da incelenecek rivâyetlerin yer aldığı kaynakların yazma nüshalarına ulaşmanın oldukça zor olması, ulaşılsa da bu yazmaların çoğunun muahhar döneme ait olmaları nedeniyle kesin bir netice veremeyeceğidir. Zira noktalama işaretlerinin erken nüshalarda bulunmazken zamanla konulmaya başlandığı bilinmektedir. Hadislerin ve eserlerin râvileri bu noktalama işaretlerini hocalarından duyduğu şekilde veya muteber kitaplardaki noktalamalara güvenerek nakletmişlerdir. Bu da metinleri zincirleme bir hataya açık hâle getirmektedir. Kaynaklarda tahkik ve neşir sürecinde gözden kaçan ya da yeterince tetkik edilmeden nakledilen buna benzer tashiflere rastlamak mümkündür. Tashif elbette sadece günümüzün sorunu değildir. Geçmişte de muhaddislerin tashifleri olmuş ve bunlar hakkında kitaplar dahi telif edilmiştir.¹³

Erken döneme ait metinlerin tashife müsait yapısı hakkında bir fikir vermesi bakımından Ma‘mer b. Râşid’in (ö. 153/770) el-Câmi‘ine ait 364H/976 tarihli yazmadan rivâyetin bir tarîkinin yer aldığı kısım örnek olarak verilebilir. Mezkûr

9 eŞ-Şayyâh, Eĥâdîsu Ta‘zîm’ir-Ribâ‘ala’z-Zinâ, 5.

10 eŞ-Şayyâh, Eĥâdîsu Ta‘zîm’ir-Ribâ‘ala’z-Zinâ, 171-173.

11 eŞ-Şayyâh, Eĥâdîsu Ta‘zîm’ir-Ribâ‘ala’z-Zinâ, 6.

12 eŞ-Şayyâh, Eĥâdîsu Ta‘zîm’ir-Ribâ‘ala’z-Zinâ, 177.

13 Tashif ve tahrif kavramları ve bu husustaki eserler hakkında bk. Ümmügülsüm Yeşil, “Tashif ve Tahrif Üzerine Bazı Müllâhazalar”, Hadis Tetkikleri Dergisi 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.

yazmada rivâyetin yer aldığı kısmın resmi şu şekildedir:¹⁴

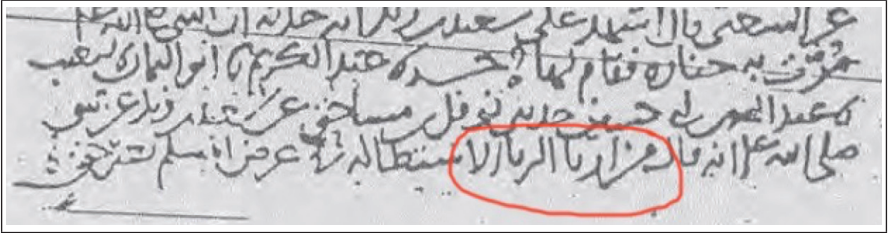


Resimde görülen rivâyetin matbu metindeki karşılığı şöyledir:¹⁵

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ عَطَاءِ الْخُرَّاسِيِّ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ، قَالَ: «الرِّبَا اثْنَانِ وَسَبْعُونَ حَوْبًا، أَصْعَرُهَا أَصْعَوْهَا حَوْبًا حِينَ إِطَاعَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَدَرَاهِمٌ فِي الْإِسْلَامِ، وَدَرَاهِمٌ مِنَ الرِّبَا أَشَدُّ مِنْ بَضْعِ وَثَلَاثِينَ رَتْبَةً حَوْبًا كَمَنْ أَنْى أُمَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ، وَدَرَاهِمٌ مِنَ الرِّبَا أَشَدُّ مِنْ بَضْعِ وَثَلَاثِينَ رَتْبَةً»

Kırmızı daire içine alınan kısımlar metinde koyu olarak verilmiştir. Görüldüğü üzere ilk kelime “بَا”nın noktası bulunmamakta veya sonradan konulmuş gibi görünmektedir. İkinci “بَا” kısmında ise nokta yer almamaktadır. Rivâyet “بَابُ الْكُتَابِ” “Büyük Günahlar” başlığı altında yer almaktadır.¹⁶ Öte yandan yukarıdaki yazma oldukça eski olmasına rağmen kitabın müellifi Ma’mer b. Râşid ile bu yazma arasında iki asra yakın bir fark bulunmaktadır. Özellikle ikinci asrın sonlarına ait bir nüsha elimizde olsaydı daha az noktalı, hatta tamamen noktasız bir metin ile karşılaşılabirdik.

Bir başka örnek eş-Şâşi’nin (ö. 335/947) istinsah tarihi 558H/1163’ten öncesine ait olduğu anlaşılan¹⁷ el-Müsned’in yazmasına ait olan şu kesittir:¹⁸



Rivâyetin elimizdeki matbû metni şöyledir:¹⁹

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ، نا أَبُو الْيَمَانِ، نا سُعَيْبٌ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي حُسَيْنٍ، حَدَّثَنِي نَوْفَلُ بْنُ مَسْحِقٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ «أَنَّهُ قَالَ: «مِنْ أَرْبَى الرِّبَا الْإِسْتِطْلَاقُ فِي عِرْضِ الْمُسْلِمِ بِغَيْرِ حَقِّ»

Kırmızı daire içindeki ifadeler matbu metindeki “أَرْبَى الرِّبَا” ibaresine karşılık gelmektedir. Bu yazmada da ilk kelime “بَا”nın noktası bulunmamakta veya çok düşük bir ihtimalle metinden uzak ve aşağıya, sonradan konulmuş gibi görün-

14 Ebû ‘Urve Ma’mer b. Râşid el-Ezdi, el-Câmi’ (Ankara: Ankara Üniv. Dil Tarih-Coğrafya Fak. Kütüphanesi İsmail Saib Sencer Koleksiyonu, No: 2164), vr. 9a.

15 Ebû ‘Urve Ma’mer b. Râşid el-Ezdi, el-Câmi’, nşr. Ḥabibu’r-Raḥmân el-‘A’zamî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403/1982), 10/461.

16 Ma’mer b. Râşid, el-Câmi’, 10/459.

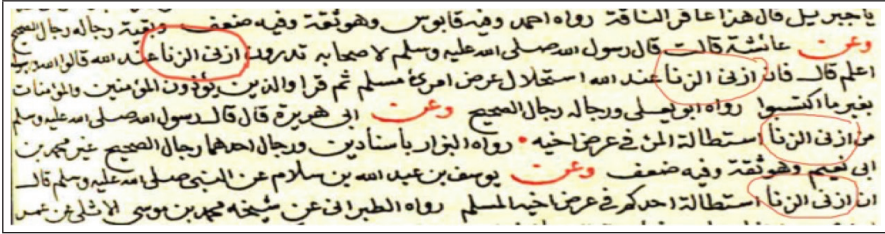
17 Ebû Sa’id el-Heşem b. Kuleyb eş-Şâşi, el-Musned, nşr. Maḥfûz er-Raḥmân Zeynüllâh (Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 1410H, 1/30).

18 Yazma Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, No: 277’de yer almaktayken oradan Şâm’daki Mektebetu’l-Esed’de nakledilmiştir (eş-Şâşi, el-Musned, 1/29).

19 eş-Şâşi, el-Musned, 1/246.

mektedir. Çünkü baştaki “من” ifadesindeki noktayla ve metindeki diğer noktalarla aynı biçime sahip değildir. Kesin bir tespit için yazmanın aslının uzmanı tarafından incelenmesi gerekmektedir. İkinci “با” kısmında ise herhangi bir nokta yer almamaktadır. Dolayısıyla mevcut yazmadan hareketle söz konusu metnin “أَزَى الرَّيَا” şeklinde okunması mümkün görünmemektedir. Nitekim muhakkik eseri tahkik ederken Kütüb-i Sitte’den yararlandığını beyan etmiştir.²⁰

Heysemî'nin (ö.807/1405) Mecmâ' u'z-Zevâid'inin 1169H/1755 senesine ait yazma nüshasından örnek bir kesit ise şudur:²¹



Metindeki kırmızı dairelerin içinde yer alan ve Hz. ‘Â’ işe, Ebû Hüreyre ve Yusuf b. ‘Abdullâh b. Selâm’dan nakledilen ifadelerin hepsinin zinâ olarak noktalandığı görülmektedir. Bu rivâyetlerin bu esere alındığı kaynaklar ve bunların matbu nüshalarındaki noktalama işaretleri hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

1. Konu Hakkındaki Haberlerin Tetkiki

Başta hadis kaynakları olmak üzere bu rivâyetin muhtelif tarikleri ve benzer haberler farklı kaynaklarda yer almaktadır. Bu kısımda söz konusu haberler başlangıç için seçtiğimiz ve yukarıda metnini verdiğimiz İbn Mâce’nin Ebû Hüreyre’den naklettiği rivâyetle başlayarak diğer bazı sahâbenin rivâyetleriyle devam edecektir. Her sahâbinin haberi ayrı ayrı ele alınarak bunların ihtiyaç duyulduğu kadar farklı tarihine işaret edilecektir. Hem makalenin sınırları hem de muhtasar ve mükerrer metinlere sahip bazı sahâbîlerin rivâyetlerine sadece atıf yapmakla yetinilecektir.

1.1. Ebû Hüreyre Haberinin İçeriği

İbn Mâce tarafından Ebû Hüreyre’den nakledilen rivâyet metnine tekrar dönecek olursak metinde ilk akla gelen soru ribâ ile bir kişinin annesini nikâhlaması arasında nasıl bir bağ kurulduğudur? Sorunun cevabına muttali olabilmek için öncelikle bu rivâyetin diğer tariklerine bakmak gerekmektedir. Zira Yahyâ b.

20 eş-Şâşî, el-Musned, 1/26.

21 Ebu'l-Hasen ‘Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, Mecmâ' u'z-Zevâ'id (Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu, No: 350), vr. 455a.

Ma'î'n'in (ö. 233/848) ifade ettiği üzere bir rivâyetin tam olarak anlaşılması ancak onun ulaşılabilen bütün tarîklerini bir araya getirmekle mümkün olabilir.²²

Bu tariklerden biri Bezzâr'ın (ö. 292/905) naklettiği şu rivâyettir:²³

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الرِّبَا سَبْعُونَ حَوْبًا فَأَيْسَرَهُ، أَوْ أَيْسَرَهَا - مِثْلَ الَّذِي يَقَعُ عَلَى أَمِهِ، وَإِنْ أَرَى الرِّبَا عَرَضَ الْمُسْلِمِ.

...Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: "Ribâ yetmiş çeşittir.²⁴ En hafifi kişinin anesiyle birlikte olması gibidir. Ribânın en ağırı ise müslümanın ırzıdır."

Bezzâr'ın matbu metninden yapmış olduğumuz bu alıntının isnadı İbn Mâce'nin tarîkinden farklıdır. Metnin baş tarafı diğer rivâyetin başıyla benzerlik gösterse de devamında tasarruf ve ziyadeler bulunmaktadır.

Rivâyetin Bezzâr tarafından Sa'îd b. el-Museyyeb yoluyla Ebû Hüreyre'den nakledilen bir başka tarîki daha bulunmaktadır ve daha iyi korunmuş gibi görünmektedir. Metin şöyledir:²⁵

عَنِ الرَّهْزِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنْ مِنْ أَرَى الرِّبَا اسْتَطَالَتِ الْمَرْءَ فِي عَرَضِ أَخِيهِ ...

"...Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu "Ribânın en ağırlarından biri kişinin kardeşinin ırzına dil uzatmasıdır." Görüldüğü gibi bir önceki metinde muğlak olan "وَإِنْ" şeklinde daha anlaşılır bir ifadeyle rivâyet edilmiştir. Ancak yukarıda sorduğumuz soru hâlâ geçerlidir: Ribâ ile ırza dil uzatma arasında ne tür bir ilişki vardır?

Bezzâr'ın bir başka tarîkle Ebû Hüreyre'den naklettiği şu metin sorumuzun makul ve gerekli olduğu noktasında yeni ipuçları vermektedir:²⁶

عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنْ مِنْ الْكِبَائِرِ اسْتَطَالَتِ الرَّجُلَ فِي عَرَضِ رَجُلٍ، أَوْ... الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ - بَغْيِ حَقِّ، وَمَنْ الْكِبَائِرِ السَّبْتَانِ بِالسَّبَةِ.

"...Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu "Büyük günahlardan biri de kişinin başka bir kimsenin -veya bir Müslümanın- ırzına haksız yere dil uzatmasıdır. Ve yine bir sövgüye sövgüyle karşılık vermesi büyük günahlardandır. Asılsız iftira da büyük günahtır."

Metinde sorumuza cevap olabilecek iki önemli ayrımı daha vardır. İlki "büyük günahlardan biri" anlamına gelen "إِنْ مِنْ الْكِبَائِرِ" ifadesidir ve bu kapsama giren gü-

22 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'î'n, Târîhu İbn Ma'î'n, nşr. el-'Abbâs b. Muḥammed ed-Dûri (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1434/2013), 2/175; Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî el-Ḥaḥḥib el-Bağdâdî, el-Câmi' li 'Aḥlâki'r-Râvi ve 'Âdâbi's-Sâmi', nşr. Maḥmûd et-Taḥḥân (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif), 2/212.

23 Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr el-Bezzâr el-'Atekî, el-Baḥru'z-Zeḥḥâr, nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh, 'Adil b. Sa'd, Şabir 'Abdulḥâlîk eş-Şâfi'î (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009), 15/175.

24 Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr el-Bezzâr el-'Atekî, el-Baḥru'z-Zeḥḥâr, nşr. Mehdi el-Maḥzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 2/310.

25 el-Bezzâr, el-Baḥru'z-Zeḥḥâr, 14/219.

26 el-Bezzâr, el-Baḥru'z-Zeḥḥâr, 15/85.

nah olarak 'başkasının ırzına dil uzatılması' gösterilmiştir. Bu günah ribâ ile ilişkilendirilmemiştir.

O halde Ebû Hüreyre'den nakledilen bu haberin incelediğimiz tariklerinin genel itibariyle kişinin ırzına dil uzatmak ve ona iftira etmekle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak hâlâ bu hususun ribâ ile ilgisi henüz açıklığa kavuşmuş değildir.

Bezzâr'dan nakledilen ilk iki rivâyeti Heysemî'nin Bezzâr'dan şu şekilde naklettiği görülmektedir:²⁷

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «إِنَّ مِنْ أَرْزَى الرَّثَا اسْتِطَالَتَ الْمَرْءُ فِي عَرْضِ أَحِبِّهِ» .رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ بِإِسْنَادَيْنِ، وَرِجَالٌ ...
أَحَدِهِمَا رِجَالُ الصَّحِيحِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ وَهُوَ ثِقَةٌ وَفِيهِ ضَعْفٌ

... Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu "Zinânın en ağırlarından biri kişinin kardeşinin ırzına dil uzatmasıdır"

Metinde görüldüğü üzere Heysemî bu rivâyetleri el-Bezzâr'dan nakletmiş olmasına rağmen "أَرَى الرِّبَا" "En ağır ribâ (faiz)" yerine aynı ifadeyi "أَرْزَى الرَّثَا" "En ağır zina" olarak vermektedir. Bu durumda şu ihtimaller söz konusu olmaktadır:

Bezzâr'ın elimizdeki metninde muhakkik hatası vardır. İbâreyi "أَرْزَى الرَّثَا" yerine "أَرَى الرِّبَا" olarak okumuştur.

el- Heysemî'nin elimizdeki metninde muhakkik hatası vardır. İbâreyi "أَرَى الرِّبَا" yerine "أَرْزَى الرَّثَا" olarak okumuştur.

Muhakkiklerin iki muhakkik de doğru okumuştur. Geçmişte râvî veya müsten-sih hatası olmuştur.

Her iki okuyuş da doğrudur. Ebû Hüreyre'den hem ribâ hem de zinânın en ağırının müslümanın ırzına dil uzatmak olduğu yönünde iki farklı rivâyet nakledilmiştir.

Heysemî'nin eserinde Bezzâr'dan naklettiği metnin "ribâ" ifadesi yerini zina ifadesine bıraktığı için konunun başında sorduğumuz "mevzunun ribâ ile ilgisi nedir?" sorusu anlamını yitirmektedir. Çünkü bir kimsenin kardeşinin ırzına dil uzatması veya ona iftirada bulunması ribâdan çok zinayla alakası kurulabilecek bir olgudur. Şu hâlde Heysemî'nin rivâyeti doğru noktalama işaretleriyle nakletmiş olması akla daha yatkın görünmektedir. Ancak bu düşüncemizin teyidi için daha fazla delile ihtiyaç bulunmaktadır.

Aynı duruma bir başka örnek ise konuya dair el-Buḥârî'nin (ö.256/870) naklettiği Ebû Hüreyre haberinin şu tarikidir:²⁸

عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي الربا سبعون بابا أصغرها كالذي ينكح أمه ...

27 Ebu'l-Hasen Nürüddin 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, Mecma' u'z-Zevâid, nşr. Ḥusameddîn el-Ḳudsi (Kahire: Mektebetu'l-Ḳudsi, 1414/1994), 8/92.

28 el-Buḥârî, et-Târîḫu'l-Kebîr, 5/95.

“...Nebî (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Ribâ yetmiş kısımdır. En küçüğü kişinin annesini nikâhlaması gibi [günahtır].’”

Metinde geçen “الربا سبعون باباً” ifadesi ribâ ile ilgili görünmektedir. Ancak Heysemî'nin yukarıda verdiğimiz örneğinde olduğu gibi burada da Ebû'l-Mu'eyyid el-Ḥavârizmî (ö.665/1267) tarafından el-Buḥârî'nin et-Târîḥ'inden (muhtemelen et-Târîḥu'l-Kebîr kastediliyor) yukarıdaki rivâyet “الزنا سبعون باباً أصغرهما” lafızlarıyla nakledilmiştir.²⁹ Görüldüğü üzere örnekte de erken dönemdeki bir kaynaktan muahhar dönem âlimlerinden biri tarafından nakledilen rivâyet ribâ/zina konusundaki noktalama işaretlerinde ayrı düşmektedir. O halde ya Ebû'l-Mu'eyyid el-Ḥavârizmî'nin elindeki et-Târîḥu'l-Kebîr nüshasında ifade “الربا سبعون باباً” yerine “الزنا سبعون باباً” şeklindeydi ve öylece nakletti ya da bu durum her iki eserin müstensih/muhakkiklerinden biri veya birkaçıyla ilgili bir zühûlden kaynaklanmaktadır. Ebû Hüreyre haberinin Bezzâr'ın naklettikleri dışında farklı kaynaklarda da bulunduğu, ancak bunların da “أزى الرِّبَا” yerine “أبى الرِّبَا” şeklinde okunduğu görülmektedir.³⁰

İbn Mâce'nin incelemeye aldığımız ilk metninde “الرِّبَا سَبْعُونَ حُوبًا” ifadesini ribâ olarak okuduğunu söyleyebiliriz. Çünkü rivâyeti ribânın ağır bir vebal olduğu anlamına gelen “بَابُ التَّغْلِيظِ فِي الرِّبَا” başlığının altına koymuş ve bu başlıkla ribâ ile ilgili başka rivâyetlere de yer vermiştir.³¹ Şu halde başka haberlere de bakmak gerekecektir.

1.2. Sa'îd b. Zeyd Haberinin İçeriği

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyetin bir benzeri Sa'îd b. Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl'den (ö. 51/671?) nakledilmiştir. Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/856) naklettiği rivâyetin konumuzla ilgili kısmı şöyledir:³²

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّ لُقْمَانَ كَانَ يَقُولُ: يَا بَنِيَّ لَا تَعْلَمِ الْعِلْمَ لِبُتَاهِي بِهِ الْعُلَمَاءُ، أَوْ...
تُمارِي بِهِ السُّفَهَاءَ وَتُرَائِي بِهِ فِي الْمَجَالِسِ فَذَكَرَهُ وَقَالَ: حَدَّثَنَا تَوْفَلُ بْنُ مُسَاجِحٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ النَّجَّيِّ أَنَّهُ قَالَ مِنْ أَرْبَى الرِّبَا...
الْإِسْبِطَالَةَ فِي عَرْضِ الْمُسْلِمِ بِعَيْرِ حَقِّ...

“...Nebî (s.a.s) şöyle buyurdu ‘Ribânın en ağırlarından biri kişinin bir müslümanın ırzına hakız yere dil uzatmasıdır.’...”

Matbû nüshalarda metindeki ilgili ifade “أَرْبَى الرِّبَا” şeklinde geçmektedir. Ancak aynı rivâyetin yine Heysemî'nin Aḥmed b. Ḥanbel'e ait el-Müsned için yazılan bir başka zevâid eserindeki metni şöyledir:³³

29 Ebû'l-Mu'eyyid Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥavârizmî, Câmî 'u'l-Mesânid, (Dâru'l-Kutubîl-'İlmiyye), 2/510.

30 Meselâ bk. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî, el-Muşannef, nşr. Sa'îd b. Nâşir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1436/2015), 12/229; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed İbn Ebî'd-Dunyâ el-Kureşî, eŞ-Samt ve Âdâbu'l-Lisân, nşr. Fâḫıl b. Ḥalef el-Ḥammâde (Riyad: Dâru Aḫlâsi'l-Ḥaḍrâ', 1433/2012), 3/543; Ebû's-Serî Hennâd b. es-Serî el-Kûfi, ez-Zuhd, nşr. 'Abdurrahman 'Abd el-Cebbâr el-Feravî (Kuveyt: Dâru'l-Ḥulefâ, 1406H), 2/564;

31 İbn Mâce, es-Sunen, 2/441.

32 Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, el-Musned (Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010), 1/1713, No: 1673.

33 Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, Ğâyetu'l-Maḫşad fi Zevâidi'l-Musned, nşr. Ḥallâf Maḫmûd 'Abdussemî' (Beyrut: Dâru'l-Kutubîl-'İlmiyye, 1421/2001), 3/94.

... حَدَّثَنَا تَوْفَلُ بْنُ مُسَاجِقٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَرْزَى الرَّبِّا الْإِسْتِطَالَةَ فِي عَرْضِ مُسْلِمٍ يَعْزِرُ حَقُّ ...

“...Nebî (s.a.s) şöyle buyurdu ‘Zinanın en ağırlarından biri kişinin bir müslümanın ırzına haksız yere dil uzatmasıdır!’...”

Görüldüğü gibi burada da aynı durum söz konusudur. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde “أَرْزَى الرَّبِّا” şeklinde olan ifade Heysemî’nin bu eserden naklinde “أَرْزَى الرَّبِّا” şeklinde okunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Heysemî’nin ulaştığı el-Müsned nüshasında ilgili ifade ribâ (الرِّبَا) değil zina (الزِّنَا) şeklinde yazılmaktaydı. Dolayısıyla elimizdeki el-Müsned nüshalarında eğer aksi yönde bir noktalama söz konusuysa bu durum Heysemî’nin yaşadığı zamandan sonra gerçekleşmiş olabilir. Bu zaman aralığına muhakkiklerin tahkikleri de dâhildir.

Sa’id b. Zeyd’in haberine ait bir başka tarîk ise İbn Kâni’ (ö. 351/962) tarafından nakledilmiştir ve matbu nüshasında ifade “أَرْزَى الرَّبِّا” şeklindedir.³⁴ Sa’id b. Zeyd’den nakledilen ve konuyla benzerlik arz eden bir başka rivayet ise şudur.³⁵

«عَنْ ابْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، عَنْ تَوْفَلِ بْنِ مُسَاجِقٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: «أَرْزَى الرَّبِّا سَتْمُ الْأَعْرَاضِ ...

“...Nebî (s.a.s) şöyle buyurdu ‘Ribânın en ağırlarından biri ırlara sövmektir’”.

Sa’id b. Zeyd’den nakledilen rivâyetin de nasıl okunacağı konusunda bir te-reddüt söz konusudur ve Heysemî’nin bu metni doğru okumuş olma ihtimali iki açıdan daha yüksektir. İlki Heysemî’nin ulaştığı yazma nüshalar bu eserleri tahkik etmek için günümüzde ulaşılanlardan daha eski olabilir. İkincisi de rivâyetin anlamı itibarıyla Heysemî’nin okuyuşu daha isabetli görünmekte ve metnin başında sorduğumuz soruyu tamamen ortadan kaldırmaktadır.

Elimizdeki matbu nüshaya göre Ebû Dâvûd, Sa’id b. Zeyd’in bu rivâyetini “أَرْزَى الرَّبِّا” ifadesiyle “بَابُ فِي الصَّيْبَةِ” başlığı altında tahrir etmiştir.³⁶ Fakat müellif, daha önce ribâyla ilgili “بَابُ فِي أَكْلِ الرَّبِّا وَمَوْكِلِهِ” adıyla bir başlık açmış olmasına rağmen bu rivâyete orada yer vermemiştir.³⁷

Son olarak çalışmanın baş tarafında örnek olarak verdiğimiz eş-Şâşî’nin yazmasındaki kesitte ifadenin herhangi bir noktalama olmadan kaydedilmiş olduğunu hatırlamak yarar vardır.

1.3. Hz. ‘Â’îşe Haberinin İçeriği

el-Buḥârî’nin (ö. 256/870) Hz. ‘Â’îşe’den (ö. 58/678) naklettiği rivâyetin metni şöyledir.³⁸

34 Ebû'l-Huseyn 'Abdulbâkî İbn Kâni' el-Bağdâdî, Mu'cemu's-Sahâbe, nşr. Şalâh b. Sâlim el-Mısrâtî (Medine: Mektebetu'l-Gurebâ' il-Eşeriyye, 1418/1997), 1/260.

35 eş-Şâşî, el-Musned, 1/260.

36 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî, Sunenu Ebî Dâvûd, nşr. 'Adil Muḥammed, 'Ammâr 'Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 7/351, 353.

37 Ebû Dâvûd, es-Sunen, 5/405.

38 Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, et-Târiḫu'l-Kebîr (Ḥaydarâbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifil-'Osmanîyye), 6/423.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ : أَرَزَى الرَّبَّاءَ اسْتِطَالَهٗ فِي عِضِّ الْمُسْلِمِ ...

“...Nebî (s.a.s) şöyle buyurdu ‘Zinanın en ağırı kişinin bir Müslümanın ırzına dil uzatmasıdır.’”

el-Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr'inin matbu nüshasında metin “أَرَزَى الرَّبَّاءَ” ifadesiyle zaptedilmiştir.

Haberin dikkat çekici ziyadeler ihtiva eden bir başka tarîki de Ebû Ya‘lâ (ö. 307/920) tarafından nakledilmiştir:³⁹

عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِأَصْحَابِهِ: تَدْرُونَ أَرَزَى الرَّبَّاءَ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: ... (قَبْلَ أَنْ أَرَزَى الرَّبَّاءَ عِنْدَ اللَّهِ اسْتِحْلَالَ عِضِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، ثُمَّ قَرَأَ: {وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَحْبِرُ مَا اكْتَسَبُوا

“..Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Allah’ın katında en ağır zina nedir?’. Dediler ki: ‘Allah ve Resûlü daha iyi bilir’. Buyurdu ki: ‘Zinanın en ağırı kişinin bir Müslümanın ırzına dil uzatmasıdır’. Sonra şu âyeti okudu: ‘وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَحْبِرُ مَا’⁴⁰. Ayetin devamında yer alan “اِكْتَسَبُوا”⁴⁰, “işlemedikleri bir şey için mümin erkek ve mümin kadınları icitenler...”. “...bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir.” ifadesi de dikkate alındığında burada bahsedilen bir zinâ olduğu söylenebilir. Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) ve Kelbî (ö. 146/763) bu âyeti zinayla ilişkilendiren bir nakilde bulunmuşlardır.⁴¹

Her iki tarîkte de tetkik ettiğimiz ifade “أَرَزَى الرَّبَّاءَ” şeklinde geçmektedir. Ayrıca Ebû Ya‘lâ’nın naklettiği tarîkte Hz. Peygamber’in okuduğu âyetin anlamı “ ribâyla ilgili değildir. Heysemî de bu rivâyeti Ebû Ya‘la gibi nakletmektedir.⁴² Çalışmanın baş tarafında yer alan Heysemî’ye ait yazma kesitinde de bu şekilde kaydedilmiştir.

Öte yandan aynı haberin bir başka tarîki Ebû Aḥmed el-Ḥâkim’e (ö. 378/989) ait el-Esâmî ve’l-Kunâ adlı eserin matbu nüshasında “تَدْرُونَ أَرَزَى الرَّبَّاءَ عِنْدَ اللَّهِ” şeklindeki soru cümlesi yerine “أَخْبِرُونِي بِأَرَابِ الرَّبَّاءِ” şeklinde zaptedilmiştir.⁴³ İfadeler Ebû Ya‘la’nın tarîkiyle aynıdır. Metnin sonunda da aynı âyet metni zikredilmektedir. Elbette “أَعْظَمَ الرَّبَّاءَ اسْتِحْلَالَ عِضِّ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ” ifadesi içerik açısından âyetin anlamıyla uyuşmaktadır. Ebû Aḥmed el-Ḥâkim’in naklettiği tarîkin bir diğer hususiyeti ise “لَدَرِهِمْ رَبَّاءٌ أَشَدُّ جُرْمًا عِنْدَ اللَّهِ مِنْ سَبْعَةِ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً” ziyadesini ihtiva etmesidir. Bu ziyadenin detayları hakkında daha sonra bilgi verilecektir.

39 Ebû Ya‘lâ Aḥmed b. ‘Alî el-Mevsîlî, Musnedu Ebî Ya‘lâ (Kahire: Dâru’t-Te‘şîl, 1438/2017), 4/98.

40 el-Aḥzâb 33/58.

41 Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed es-Sa‘lebî, el-Keşf ve’l-Beyân, nşr. Heyet (Cidde: 1436/2015), 21/560.

42 Ebu’l-Ḥâsen ‘Alî b. Ebi Bekr b. Suleymân el-Heysemî, el-Maḫşadu’l-‘Alî fi Zevâidi Ebî Ya‘lâ el-Mevsîlî, nşr. Seyyid Kusevî Ḥâsen (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye), 4/481.

43 Ebû Aḥmed Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥâkim el-Kerâbîsî, el-Esâmî ve’l-Kunâ, nşr. Muḥammed b. ‘Alî el-Ezherî (Dâru’l-Fârûk, 1436/2015), 1/274.

1.4. ‘Abdullâh b. Selâm Haberinin İçeriği

Konuyla ilgili bir diğer haber mevkuf olarak ‘Abdullâh b. Selâm’dan (ö. 43/663-64) nakledilmiştir. Bu haberin kaynaklarda birkaç tarîki yer almaktadır. Bunlardan biri ‘Abdurrezzâk’ın “Büyük Günahlar” anlamına gelen “بَابُ الْكَبَائِرِ” başlığı altında naklettiği şu rivayettir:⁴⁴

أَحَبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ عَطَاءِ الْخُرَاسَانِيِّ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ، قَالَ: الرَّبَا اثْنَانِ وَسَبْعُونَ حَوْثًا، أَصْعَرُهَا حَوْثًا كَمَا أَنَّ أُمَّهُ فِي ...
الإسلام، وَدَرَّهْمٌ مِنَ الرَّبَا أَشَدُّ مِنْ بَضْعِ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً، قَالَ: وَيَأْذُنُ اللَّهِ بِالْقِيَامِ لِلْبُرِّ وَالْفَاجِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا لِكُلِّ الرَّبَا، فَإِنَّهُ لَا
{يَقُومُ}: {إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

“...Ribâ 72 şubedir. Bu şubelerin en ufağı Müslüman bir kimsenin annesiyle birlikte olması gibidir. Bir adamın ribâdan elde ettiği bir dirhem Allah katında, Müslüman iken 30 küsur defa zina etmekten daha büyük bir [günah]tır.” Bu kısımdan sonra metinde “وَيَأْذُنُ اللَّهِ بِالْقِيَامِ لِلْبُرِّ وَالْفَاجِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا لِكُلِّ الرَّبَا، فَإِنَّهُ لَا يَقُومُ: {إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} ifadesi yer almaktadır. Buradaki “قَالَ” fiilinin faili açık değildir. Râvilerden birine ait gibi görünmektedir. Nitekim aşağıda vereceğimiz merfû tarîklerde bu kısım yer almamaktadır.

Ṭaberânî (ö.360/971) rivâyetin bir kısmını merfû ‘ olarak nakletmiştir:⁴⁵

عن عطاء الخراساني، عن عبد الله بن سلام، عن رسول الله ، قال: «لِدَرَاهِمٍ يُصِيبُهُ الرَّجُلُ مِنَ الرَّبَا أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ ...
«لِكُلِّهِ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً يَزِينُهَا فِي الْإِسْلَامِ»

“...Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Bir adamın ribâdan elde ettiği bir dirhem Allah katında, Müslüman iken 33 defa zina etmekten daha büyük bir [günah]tır.’”

‘Abdullâh b. Selâm’a ait haberin bir başka tarîki ise oğlu Yûsuf b. ‘Abdullâh kanalıyla yine Ṭaberânî nakletmiştir:⁴⁶

عَنْ سَعِيدِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ بَحْرِ بْنِ مَزَارٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ، عَنْ النَّبِيِّ قَالَ: «إِنَّ أَرْبَا الرَّبَا اسْتِطَالَهُ أَحَدُكُمْ ...
» فِي عَرَضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ»

Heysemî bu rivâyeti de Ṭaberânî’nin eserinden “أَرْبَا الرَّبَا” yerine “أَرْبَى الرَّبَا” ibaresiyle nakletmiştir.⁴⁷ Çalışmanın baş tarafında sunulan Heysemî’nin eserinin yazmasından alınan kesitte de aynı şekilde kayıtlıdır. Haberin buraya almadığımız başka tarîkleri de vardır.⁴⁸ Bu tarîklerin yer aldığı matbu nüshalarda da genel itibariyle “أَرْبَى الرَّبَا” yerine “أَرْبَا الرَّبَا” ifadesi kullanılmaktadır.

1.5. Enes b. Mâlik Haberinin İçeriği

Konuyla ilgili bir başka haber Enes b. Mâlik’e (ö. 93/711-12) isnad edilmekte-

44 ‘Abdurrezzâk, el-Muşannef, 8/ 447.

45 eṭ-Ṭaberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr(13,14. Cildler), 14/361.

46 Ebû’l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî eṣ-Şâmî (ö.360/971), el-Mu’cemu’l-Evsat, nşr. Ṭarîk b. ‘Ivâdullâh b. Muḥammed, ‘Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî (Kahire: Dâru’l-Ḥaremeyn, 1415H), 6/182.

47 el-Heysemî, Mecma’ u’z-Zevâid, 8/92.

48 Meselâ bk. Ebû Ca’fer Muḥammed b. ‘Amr el-’Uḳaylî el-Mekkî, eḏ-Ḍu’afâu’l-Kebîr, nşr. Heyet (Dâru’t-Te’sjîl, 2013), 2/342.

dir. Bu haberin Enes'ten rivâyet edilen iki tarîkine ulaşılabilmıştır. Bunlardan ilki İbn Ebî'd-Dunyâ'nın (ö. 281/894) naklettiği şu haberdur:⁴⁹

عَنْ ثَابِتِ الْبُنْتَانِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَذَكَرَ الرَّبَّأَ، وَعَظَّمْ سَأْنَهُ، فَقَالَ: إِنَّ الدَّرَهْمَ... يُبْصِيهُ الرَّجُلُ مِنَ الرَّبَّأِ، أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْحَطِيبَةِ مِنْ سِتِّ وَثَلَاثِينَ زَيْتَةً يَزِينُهَا الرَّجُلُ، وَأَرْبَى الرَّبَّأَ عَرْضُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ.

"... Enes'ten: Rasûlullâh (s.a.s) bize hutbe verdi ve ribâdan bahsetti. Onun ne kadar kötü bir iş olduğunu anlattı. Sonra da şöyle dedi: 'Bir adamın ribâdan elde ettiği bir dirhem Allah katında, 36 küsur defa zina etmekten daha büyük bir [gü-nah]tır. Bir kimsenin ırzı[na dil uzatmak] ribâdan daha büyük bir vebaldir.'"

Bu rivâyetin bir başka tarîki İbnu'l-Cevzî'nin mevzû hadislere dair eserinde yer almaktadır:⁵⁰

عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : الرَّبَّأُ سَبْعُونَ بَابًا أَهْوَنُ بَابٍ مِنْهُ الَّذِي يَأْتِي أُمَّهُ فِي الْإِسْلَامِ وَهُوَ يَعْرِفُهَا، وَإِنَّ أَرْبَى الرَّبَّأِ حَرْقُ الْمَرْءِ عَرْضُ أَحَبِّهِ الْمُسْلِمِ، وَحَرْقُ عَرْضِهِ يَقُولُ فِيهِ مَا يَكْرَهُ مِنْ مَسَاوِيهِ، وَالْبُهْتَانُ أَنْ يَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ.

"... Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: 'Ribâ 70 türdür. Bunların en hafifi müslüman bir adamın bile annesiyle birlikte olması gibidir. En şiddetli ribâ kişinin müslüman kardeşinin ırzını çiğnemesidir. ırzı çiğnemek de onun bilinmesini istemediği kötü hallerinin dile getirilmesidir. Bühtan ise onda olmayanın söylenmesidir.' Görüldüğü üzere bu metindeki "وَحَرْقُ عَرْضِهِ يَقُولُ فِيهِ مَا يَكْرَهُ مِنْ مَسَاوِيهِ" ve "وَالْبُهْتَانُ أَنْ يَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ" şeklindeki ifadeler Hz. Peygamber'in konuşmasının ribâyla ilişkilendirilmesini zorlaştırmaktadır. Zira bu ifadeler bir kimsenin gizli bilgilerini yaymak (gıybet) veya ona işlemediği bir günahı isnad etmekle (bühtan) ilgilidir. Dolayısıyla bu hususlar ribâyla (الرَبَّأُ) değil, zinayla (الزِّنَا) çok daha yakın ilişkili olduğu açıktır. Enes b. Mâlik rivâyetinin başka tarîkleri de benzer ifadelerle gelmiştir.⁵¹

1.6. İbn 'Abbâs Haberinin İçeriği

İncelenen konu hakkındaki bir diğer haber İbn 'Abbâs'a nispet edilmektedir. Bu haberin tarîklerinden birisi İbn Ebî Hâtim'in (ö. 277/890) naklettiği şu metindir:⁵²

عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: الرَّبَّأُ تَيْفٌ وَسَبْعُونَ بَابًا ، أَهْوَنُ بَابٍ مِنَ الرَّبَّأِ: مِثْلُ مَنْ أَتَى أُمَّهُ فِي الْإِسْلَامِ، ... وَوَدَّوهُمْ رَبًّا أَشَدَّ مِنْ حَمْسٍ وَثَلَاثِينَ زَيْتَةً، وَأَشَدُّ الرَّبَّأِ أَوْ أَرْبَى الرَّبَّأِ، أَوْ أَحَبُّ الرَّبَّأِ التَّبَهُكُ عَرْضُ الْمُسْلِمِ ، أَوْ التَّبَهُكُ حُرْمَتِهِ...

"... Nebi (s.a.s) buyurdu ki: 'Ribâ 70 küsur çeşittir. Bunların en hafifi Müslüman bir adamın bile annesiyle birlikte olması gibidir. Ribâdan bir dirhem 35 zinadan daha şiddetli [gü-nah]dır. En şiddetli veya en büyük ribâ veya en çirkin ribâ

49 İbn Ebî'd-Dunyâ, eŞ-Sam't ve Âdâbu'l-Lisân, 3/543.

50 İbnu'l-Cevzî, el-Mevzû'ât, 3/22.

51 Ebû Aḥmed 'Abdullâh İbn 'Adiy el-Curcânî, el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl, nşr. Mâzin Muḥammed es-Sirsâvî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1434/2013), 7/32; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Beyhakî el-Hüsevcirdî, Şu'abu'l-İmân, nşr. 'Abdul'alîy 'Abdulḥamid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 7/365.

52 Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, el-İlel, nşr. Sa'd b. 'Abdullâh el-Ḥamid ve Ḥâlid b. 'Abdurrahman el-Cerîsî, Meṭâibü'l-Ḥamidî (1427/2006), 3/660; el-Beyhakî, Şu'abu'l-İmân, 9/82.

Müslümanın ırzını çiğnemektir veya ırzının hürmetini çiğnemektir.” Buradaki “أَشَدُّ الرِّبَا” ve “أَخْبَثُ الرِّبَا” şeklindeki ifadelerin ırz ile birlikte düşünülürken ribâyla (الرِّبَا) değil, zinayla (الرِّبَا) ilişkilendirilmeye daha müsait olduğu aşikardır.

1.7. Kays b. Sa'd Haberinin İçeriği

Konuyla ilgili bir başka haber Kays b. Sa'd'dan (ö. 60/680) nakledilen şu rivâyettir:⁵³

عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ : إِنَّ أَرْبَى الرِّبَا أَنْ يَسْتَطِيلَ الرَّجُلُ فِي سَتْرِمْ أَحِبِّهِ ، وَإِنَّ أَكْبَرَ ...
الْكَبَائِرِ أَنْ يَسْتَمِرَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ ، قَالُوا : وَكَيْفَ يَسْتَمِرُّهُمَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : يَسْتَمِرُّ الرَّجُلُ ، قَيْسْتِمُهُمَا

“... Nebi (s.a.s) buyurdu ki: ‘Kişinin kardeşine kötü söz söylemede fazla ileri gitmesi zinâdan çok daha ağır [bir vebaldır]. En büyük günah kişinin anne babasına sövmesidir.’ Bunun üzerine dediler ki ‘Ey Allah’ın Resûlü! Kişi ana babasına nasıl söver?’. Buyurdu ki: ‘Kişi başkalarına söver, onlar da onun anne babasına söver’”

Bu haberin bir başka tarîki ise İbn Ebî Necîh’in (ö. 131/749) babası kanalıyla Kays b. Sa'd'dan şu ifadelerle nakledilmiştir: “إِنَّ أَرْبَى الرِّبَا اسْتِطَالَةُ الْمَرْءِ فِي عَرْضِ أَحِبِّهِ”. İbn Ebî'd-Dunyâ tarafından nakledilen tarîki ise şu şekildedir:⁵⁵

عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ : أَرْبَى الرِّبَا تَقْضِيلُ الْمَرْءِ عَلَى أَحِبِّهِ بِالسَّتْرِمْ ...

“...Kişinin kardeşine kötü söz söylemede fazla ileri gitmesi ribâ'dan çok daha ağır [bir vebaldır].” Görüldüğü üzere bu metin de ribâyla değil, zinayla ilişkilendirilmeye daha elverişlidir.

Bunların dışında ‘Alî b. Ebî Tâlib⁵⁶ (ö. 40/661), ‘Abdullâh b. Mes’ûd⁵⁷ (ö. 32/652-53), İbn ‘Omer (ö. 73/693)⁵⁸, el-Berâ’ b. ‘Azib⁵⁹ (ö. 71/690?), el-Esved b. Vehb veya Vehb b. el-Esved⁶⁰ ve Ensar’dan bir adamdan⁶¹ da benzer haberler nakledilmiştir. Bunlara bakıldığında genel itibariyle metinleri muhtasar olmakla beraber ifadeler benzerlik arz etmektedir. Makalenin sınırlarını zorlamamak için metin bakımından muhtasar olan bu haberlerin hepsinin burada zikredilmesi uygun görülmemiştir.

Son olarak Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) Muḥammed b. ‘Abdullâh b. ‘Amr b. ‘Oşmân’dan naklettiği şu rivâyeti de ele almakta fayda görüyoruz.⁶²

53 Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî eṣ-Şâmi, el-Mu‘cemu'l-Kebîr, nşr. Ḥamdî b. ‘Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Dâru l-İhyâ’ i’t-Turâsî'l-‘Arabî, 1983), 18/353.

54 el-Bezzâr, el-Baḥru’z-Zeḥḥâr, 9/196.

55 İbn Ebî'd-Dunyâ, eṣ-Şamt ve Âdâbu'l-Lisân, 3/543.

56 “لِدَرْهَمٍ رِثَا أُمَّدٍ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ سِتِّ وَتَلَايَةِ رِثَةٍ...” İbn Ebî Şeybe, el-Muşannef, 12/229.

57 ‘Abdurrezzâk, el-Muşannef, VII/88; İbn Mâce, es-Sunen, 2/442.

58 İbn ‘Adiyy, el-Kâmil, 9/647.

59 “الرِّبَا اثْنَانِ وَسِتْعُونَ نَبَاً، أَدْنَاهَا مِثْلُ إِيْتَانِ الرَّجُلِ أُمَّةً، وَأَرْبَى الرِّبَا اسْتِطَالَةُ الرَّجُلِ فِي عَرْضِ أَحِبِّهِ...”

60 İbn Kâni’, Mu‘cemu’s-Sahâbe, 1/20.

61 ‘Abdurrezzâk, el-Muşannef, 7/89.

62 Ma’mer b. Râşid, el-Câmi’, 11/176.

«بِرَّاءٍ: لَأَقِ هَلْ لِي وَسَدَرَنَ عِي وَيُورِي، نَامَرْتُ عُنْبُ وَبِ وَرَمَعُ نَبْ هَلْ لِي دِبْعَ نَبْ دِمْرَحُ نَع، زَمْرَعُ مَرَانِ رَبِّ خَلْ لَأَقِ ...
«نَبِي مَرَبِ الشَّلَا دُحَأُ هُيْ وَإِلْ أَوْ هُجَاهُ لَأ مَرَبِ الشَّلَا دُشَأُ أَوْ، ضَارِعُ أَلَا مَرَبِ الشَّلَا مَرَبِ الشَّلَا»

“... Rasûlullâh (s.a.s) buyurdu ki: ‘Ribâ’nın en şiddetlisi irza sövmektir. Sövmenin en şiddetlisi hicvetmektir ve sövenlerin sözlerini başkalarına taşıyan da sövenlerden biri gibi olur.’” Metinde görüldüğü üzere ribâyla ırlara sövmenin ilişkilendirilmesini zorlaştıracak “وَأَشَدُّ الشُّمْرِ الْهَجَاءُ وَالرَّوَابِيَةُ أَحَدُ الشَّامِيَيْنِ” ifadesi yer almaktadır. Bu ifadede kişiyi hicvetmenin ve ona kötü söz söyleyenlerin sözünü aktaranın da sövenlerden biri gibi olduğu ifade edilmekte ve bu fiil ribâyla ilişkilendirilmektedir. Halbuki bu ifadelerin ribâyla değil zinayla ilişkilendirilmesi gerekir. Böylece bir kişiye zina isnadı veya ona zina isnadında bulunanların lafının taşıyanın yaptığının zina etmekten daha büyük bir günah olmasından bahsedilmiş olmaktadır. Nitekim el-‘Abdulkânî ez-Zevzenî (ö.431/1040) de yukarıdaki rivâyeti Hz. Peygamber’e isnad etmeden “وَأَشَدُّ الشُّمْرِ الْأَعْرَاضِ، وَأَشَدُّ الشُّمْرِ الْهَجَاءُ وَالرَّوَابِيَةُ أَحَدُ الشَّامِيَيْنِ” ifadeleriyle ribâ yerine zina olarak eserine kaydetmiştir.⁶³

Hiz. ‘Â işe yoluyla Hz. Peygamber’den nakledilen şu merfû‘ rivâyet yukarıdaki rivâyetin mevsûl bir tariki olma ihtimalini taşımaktadır:⁶⁴

عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَرْثَةَ، عَنْ يُوْسُفَ بْنِ مَاهَلِكٍ، عَنْ عَبِيدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّ أَعْظَمَ ...
التَّائِبِينَ عِنْدَ اللَّهِ فَرِيئَةٌ رَجُلٌ هَجَا رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرِهَا، وَتَفَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَنَى بِأُمَّهُ

“... Rasûlullâh (s.a.s) buyurdu ki: ‘Allah katında insanların ettiği en büyük iftira, bir adamın başka bir adamı hicvetmesidir. Sonra bir kabileyi hicveden, sonra da o kimseyi babasından başkasına nispet edip annesine zina isnat etmesidir.’”

Metinde en büyük iftira olarak görülen şey, bir kimsenin başka birini babasından başkasıyla ilişkilendirmesi ve annesinin zina ettiğini söylemesidir. Hz. ‘Â işe’ye isnad edilen rivayette durum daha açık bir ifadeyle dillendirilmiş ve bir kimsenin ebeveynine zina isnadında bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu durum buraya kadar serdedilen rivâyetlerin başındaki “أَزْرَى الرَّبِّيَا” ifadesinin de “أَزْرَى الرَّبِّيَا” olması gerektiğine dair iddiamızı teyid etmektedir. Çünkü bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, bir kimseye zina iftirasında bulunmanın zinadan çok daha büyük bir günah olduğunu ifade etmektedir.

2. Haberler Hakkında Genel Değerlendirme

Buraya kadar olan bölümde ribânın zinayla ilişkilendirildiği ve ribânın bir kimsenin annesiyle nikâhlanması, hatta birlikte olmasıyla eş tutulduğu ve bir dirhem ribâyı yiyen kimsenin 30 küsur defa zinaya denk günah işlediğine dair rivâyetleri genel olarak ele aldık. İncelenen haberlerin bir kısmında ilgili ifadenin “الرَّبِّيَا” bir

63 el-‘Abdulkânî, ‘Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf ez-Zevzenî, ‘Hamâsetu’z-Zurefâ’ min Eş’âri’l-Mu’haddisîn ve’l-Kudemâ’ (Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 2002), 33.

64 el-Beyhaqî, Şu’abu’l-İmân, 7/105.

65 Bu ifade eserin matbu nüshasında “وَوَرَى بِأُمَّهُ” şeklinde geçmektedir. Ancak doğrusu “وَوَرَى بِأُمَّهُ” şeklinde şeddelli olarak tef’il babından okunmalıdır. Bu şekilde okunduğunda bir kişinin başka birinin annesine zina isnad etmesi anlamına gelir.

kısımında ise “الرِّبَا” şeklinde noktalandığı görülmektedir. Şimdi metinlerde yer alan ifadeleri sırasıyla ele alalım:

2.1. Ribâ / Zinanın 70 Küsur Çeşit Olduğuna Dair İfadeler

Ribâ / zinanın 70 küsur çeşit olduğuna dair ifadeler Ebû Hüreyre’den (الربا سبعون) ⁶⁶ şeklinde nakledilmiştir. Bununla birlikte el-Buḥârî’nin et-Târîḫu’l-Kebîr’inin matbu nüshasında “الربا سبعون باباً” şeklinde ribâ olarak verilmiş olmasına rağmen ⁶⁷ aynı rivâyeti el-Buḥârî’den nakleden Ebû’l-Mu’eyyid el-Ḥavârizmî “الرِّبَا سَبْعُونَ بَابًا” lafızlarıyla zina şeklinde kaydetmiştir. ⁶⁸ Bu örnek, Heysemî’nin tetkikler kısmında verilen örnekleri ve el-Ḳuḍâ’î’ye (ö. 454/1062) ait ileride gelecek örnek bize müteahhir ulemânın mütekaddimûnun eserlerinden naklettikleri hadislerde kelimeyi zina (الرِّبَا) olarak naklettiklerini, ancak günümüzdeki matbu nüshalarda bunların bir şekilde ribâ (الربا) olarak zapt edildiğini göstermektedir. Söz konusu ibare elimizdeki matbu nüshalara göre ‘Abdullâh b. Selâm’dan (الرِّبَا اثْنَانِ وَسَبْعُونَ حُوبًا) ⁶⁹, Enes b. Mâlik’ten (الرِّبَا سَبْعُونَ بَابًا) ⁷⁰, İbn ‘Abbâs’tan ise (الرِّبَا تَيْفٌ وَسَبْعُونَ بَابًا) ⁷¹ şeklinde nakledilmiştir. Genel itibarıyla ifadeler birbirine yakındır.

Öte yandan ibarede yer alan “حُوبٌ” kelimesi Kur’an’da “وَأَنذَرْنَا النَّبَاتَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا” ⁷² şeklinde “büyük bir günah” anlamında kullanılmıştır. ⁷² Dolayısıyla “الربا سبعون حوبا” ibâresinin “الربا” kısmında ihtilaf olsa da “حوبا” kısmında hangi bir sorun görünmemektedir.

2.2. Kişinin Annesiyle Nikâhlanması veya birlikte Olmasına Dair İfadeler

Bu kısım ile ilgili ifadeler incelediğimiz haberlerden üçünde geçmektedir. Bunlardan ilki Ebû Hüreyre’ye nispet edilen ve (الربا سبعون حوبا فأيسره، أو أيسرها- مثل الذي يقع على) ⁷³ ifadeleriyle nakledilen rivâyettir. ‘Abdullâh b. Selâm’dan da benzer bir ifadeyle (الرِّبَا اثْنَانِ وَسَبْعُونَ حُوبًا، أَصْعَرَهَا حُوبًا كَمَنْ أَقَىٰ أُمَّهُ فِي الْإِسْلَامِ) ⁷⁴ nakledilmiştir. İbn ‘Abbâs’ın naklinde ise (الرِّبَا تَيْفٌ وَسَبْعُونَ بَابًا، أَهْوَىٰ بَابٍ مِنَ الرِّبَا: مِثْلُ مَنْ أَقَىٰ أُمَّهُ فِي الْإِسْلَامِ) ⁷⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Tetkikini yaptığımız rivâyetlerin en kritik ve metin bakımından münker sayılmasına sebep olan ifadesi budur. Hz. Peygamber’in bir günahın büyüklüğünü ifade etmek için böyle bir benzetme yapmış olması elde ettiğimiz delillerle birlikte düşündüğümüzde akla yatkın görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber zinanın türlerinden bahsetmekte ve bu türlerden en basit olanını bir kimsenin yaptığı

66 el-Bezzâr, el-Baḥru’z-Zeḥḥâr, 15/175.

67 el-Buḥârî, et-Târîḫu’l-Kebîr, 5/95.

68 Ebû’l-Mu’eyyid el-Ḥavârizmî, Câmi’u’l-Mesânid, II/510.

69 ‘Abdurrezzâk, el-Muṣannef, 8/447.

70 İbnü’l-Cevzî, el-Mevḏû’ât, 3/22.

71 İbn Ebi Ḥâtim, ‘İlelu’l-Ḥadis, 3/660; el-Beyhakî, Şu’abu’l-İmân, 9/82.

72 en-Nisâ’ 4/2.

73 el-Bezzâr, el-Baḥru’z-Zeḥḥâr, 15/175.

74 ‘Abdurrezzâk, el-Muṣannef, 8/447.

75 İbn Ebi Ḥâtim, ‘İlelu’l-Ḥadis, 3/660; el-Beyhakî, Şu’abu’l-İmân, 9/82.

fiille ilişkilendirmektedir. O fiil de Hz. ‘Â’ işe’den nakledilen şu rivâyette daha açık bir şekilde ifade edilmiştir:⁷⁶

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ فُرْيَةَ رَجُلٍ هَجَا رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرِهَا، وَتَقَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَى بِأَمِّهِ.

Metindeki “إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ فُرْيَةَ رَجُلٍ هَجَا رَجُلًا” ifadesi ve devamındaki hicvin mahiyeti; bir kimseye babasının gerçek babası olmadığı ve annesinin zina ettiğini ima etmek anlamında “وَتَقَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَى بِأَمِّهِ” şeklinde ifade edilmektedir. Buradaki “رَى بِأَمِّهِ” ifadesi şeddesiz okunduğunda “annesine zina etmek” anlamına gelirken şeddeli okunduğunda “birinin annesine zina isnad etmek”, “birinin annesinin zina ettiğini söylemek” anlamına gelmektedir.⁷⁷ Nitekim es-Sindî (ö.1138/1726) Hz. ‘Â’ işe’den nakledilen bu rivâyeti açıklarken bu ifadenin şeddeli okunması gerektiğini belirterek “: وَأَيُّ: (وَرَى) يَتَشَدِيدُ النَّوْنَ مِنَ الرَّتْبَةِ، أَيُّ: قَوْلُهُ: (وَرَجُلٌ اتَّقَى مِنْ أَبِيهِ) أَيُّ: يَأْنُ نَسَبَ نَفْسَهُ إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ (وَرَى) يَتَشَدِيدُ النَّوْنَ مِنَ الرَّتْبَةِ، أَيُّ: قَوْلُهُ: (وَرَجُلٌ اتَّقَى مِنْ أَبِيهِ) لَأَنَّ كَوْنَهُ ابْنًا لِلْغَيْرِ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكِ” ifadelerini kullanmıştır.⁷⁸

Bu bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde incelediğimiz rivayetlerin ilgili kısmında Hz. Peygamber’in zinanın 70 küsur çeşit olduğunu, bunun en hafifinin ise bir kişinin annesine zina isnadında bulunmak olduğunu söylediği düşünülebilir. Bu terkinin Arapça karşılığı şöyle ifade edilebilir: “حوبا أَعْظَمَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ فُرْيَةَ رَجُلٍ” “نَقَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَى بِأَمِّهِ”.

2.3. Ribâdan/ Zinadan Kazanılan Bir Dirhem 30 Küsur Defa Zina Etmekle Eş Tutulduğu İfadeler

Ribâdan/ zinadan kazanılan bir dirhem 30 küsur veya 33 ya da 36 defa zinaya eş tutulduğuna dair ifadeler ‘Abdullâh b. Selâm’a nispet edilen mevkufta rivâyette “وَدَرَّهَمٌ مِنَ الرَّبَا أَشَدُّ مِنْ يَضْعَ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً”⁷⁹ şeklinde, merfû olanında “إِنَّ الدَّرْهَمَ يُصِيبُهُ الرَّجُلُ مِنَ الرَّبَا أَشَدُّ مِنْ يَضْعَ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً”⁸⁰ şeklindedir. Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivâyette ise “وَدَرَّهَمٌ رَبًّا أَشَدُّ مِنْ خَمْسِ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً”⁸¹ ibâresiyle ifade edilmiştir. İbn ‘Abbâs’ın rivâyetinde de “وَدَرَّهَمٌ رَبًّا أَشَدُّ مِنْ خَمْسِ وَثَلَاثِينَ زَنْبَةً”⁸² olarak nakledilmiştir. Bu ifadelerin hepsinin ortak yanı ribâ veya zinadan elde edilen bir dirhem 30 küsur defa zina etmek kadar büyük bir günah olduğunu belirtmiş olmasıdır. Diğer ifadelerde olduğu gibi burada da ribâyla zina arasında bir irtibat kurulmuş olması izaha muhtaç iken, zinadan elde edilen bir dirhem ile zina arasında irtibat kurulması daha anlaşılır görünmektedir. Kısaca bir kimsenin zina yapmak suretiyle bir dirhem elde etmesinin kendisinin zina etmesinden daha bü-

76 el-Beyhakî, Şu’u’l-İmân, 7/105.

77 Ahmed b. Hanbel, el-Musned, 7/2747, No: 21771; Ebû Naşr İsmâ’il b. Hammâd el-Cevherî, Tâcu’l-Luğâ ve Şihâhu’l-Arabiyye, nşr. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Aftâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1407/1987), 6/2369; Ebû’l-Fağl Muhammed b. Mukerrem, Lisân’l-Arab (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 14/360.

78 Ebû’l-Hasen Muhammed b. ‘Abdi’l-Hâdi es-Sindî (ö.1138/1726), Kifayetu’l-Hâce fi Şerhi Süneni İbn Mâce (Beyrut: Dâru’l-Cil), 411.

79 ‘Abdurrezâk, el-Muşannef, 8/447.

80 e-Taberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr, 14/361.

81 İbn Ebî’l-Dunyâ, eS-Samt ve Âdâbu’l-Lisân, 3/543.

82 İbn Ebî Hâtim, ‘İlelu’l-Hadis, 3/660; el-Beyhakî, Şu’u’l-İmân, 9/82.

yük bir günah olduğu ifade edilmektedir. Yine bir önceki kısımda olduğu üzere bir kimsenin bir başkasının annesinin zina ettiğini dillendirmesinin zina etmek gibi büyük bir günah olduğu ifadesine yer verilmiş olmaktadır.

Zinadan para kazanma hususuna gelince bu durum gerek Câhiliye döneminde gerekse Medine döneminin ilk yıllarına kadar devam eden süreçte kişilerin cariyelerini bu iş için zorlamalarıyla açıklanabilir. Bu husustaki bazı tarihî bilgiler hatırlanacak olursa bu ifadedeki nebevî uyarı daha iyi anlaşılacaktır. Bedir Gazvesi sırasında esir alınan, Hz. Peygamber'in amcası 'Abbâs'ın⁸³ da aralarında bulunduğu Mekke eşrâfından bazı kimselerin fidiye karşılığında salıverildiği bilinmektedir. Bu kimselerin zenginliğinden faydalanmak isteyen 'Abdullâh b. Ubey, şarkıcı olan Museyke ve Mu'âze adlarındaki cariyelerini⁸⁴ onları eğlendirmek ve onlarla birlikte olmak üzere zorlamıştı.⁸⁵ Cariyeler müslüman olduklarından dolayı bunu kabul etmediler.⁸⁶ Bunun üzerine "... وَكَرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ... " ⁸⁷ âyeti nâzil oldu ve cariyelerin fuhşa zorlanması yasaklandı.⁸⁸ Nitekim, Câbir b. 'Abdullâh'tan (ö. 78/697) nakledilen bir rivâyete göre de söz konusu âyet böyle bir olay üzerine nâzil olmuştur.⁸⁹ Âyetteki "عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" ifadesi bu çirkin işten gelir elde etmeye işaret etmektedir ve bu da hadislerdeki "لَدَيْهِمْ بَصِيْبَةُ الرَّجُلِ مِنْ..." ifadesiyle örtüşmektedir.

Öte yandan şarkı söylemenin ve dinlemenin haramlığına dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetler incelediğimiz rivâyetin bu kısmıyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Hz. Ömer'den "النظر إلى المغنبة حرام وغناها حرام، وثمنها كمن الكلب"⁹⁰, "Şarkıcı kadını seyretmek haramdır, şarkıcı haramdır, ücreti de köpekten alınan ücret gibi haramdır"; Hz. Ali'den "كَسْبُ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ بَيْعِ..."⁹¹, "Şarkı söyleyen kadının da erkeğin de kazancı haramdır, zina eden kadının kazancı haramdır", Ebû Umâme'den "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ بَيْعِ..."⁹², "Resûlullâh (s.a.s) şarkıcı kadınların alınmasını, satılmasını, kazançlarını ve ücret almalarını yasakladı.". Görüldüğü üzere bu rivâyetlerde Hz. Peygamber fuhşiyat olarak kabul edilebilecek fiillerden elde edilebilecek ücretleri yasaklamış ve kadınların bu tür işler aracılığıyla istismar edilmesini engellemiştir.

83 Ebû'l-Kâsım Hâlef b. 'Abdulmelik b. Mes'ûd İbn Beşkuvâl el-Endelusi, 'Ġavâmiđu'l-'Esmâ' il-Mubheme, nşr. 'İzzuddîn 'Alî es-Seyyid, MuĠammed Kemâluddîn 'İzzuddîn (Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1407/1986), 1/348.

84 İbn Ebî Hâtim, et-Tefsîr, 8/2590; Ebû Zeyd 'Ömer b. Şebbe ben-Numeyrî (ö.262/876), TârîĠu'l-Medîne, nşr. 'Alî MuĠammed Dendel, Yâsin Sa' du'd-Dîn Beyân, (Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996), 1/213.

85 İbn Beşkuvâl, Ġavâmiđu'l-'Esmâ' il-Mubheme, 1/348.

86 İbn Vehb, Tefsîru'l-Ġur'an, 1/129.

87 en-Nür 24/33

88 Ebû MuĠammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Ġureşî, Tefsîru'l-Ġur'an mine'l-Câmi', nşr. Miklos Muranyi (Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003), 1/129.

89 'Ömer b. Şebbe, TârîĠu'l-Medîne, 1/213.

90 İbn 'Adiyy, el-Kâmil, 10/673; et-Ġaberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, 2/73.

91 Ebû Bekr b. MuĠammed b. 'Abdullâh el-BaĠdâdî eş-Şâfi'î el-Bezzâz, el-Ġaylâniyyât, nşr. Hîlmî Kâmil Es'ad (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1417/1997), 129.

92 İbn Mâce, es-Sunen, II/404, No: 2168. Keza bk. AĠmed b. Hânbel, el-Musned, 8/365, No: 22599; Ebû 'İsâ MuĠammed b. 'İsâ et-Tirmizî, es-Sunen, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'şîl, 1435/2015), 2/430, No: 1282.

Genel itibariyle câriyenin el emeği dışındaki kazancının da Hz. Peygamber'den birkaç farklı sahâbî tarafından nakledilen haberlerle yasaklanmasının rivâyetlere "وَهَاتَا عَنْ كَسْبِ الْأَمَةِ إِلَّا مَا عَمَلَتْ يَدَهَا"⁹³ ve "تَهَى النَّبِيُّ عَنْ كَسْبِ الْإِمَاءِ"⁹⁴ şeklinde yansıdığı görülmektedir. Bu yasağın temel sebebinin câriyelerin para kazanırken zinaya düşme tehlikesiyle ilgili olduğu, cariyelerin erkeklerin şarkı, dans ve daha ileri isteklerini karşılamak, onları eğlendirmek üzere zorlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu yasağı kabullenemeyen 'Abdullâh b. Ubey'in "مَنْ يَعْذِرُنَا مِنْ مُحَمَّدٍ يَغْلِبُنَا عَلَى مَمْلُوكِنَا" "Bizi Muhammed'den kim rahata erdirecek! Kölelerimize de hükmetmeye başladı." demesi de bu durumu teyid etmektedir.⁹⁵

el-Vâkıdî tarafından Hz. Peygamber'in Tebûk Gazvesi sırasında bir hutbe verdiği ve bu hutbede "وَمَنْ أَلْمَسَ كَسْبَ الرِّبَا" dediği nakledilmektedir.⁹⁶ Ancak aynı metni el-Kuğâ'î "وَمَنْ أَلْمَسَ كَسْبَ الرِّبَا" şeklinde "ribâ" yerine "zina" ifadesiyle nakletmektedir.⁹⁷ Nitekim İbnu'l-Munzir (ö. 319/931) de daha açık bir ifadeyle "سُرُّ الْكَسْبِ مَهْرُ الْبَغِيِّ" şekline nakletmiştir.⁹⁸ Görüldüğü üzere ibârenin "كَسْبِ الرِّبَا" olması daha doğru görülmektedir. Zira aynı ibârede "الرِّبَا" ifadesinin yerine kullanılan "الْبَغِي" kelimesi ve fuhuştan elde edilen ücret için kullanılan "مَهْرُ الْبَغِيِّ" ifadesi bu anlamı teyid etmektedir.

Bütün bu bilgiler Hz. Peygamber tarafından câriyelerin fuhşa zorlanmasının yasaklandığını ve bu yasak çerçevesinde onların kazandıkları paranın da helal olmayacağını ifade edildiğini göstermektedir. Elbette bu yasağın kapsamına sadece zina yaptırılması değil zorla şarkı söyletilmesi, dans ettirilmesi vs. gibi eylemlerin de dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak câriyelerin erkekleri eğlendirmeye zorlanması ve bunun karşılığında kazanç elde edilmesi olarak nitelendirilebilecek ve zinaya kadar uzanan fuhşiyatın yasaklandığı ve bunlardan elde edilecek kazancın da haram kabul edilmesi şeklinde özetleyeceğimiz bu hususa benzer bir şekilde, incelediğimiz rivâyetlerde zinadan bir dirhem dahi gelir elde etmenin 30 küsur defa zina etmek kadar büyük bir günah olarak ifade edildiği söylenebilir.

2.4. Ribâ/Zinanın En Şiddetlisinin Kişinin Kardeşinin İrzına Dil Uzatması Olduğuna Dair İfadeler

Ribâ /zinanın en şiddetlisinin/en kötüsünün kişinin kardeşinin ırzına dil uzatması olduğu, hemen hemen bütün haberlere ait tariflerin çoğunda benzer ibare-

93 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buĥârî, el-Câmi' u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muĥtaşar, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâşir (Beyrut: Dâru Tavkî'in-Necât. 1422H), 3/93, No: 2283.

94 Ebû Dâvûd, es-Sunen, 5/476, No: 3381, 5/477, No: 3382.

95 İbn Ebî Hâtim, et-Tefsîr, 8/2590.

96 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî, el-Meġâzî, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 409/1989), 3/1016.

97 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kuğâ'î el-Mişrî, Musnedu's-Şihâb el-Kuğâ'î, nşr. Hâmid b. 'Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1407/1986), 2/269.

98 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu'l-Munzir en-Nisâbüri, el-Evsâf fi's-Sunen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf (Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 11/203.

lerle yer almaktadır. Bunlardan Ebû Hüreyre'ye nispet edilenler şu şekildedir: (وَإِن أَرَبَا الرِّبَا عَرْضَ الْمَسْلَمِ)⁹⁹, (إِن مِّنْ أَرَبِي الرِّبَا اسْتَطَالَهُ الْمَرْءُ فِي عَرْضِ رَجُلٍ، أَوْ الرَّجُلِ الْمَسْلَمِ - بَغَيْرِ حَقٍّ، وَمِنُ الْكِبَائِرِ السَّبْتَانِ بِالسَّبَةِ).¹⁰¹, (إِنَّ مِّنْ أَرَبِي الرِّبَا اسْتَطَالَهُ الْمَرْءُ فِي عَرْضِ أَخِيهِ

مِنْ أَرَبِي الرِّبَا اسْتَطَالَهُ فِي عَرْضِ) Sa'îd b. Zeyd'ten nakledilen rivâyetin tariklerinde ise (أَرَبِي الرِّبَا اسْتَطَالَهُ فِي عَرْضِ) şeklinde geçmektedir ki bu da Heşsemî'nin naklinde "أَرَبِي الرِّبَا" şeklinde geçmektedir. Sa'îd b. Zeyd'den nakledilen bir başka rivâyette ise ifade (أَرَبِي الرِّبَا سَتَمُّ الْأَعْرَاضِ) şeklinde geçmektedir.

Hz. Â'îşe'ye nispet edilen rivâyetlerde de (أَرَبِي الرِّبَا اسْتَطَالَهُ فِي عَرْضِ الْمُسْلِمِ) şeklinde veya (إِنِّي أَرَبِي الرِّبَا عِنْدَ اللَّهِ اسْتَخْلَدُ عَرْضَ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ، ثُمَّ قَرَأَ: وَإِلَّذِينَ يُؤَدُّونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُمَا أَسْتَبَا) olarak geçmektedir. İkinci ifade yer verilen âyetin nüzûl sebebine bakıldığında meselenin zina isnadıyla ilgili olduğu görülmektedir. 'Abdullâh b. Selâm'ın rivâyetinde de ifade (إِنَّ أَرَبَا الرِّبَا اسْتَطَالَهُ أَحَدِكُمْ فِي عَرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ) olarak gelmiştir. Ancak Heşsemî bu ifadeyi "أَرَبِي الرِّبَا" şeklinde nakletmiştir.¹⁰⁸

Enes b. Mâlik'ten (وَأَرَبِي الرِّبَا عَرْضُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ) olarak ve (وَإِنِّي أَرَبِي الرِّبَا حَرَقُ الْمَرْءِ عَرْضُ أَخِيهِ) şeklinde nakledilmiştir. (المسلم، وَحَرَقُ عَرْضِهِ يَقُولُ فِيهِ مَا يَكْرَهُ مِنْ مَسَاوَاهِ، وَالْبُهْتَانُ أَنْ يَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ وَأَشَدُّ الرِّبَا أَوْ أَرَبِي الرِّبَا، أَوْ أَحَبُّ الرِّبَا اتِّهَاكُ عَرْضِ الْمُسْلِمِ، أَوْ اتِّهَاكُ) İbn 'Abbâs'tan yapılan nakilde ise (وَإِنِّي أَرَبِي الرِّبَا عَرْضُ الرَّجُلِ فِي سَتْمِ أَخِيهِ) olarak nakledilmiştir. Son olarak Kays b. Sa'îd'dan nakledilen tarikler de (أَرَبِي الرِّبَا تَفْضِيلُ الْمَرْءِ عَلَى أَخِيهِ بِالسَّتْمِ) ve (أَرَبِي الرِّبَا أَنْ تَسْتَطِيلَ الرَّجُلُ فِي سَتْمِ أَخِيهِ) şeklinde bize ulaşmıştır.

Görüldüğü üzere rivâyetlerin çoğu benzer ifadelerle sahiptir. Ancak bu rivâyetlerin hepsinde bu kısımla ilgili ilk ifadelerin "أَرَبِي الرِّبَا" yerine el-Heşsemî'nin naklinde olduğu gibi "أَرَبِي الرِّبَا" olması daha doğru gibi görünmektedir. Çünkü ırz (namus) kavramıyla ribâ kavramı eşleştirmek oldukça zor iken ırz ile zinâ birbiriy- le kolayca ilişkilendirilebilir.

99 el-Bezzâr, el-Baħru'z-Zeħħâr, 15/175.

100 el-Bezzâr, el-Baħru'z-Zeħħâr, 14/219.

101 el-Bezzâr, el-Baħru'z-Zeħħâr, 15/85.

102 el-Heşsemî, Mecma' u'z-Zevâid, 8/92.

103 Ahmed b. Hanbel, el-Musned, 1/1713, No: 1673.

104 eş-Şâfi, el-Musned, 1/260.

105 el-Buħârî, et-Târihu'l-Kebîr, 6/423.

106 Ebû Ya'îla, el-Musned, 4/98.

107 eţ-Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, 6/182.

108 el-Heşsemî, Mecma' u'z-Zevâid, 8/92.

109 İbn Ebî'd-Dunyâ, eş-Samt ve Âdâbu'l-Lisân, 3/543.

110 İbnu'l-Cevzi, el-Mevdû'ât, 3/22.

111 İbn Ebî Hâtim, 'İlelu'l-Hadîs, 3/660; el-Beyhaķî, Şu'abu'l-İmân, 9/82.

112 eţ-Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, 18/353.

113 İbn Ebî'd-Dunyâ, eş-Samt ve Âdâbu'l-Lisân, 3/543.

2.5. Ribânın veya Zinanın En Şiddetlisinin İrzlara Sövmek ve Hicvetmek Olduğuna Dair İfadeler

Bir rivâyette Hz. Peygamber (أَرَبِيَّ الرَّبَّاءِ شَتْمُ الْأَعْرَاضِ، وَأَشَدُّ الشَّتْمِ الْهَجَاءُ وَالرَّأْوِيَةُ أَحَدُ السَّائِمِينَ)¹¹⁴ “Ribânın en şiddetlisi irza sövmektir. Sövmenin en şiddetlisi hicvetmek ve sövenlerin sözlerini başkalarına taşımaktır.” demiştir. Bu sözler Hz. ‘Â’îşe yoluyla Hz. Peygamber’den nakledilen şu merfû rivâyette de daha açık ve net bir şekilde ifade edilmiştir (إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ فِدْيَةَ رَجُلٍ هَجَا رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَشْرَهَا، وَتَفَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَزَى بِأُمَّهِ)¹¹⁵, “Allah katında insanların en müfterisi bir kimseyi hicvedendir. Bütün bir kabileyi hicvedendir. Bir adamı babasından başkasına nispet edip annesine zina isnad edendir”.

Sonuç

Hız. Peygamber’e nispet edilen ribânın 70 küsur çeşidi bulunduğu, bunların en hafifinin kişinin annesiyle zina yapması kadar büyük günaha denk geldiği, ribâdan bir dirhem yemenin 30 küsur defa zina etmekle eş tutulduğu; kişinin Müslüman kardeşinin ırzına dil uzatmasının ribâdan daha ağır bir günah olduğu şeklindeki rivâyetin metin bakımından sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda yer alan rivâyetleri herhangi bir sıhhat değerlendirmesi yapmadan bir araya getirip metin tetkikine tâbi tuttuk. Yaptığımız incelemeye göre hadis kaynaklarında Ebû Hureyre, Sa’id b. Zeyd, ‘A’îşe binti Ebî Bekr, ‘Abdullâh b. Selâm, Enes b. Mâlik, İbn ‘Abbâs, Kays b. Sa’d ve diğer sahâbîlerden nakledilen ribâyî zinayla ilişkilendiren rivâyetlerde yer alan ribâ (الرِّبَا) kelimesi râvîlerin bir kısmı tarafından (الرِّبَا) şeklinde noktalanmış ve/veya okunmuş gibi görünmektedir. Bu kelime zina olarak okunduğunda bu rivâyetlerin ribâyî bir ilgisi kalmamaktadır. Bu durumda, metinlerdeki karışıklık ve nekâret büyük oradan ortadan kalkmakta ve rivâyetler daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Bu rivâyetlerde kişinin annesiyle zina etmesi anlamına gelen “أَنَّ كَمَنْ أَتَى أُمَّهُ” veya “أَنَّ كَمَنْ أَتَى أُمَّهُ” ifadesinin de nakiller sırasında ribâ kelimesiyle irtibatlı bir şekilde anlaşılıp aktarıldığı, ancak doğrusunun “رَجُلٌ هَجَا رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَشْرَهَا، وَتَفَى رَجُلًا مِنْ أَبِيهِ وَرَزَى بِأُمَّهِ” ibâresindeki koyu renkli ifadedeki gibi “وَرَزَى بِأُمَّهِ” şeklinde tef’îl babından şeddeli olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda mezkûr rivâyetlerdeki ilgili ifadeler “Bir kimsenin bir başkasının annesine zina isnad etmesi zinadan daha büyük bir vebaldir.” anlamına gelmektedir. Çünkü “رَزَى” fiili bir kimsenin kendi annesiyle zina etmesi için değil başkasının annesine zina isnad etmek için kullanılan bir fiildir.

Bu tashihler çerçevesinde incelediğimiz rivâyetlere göre Hz. Peygamber’in bir hutbesinde zinanın 70 küsur çeşit olduğunu söyledikten sonra bunlardan birinin bir kimsenin başka birinin annesine zina isnadında bulunması olduğunu; zinadan bir dirhem kazanç elde etmenin 30 küsur defa zina etmek kadar büyük günah

114 Ma’mer b. Râşid, el-Câmi’, 11/176.

115 el-Beyhakî, Şu’abu’l-İmân, 7/105.

olduğunu, insanları hicvetmenin ve insanların gizli kalması gereken kusurlarını yaymanın zinadan çok daha ağır bir vebal olduğunu ifade ettiği anlaşılmıştır. Bu çalışmanın asıl amacı metin tetkiki olduğundan dolayı ulaştığımız bu anlam nihai bir netice değildir. İlerde makaledeki tespit ve değerlendirmeler dikkate alınarak bu rivâyetlerin anlamı üzerinde daha ayrıntılı incelemeler yapılabilir.

Bu örnek, hadis kaynaklarının tahkiki sırasında muhakkikler tarafından genellikle muteber hadis kaynaklarının esas alındığını ve noktalama işaretlerinin büyük ölçüde bu kaynaklara göre yapılmış olabileceğini akla getirmektedir. Bu durum, başka rivâyetlerin de benzer tashiflere maruz kalmış olabileceğini, dolayısıyla ileride yapılacak tahkik çalışmalarında bu sorunun dikkate alınmasının zarurî olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda esas alınan nüshadaki muhtemel farklı okuyuşları da yansıtabilecek bir ilmî zapt mekanizmasına ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Keza acil bir tedbir olarak klasik kaynakların müellif nüshaları ya da mümkün olduğu kadar erken dönemlere ait yazmalarının güncel bilgisayar programları aracılığıyla kaynakların matbu sayfalarıyla ilişkilendirilerek sunulması için gerekli maddi yatırımların yapılması gerekmektedir. Böylece noktalama bakımından kritik bir dönem olan hicrî ilk üç asra ait yazma eserlerin sayısı oldukça sınırlı olsa da rivâyetlerin tetkikini yapan çağdaş araştırmacıların sadece matbu nüshalarla yetinmeyip en azından kritik bazı kelimeler için bu yazmalara daha kolay bir şekilde erişebilmelerine imkân sağlanmış olacaktır.

Kaynakça

- el-‘Abdulkânî ez-Zevzenî, ‘Abdullâh b. Muḥammed (ö.431/1040). Ḥamâsetu’z-Zürefâ’ min Eş’ârî’l-Muḥaddisîn ve’l-Ḳudemâ’, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002.
- ‘Abdumelik b. Ḥabîb, Ebû Mervân ‘Abdumelik b. Ḥabîb es-Sulemî (ö.238/853). Kitâbu’r-Ribâ (nşr. Nezîr Evhâb). Merkezu Câmi’ati’l-Mâcid, 1433/2012.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî (ö.211/827). el-Muşannef (nşr. Heyet). I-X. Kahire: Dâru’t-Te’şîl, 1435/2015.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî (ö.241/856). el-Musned (nşr. Heyet). I-XII. Cem’iyyetu’l-Meknez, 1431/2010.
- ‘Alıyyul-Ḳârî, Ebu’l-Ḥasen Nûruddîn ‘Alî el-Mollâ (ö.1014/1605). Mirḳâtu’l-Mefâtiḥ Şerḫu Mişkâti’l-Meşâbih. I-IX. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1422/2002.
- el-Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn (ö.458/1066). Şu’abu’l-İmân (nşr. ‘Abdul’aliyy ‘Abdulḥamîd). I-XIV. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1423/2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr el-‘Atekî (ö.292/905). el-Baḥru’z-Zeḥḫâr (nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh, ‘Adil b. Sa’d, Şabri ‘Abdulḫâlik eş-Şâfi’î). I-XVIII. Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 1988/2009.
- el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’îl (ö.256/870). el-Câmi’u’l-Musnedu’s-Şâḫiḫu’l-Muḫtaşar (nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır). I-IX. Beyrut: Dâru Ṭavḳi’n-Necât, 1422H.
- el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’îl (ö.256/870). et-Târiḫu’l-Kebîr (nşr. Hey’et). I-VIII. Ḥaydarâbâd: Dâiretu’l-Ma’ârifî’l-‘Osmâniyye.
- el-Cevherî, Ebû Naşr İsmâ’îl b. Ḥammâd (ö.393/1003). Tâcu’l-Luğa ve Şiḫâhu’l-‘Arabiyye (nşr. Aḥmed ‘Abdulğafûr ‘Aḫḫâr). I-VI. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1407/1987.
- Ebû Aḥmed el-Ḥâkim. Ebû Aḥmed Muḥammed b. Muḥammed el-Kerâbîsî (ö.378/989). el-Esâmî ve’l-Kunâ (nşr. Muḥammed b. ‘Alî el-Ezherî). I-V. Dâru’l-Fârûḳ, 1436/2015.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş’aş es-Sicistânî (ö.275/889). Sunenu Ebî Dâvûd (nşr. ‘Adil Muḥammed, ‘Ammâr ‘Abbâs). I-VIII. Kahire: Dâru’t-Te’şîl, 1436/2015.
- Ebû Muḥammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mes’ûd (ö.516/1122). Me’âlimu’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Ḳur’ân (nşr. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî). I-V. Dâru İḫyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1420H.
- Ebû’l-Mu’eyyid el-Ḥavârizmî, Ebû’l-Mu’eyyid Muḥammed b. Muḥammed (ö.665/1267). Câmi’u’l-Mesânîd. I-II. Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.
- Ebû Ya’lâ, Ebû Ya’lâ Aḥmed b. ‘Alî el-Mevsîlî (ö.307/920). Musnedu Ebî Ya’lâ (nşr. Heyet). I-VI. Kahire: Dâru’t-Te’şîl, 1438/2017.
- el-Ḥâkim, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh en-Nîsâbüri (ö.405/1015). el-Mustedrek âle’s-Şaḫiḫayn (nşr. Heyet). I-VIII. Dâru’t-Te’şîl, 1435/2014.
- el-Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî (ö.170/787). Kitâbu’l-Ayn (nşr. Mehdi el-Maḫzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ’î). I-VIII. Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988.
- el-Ḥaḫîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Alî (ö.463/1071). el-Câmi’ li’l-Aḫlâki’r-Râvî ve ‘Âdâbi’s-Sâmi’ (nşr. Maḫmûd et-Ṭaḫḫân). I-II. Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif.

- Hennâd b. es-Serî, Ebû's-Serî Hennâd b. es-Serî (ö.243/858). ez-Zuhd (nşr. 'Abdurrahman 'Abd el-Cebbâr el-Ferîvâî). I-II. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1406H.
- el-Heşemî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr (ö.807/1405). Ğâyetu'l-Mağşad fi Zevâidi'l-Musned (nşr. Hallâf Mağmûd 'Abdussemmî'). I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- el-Heşemî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr (ö.807/1405). el-Mağşadu'l-'Alî fi Zevâidi Ebî Ya'lâ el-Mevşilî (nşr. Seyyid Kusrevî Hasen). I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Heşemî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr (ö.807/1405). Mecma'uz-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid (nşr. Hüsameddîn el-Ķudsî). I-X. Ķahire: Mektebetu'l-Ķudsî, 1414/1994.
- el-Heşemî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heşemî, Mecma'uz-Zevâ'id (Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu, No: 350).
- İbn 'Adiy, Ebû AĶmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî (365/976). el-Kâmil fi Đu'afâ'ir-Ricâl (nşr. Mâzin MuĶammed es-Sirsâvî). I-XI. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1434/2013.
- İbn Beşkuvâl, Ebû'l-Ķâsım Ķalef b. 'Abdumelik el-Endelusî (ö.578/1182). Ğavâmiğu'l-'Esmâ'îl-Mubheme (nşr. 'İzzuddîn 'Alî es-Seyyid, MuĶammed Kemâluddîn 'İzzuddîn).I-II. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- İbn Ebî Ķâtîm, Ebû MuĶammed 'Abdurrahman b. MuĶammed er-Râzî (ö.327/938). el-'İlel (nşr. Sa'd b. 'Abdullâh el-Ķamid ve Ķâlîd b. 'Abdurrahman el-Cerîsî). I-VII. MeĶâbi'u'l-Ķamiđî. 1427/2006.
- İbn Ebî Ķâtîm, Ebû MuĶammed 'Abdurrahman b. MuĶammed er-Râzî (ö.327/938). Tefsîru'l-Ķur'ânî'l-'Azîm (nşr. Es'ad MuĶammed eĶ-Ķayyib). Mektebetu Nizâr MuşĶafâ el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö.235/850). el-Muşannef (nşr. Sa'd b. Nâsîr eŞ-Şetrî). I-XXV. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015.
- İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. MuĶammed el-Ķureşî (ö.281/894). es-Şamt ve Âdâbu'l-Lisân (nşr. Fâğîl b. Ķalef el-Ķammâde). I-VIII. Riyad: Dâru AĶlasi'l-Ķađrâ', 1433/2012.
- İbn Ķâni', Ebû'l-Huseyn 'AbdubâĶî b. Ķâni' el-Bağdâdî (ö.351/962). Mu'cemu's-ŞaĶâbe (nşr. ŞalâĶ b. Sâlim el-Mişrâti). I-III. Medine: Mektebetu'l-Ķurebâ'îl-Eşerîyye, 1418/1997.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî (ö.597/1201). el-Mevđû'ât (nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar). I-III. Eğvâ'us-Selef, 1997.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh MuĶammed b. Yezîd el-Ķazvînî (ö.273/887). es-Sunen (nşr. Heyet). I-IV. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl MuĶammed b. Mukerrem er-Ruveyfî'î (ö.711/1311). Lisân'l-'Arab. I-XV. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr MuĶammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî (ö.319/931). el-Evsafî's-Sunen ve'l-İcmâ' ve'l-İĶtilâf (nşr. Heyet). I-XV. Dâru'l-FelâĶ. 1430/2009.
- İbn Vehb, Ebû MuĶammed 'Abdullâh b. Vehb el-Ķureşî (ö.197/813). Tefsîru'l-Ķur'ân mine'l-Câmi' (nşr. Miklos Muranyi). I-III. Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, 2003.
- el-Ķudâ'î, Ebû 'Abdullâh MuĶammed b. Selâme el-Mişrî (ö.454/1062). Musnedu's-Şihâb el-Ķudâ'î (nşr. Ķamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi). I-II. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986.

- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö.153/770). el-Câmi' (nşr. Hâbibu'r-Raĥmân el-'A' Zamî). I-II. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ma'mer b. Râşid, el-Câmi' (Ankara: Ankara Üniv. Dil Tarih-Coğrafya Fak. Kütüphanesi İsmail Saib Sencer Koleksiyonu, 79 vr. No: 2164).
- el-Munâvî, Muĥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifin el-Haddâdî (ö.1031/1622). et-Teysîr bi Şerĥi'l-Câmi' i's-Şağîr (nşr.). I-II. Riyâd: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1988.
- 'Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd 'Omer b. Şebbe en-Numeyrî (ö.262/876). Târîĥu'l-Medîne (nşr. 'Alî Muĥammed Dendel, Yâsin Sa'du'd-Dîn Beyân). I-II. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- eş-Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muĥammed (ö.427/1036). el-Keşf ve'l-Beyân (nşr. Heyet). Cidde: 1436/2015.
- eş-Şayyâh, 'Alî b. 'Abdullâh. Eĥâdişu Ta'zîm'i-Ribâ 'ala'z-Zinâ. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1430H.
- es-Sindî, Ebû'l-Ĥasen Muĥammed b. 'Abdi'l-Hâdî es-Sindî (ö.1138/1726). Kifâyetu'l-Ĥâce fi Şerĥi Süneni İbn Mâce. Beyrut: Dâru'l-Cil.
- eş-Şâşî, Ebû Sa'id el-Heşem b. Kuleyb (ö.335/947). el-Musned (nşr. Maĥfûz er-Raĥmân Zeynullâh). I-II. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ĥikem, 1410H.
- eĥ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî (ö.360/971). el-Mu'cemu'l-Evsaf (nşr. Târiĥ b. 'İvağullâh b. Muĥammed, 'Abdulmuĥsin b. İbrâhîm el-Ĥuseynî). I-X. Kahire: Dâru'l-Ĥaremeyn, 1415H.
- eĥ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî (ö.360/971). el-Mu'cemu'l-Kebîr (nşr. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi). I-XXV. Beyrut: Dâru İĥyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1983.
- eĥ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî (ö.360/971). el-Mu'cemu'l-Kebîr (13,14. Cildler) (nşr. Heyet). I-II.
- eĥ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî (ö.360/971). el-Mu'cemu's-Şağîr (nşr. Muĥammed Şekûr Maĥmûd el-Ĥâc 'Emrîr). I-II. Beyrut, 'Ammân: el-Mektebu'l-İslâmî, Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- eĥ-Taberî, Ebû Ca'fer Muĥammed b. Cerîr el-Âmilî (ö.310/923). Tehzîbu'l-Âşâr (nşr. 'Ali Rıdâ b. 'Abdillâh). Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1995.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muĥammed b. 'İsâ (ö.279/893). es-Sunen (nşr. Heyet). I-V. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- el-'Uĥaylî, Ebû Ca'fer Muĥammed b. 'Amr el-Mekkî (ö.322/934). eĥ-Đu'afâu'l-Kebîr (nşr. Heyet). I-IV. Dâru't-Te'sîl, 2013.
- el-Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. 'Omer el-Eslemî (ö.207/823). el-Meğâzî (nşr. Marsden Jones). I-III. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989.
- Vekî' b. el-Cerrâĥ, Ebû Sufyân Vekî' b. el-Cerrâĥ er-Ru'âsî (ö.197/813). ez-Zuhd (nşr. 'Abdurraĥmân 'Abdulcabbâr el-Ferîvâ'î), Medine: 1404/1984.
- Yaĥyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yaĥyâ b. Ma'în (ö.233/848). Târîĥu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî (nşr. el-'Abbâs b. Muĥammed ed-Dûrî). I-II. Kahire: Dâru'l-Fârûĥ, 1434/2013.
- Yeşil, Ümmügülsüm. "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar". Hadis Tetkikleri Dergisi 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.

Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibâin Hükümüne İlişkin “Sünnet” Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmî Açısından Tahlili

An Analysis of the Concept of “Sunnah” in the Context of the Sciences of Qirā`ah and Uşûl al-Fiḥ in the Context of Being Subject to the Qirā`ahs and to Being Subject to the Script of the Muşḥaf

Yunus YALÇIN

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Kur`ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences
Department of Holy Qur'an Reading and Qira'ah Science
Tokat/Türkiye
yunus.yalcin@gop.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9140-0170

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : İnceleme Makalesi / Review Article
Geliş Tarihi / Received : 29.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 12.09.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 453-479

Atıf / Cite as

Yalçın, Yunus. Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibâin Hükümüne İlişkin “Sünnet” Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmî Açısından Tahlili. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 453-479.

Doi: 10.33460/beuifd.1461044

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Bu çalışma teklifi hükümlerden sünnetin fıkıh usûlündeki mahiyeti ve kıraat ilminde hangi anlamda kullanıldığı hakkındadır. Sünnet kavramının nerede lügavî nerede istilâhî anlamda kullanılıp kullanılmadığının bilinmesi sünnet kavramının mahiyetini anlamak açısından önemlidir. Bundan dolayı çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde sünnet kavramının fıkıh usûlündeki mahiyeti üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde kıraat ilminin iki meselesi hakkında verilen sünnet hükmünün mahiyeti izah edilmeye çalışılmıştır. Bu iki meseleden birincisi kıraatlerin sünnet olması; diğeri mushaf

hattına ittibâin sünnet olmasıdır. Kıraat kitapları ile tefsir ve fıkıh kitaplarında kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışmada kıraatlerin sünnet olmasının anlamının bu meyanda görüş beyan eden kıraat, tefsir ve fıkıh âlimlerinin ortak görüşüne göre kıraatlerin tevkîfi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu itibarla kıraatlerin sünnet olması, kıraatlerin yeteri sayıda uzmanlık alanı seçen kişiler tarafından bilinmesinin vâcip/farz olması anlamındadır. Mushaf hattına ittibâin sünnet olması hakkında ise âlimlerin üç farklı görüşte olduğu tespit edilmiştir. Bunlar resm-i mushafın tevkîfi olduğu görüşü; resm-i mushafın icthâdî olduğu görüşü ve resm-i mushafın tevkîfi olup yeterince kişinin onu bilmesinin yeterli olmasının yanında resm-i kıyâsî ile yazmanın da câiz olduğu görüşüdür. Kıraatlerin tevkîfi olmadığı görüşünde olan Bâkîllânî, İbn Haldûn ve Ezher ulemasının mütehid vasfında olmamaları ve tevkîfi kabul edilmesi görüşünde olan selef ulemanın görüşlerinin daha isabetli olması resm-i mushafa ittibâin lüzumunu ifade etmeye yeterlidir. Ayrıca kıraatlerin sıhhat şartlarından birisi olan resm-i Osmânî'ye uyma kuralının bulunması resm-i mushafın tevkîfi olduğunun kabul edilmesini gerektirir. Bunun yanında tevkîfi olmadığını söyleyenlerin çoğunluğu Kur'an'ın asıl nüshalarının ilk yazılan hat ile yazılması gerektiğini de kabul etmektedirler. Sadece sıradan halkın Kur'an okurken okuduğu gibi yazılmasının bir kolaylık olacağını ifade etmektedirler. Sonuç olarak kıraatlerin sünnet olmasının ve mushafa ittibâin sünnet olmasının anlamının vâcip olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Fıkıh Usûlü, Teklifî Hüküm, Sünnet, Mendup.

Abstract: *This study is about the nature of the sunnah, one of taklifî ahkâm, in the fiqh procedure and in what sense it is used in the science of qirâ'ah. Knowing where the concept of sunnah is used in its lexical and terminological sense is important in understanding the nature of the concept of sunnah. Therefore, the study is divided into two main parts. In the first part, the nature of the concept of sunnah in the method of fiqh is emphasized. In the second part, the nature of the sunnah ruling on two main issues of the science of qirâ'ah has been tried to be explained. The first of these two issues is that qirâ'ahs are sunnah; The other one is that it is sunnah to follow the script of the muşhaf. It has been stated in qirâ'ah books, tafsîr and fiqh books that qirâ'ahs are a sunnah that must be followed. In this study, it has been concluded that the meaning of the qirâ'ahs being sunnah is that the qirâ'ahs are tawqîfî according to the common opinion of the scholars of qirâ'ah, tafsîr and jurisprudence who have expressed their opinions in this regard. In this respect, the qirâ'ahs being sunnah means that it is obligatory/fard for the qirâ'ahs to be known by a sufficient number of people who have chosen a field of expertise. As for the sunnah of obedience to the script of the muşhaf, it has been found that scholars hold three different views. These are the view that the script of the muşhaf is tawqîfî; the view that the script of the muşhaf is ijthâdî; and the view that the script of the muşhaf is tawqîfî and that it is permissible to write it with the orthographic script of the mushaf as long as enough people know it. The fact that al-Bâqîllânî, İbn Khaldûn and the scholars of al-Azhar, who hold the view that the qirâ'ah is not tawqîfî, are not mujtahids and that the views of the salaf scholars, who hold the view that it is tawqîfî, are more accurate is sufficient to express the necessity of to be subject to the script of the muşhaf. In addition, one of the conditions for the authenticity of the qirâ'ah, the rule of*

being the script of the *muşhaf*s copied by *Hâdîrât ‘Uthmân*, requires the acceptance of the script as *tawqîfî*. In addition, the majority of those who say that it is not *tawqîfî* also accept that the original copies of the *Qur`ân* should be written with the writing that was originally written. They only state that it would be a convenience to write the *Qur`ân* as the ordinary people read it. In conclusion, it can be said that the meaning of the *sunnah* of the *qirâ`ah* and the *sunnah* of obedience to the *muşhaf* is *wâjib*.

Keywords: Science of *Qirâ`ah*, Science of *Fiqh*, Science of *Uşûl al-Fiqh*, *Taklîfî Ahkâm*, *Sunnah*, *Mandûb*.

Extended Summary

The *taklîfî ahkâm*, which are one of the parts of the *Shari`ah* provisions, are defined as “the address of the *shâri`* or the work of this address”. It is said that *shâri`*'s address comes from the perspective of either necessity or freedom in the things commanded. Procedure scholars have divided the things that the *Shari`ah* requires to be done by necessity into two parts: those that are strictly requested and those that are not strictly requested. While they called the things that are definitely demanded to be done *farđ* or *wâjib*, they used the term *sunnah* in the meaning of *mandûb* or *mustahab* (suggestive) for those that are not definitely demanded. This classification was also influenced by the fact that the usulists say that the command means obligation/*vujûb*, *nadb* or permission/*ibâha*. It can be said that the concept of *sunnah*, one of the *taklîfî ahkâm*, was established in the *fiqh* procedure after the concept of *mandûb*. As a matter of fact, people other than *Hanafis* use the concept of *mandûb* in their *taklîfî ahkâm*. This study is about the nature of the *sunnah*, one of the *taklîfî ahkâm*, in the *fiqh* procedure and in what sense it is used in the science of *qirâ`ah*. Knowing whether many terminological concepts, such as the concept of *sunnah*, are used in a lexical or religious sense is important in order to fully understand the nature of the concepts in the terminology of sciences. Therefore, the study is divided into two main parts. In the first part, the nature of the concept of *sunnah* in the jurisprudence and its position among the *taklîfî ahkâm* are revealed. In the second part, the nature of the *sunnah* ruling on two main issues of the science of *qirâ`ah* has been tried to be explained. The first of these two issues is that *qirâ`ahs* are *sunnah al-muttaba`a*; The other one is that following the script of the *muşhaf* is *sunnah al-muttaba`a*. Although it has been determined that the concept of *sunnah* is used in the literal meaning of custom in the *qirâ`ah* books, it has also been determined that it is used in the religious sense by commentators, jurists, etc. who produce works based on the *Qur`ân* and *qirâ`ah*. In the discourses of many scholars, it has been said that *qirâ`ahs* are *sunnah al-muttaba`a* in a sense related to the literal meaning. In this study, it has been concluded that the meaning of the *qirâ`ahs* being *sunnah* is that the *qirâ`ahs* are *tawqîfî*, according to the common opinion of the scholars. Because the *qirâ`ahs* are the parts that make up the *Qur`ân*, they must be *tawqîfî* in order to have the quality of the *Qur`ân*. In this respect, the fact that *qirâ`ahs* are *sunnah* means that it is *wâjib*/obligatory to know them. The understanding of this reveals that the fact that learning and teaching *qirâ`ahs* is *sunnah* is a *Shari`ah* designation and not a literal. It has been determined that scholars have three different opinions about whether

it is *sunnah* to be subject to the script of the *muşhaf*. These are: the view that the script of the *muşhaf* is *tawqifi*; It is the opinion that the script of the *muşhaf* is *ijtihādī* and that it is permissible to write according to the script of the *muşhaf*, as well as the fact that the script of the *muşhaf* is *tawqifi* and it is sufficient for enough people to know it. Those who say that the script of the *muşhaf* is *tawqifi* have considered it prohibited/*harām* to write in a way that contradicts it. It has also been said that there is *ijmā'* on this issue, and the opinion of the predecessor has always been that adherence to the script of the *muşhaf* is *tawqifi*. Those who say that the script of the *muşhaf* is not *tawqifi* are in the minority, including *Bāqillānī*, *Ibn Khaldūn* and some modern scholars. Among those who hold the third view are *al-Zarkashī* and 'izz b. 'Abdussalām. The fact that *al-Bāqillānī*, *Ibn Khaldūn* and the scholars of *al-Azhar*, who hold the view that the *qirā'ah* is not *tawkiḥī*, are not *mujtahids* and that the views of the *salaf* scholars, who hold the view that it is *tawkiḥī*, are more accurate is sufficient to express the necessity of to be subject to the script of the *muşhaf*. In addition, one of the conditions for the authenticity of the *qirā'ah*, the rule of being the script of the *muşhafs* copied by *Ḥaḍrat 'Uthmān*, requires the acceptance of the script as *tawqifi*. In addition, the majority of those who say that it is not *tawqifi* also accept that the original copies of the *Qur'ān* should be written with the writing that was originally written. They only state that it would be a convenience to write the *Qur'ān* as the ordinary people read it. In conclusion, it can be said that the meaning of the *sunnah* of the *qirā'ah* and the *sunnah* of obedience to the *muşhaf* is *wājib*.

Giriş

Lügatte “düz yol”,¹ “iyi olsun kötü olsun izlenen yol”,² “gelenek”,³ “yöntem”, “örnek alınan uygulama” ve “örf” anlamlarına gelen “sünnet” kavramı, kelim, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü, ilimlerinde kullanılan bir kavramdır. Kelam ilminde sünnet kavramı, “Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabının (r.a) itikad ve amelde takip ettikleri yol” olarak tarif edilmiştir. Hadis ilminde ulemânın çoğu, sünneti kavli, fiilî ve takrîri olarak üçe ayırmış, sünnet kavramının hadis ile mürâdif olduğunu söylemiştir. Fıkıh usûlüne göre sünnet kavramı şer’î delillerin ikincisini teşkil ettiği gibi şer’î-teklîfi hükümler/ef’âl-i mükellefin arasında da bulunmaktadır. Bu iki kavram birbirinden mahiyet olarak farklıdır. Birisi hükmün delili iken diğeri hükmün kendisini oluşturur. Şer’î deliller arasında ikinci sırada zikredilen sünnet “Resûlullah’ın söz, fiil veya takrirleri” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ Çalışmanın konusu içerisinde yer alan teklîfi hükümler içerisinde zikredilen sünnet kavramının mâhiyeti çalışmanın birinci bölümünde detaylıca açıklanacaktır.

Teklîfi hükümlerden sünnet kavramı, fûrû’ fıkıhta ve fıkıh ile ilişkisi bulunan ilim dallarından biri olan kıraat ilminde de kullanılmaktadır. Kıraat eserlerinde sünnet kavramının kullanıldığı meseleler incelendiğinde iki mesele dikkat çekmektedir. Bunlar, “kıraatin uyulması gereken bir sünnet olması” ve “mushaf hattına uymanın sünnet olması” meseleleridir. Bu iki meseledeki “sünnet” kavramının mahiyetinin ne olduğunun ortaya konması, kıraat ilminin öğrenilip öğretilmesi ve mushaf hattına uymanın gerekliliği hakkında mükelleflerin sorumluluğunu bilmesi açısından önemlidir. Çünkü içerisinde sünnet kavramı zikredilen bu iki meselenin hükmünün teklîfi hükümler bakımından farz veya vâcip olabileceğine dair bazı karineler bulunmaktadır.

Sünnet hükmü verilen bu iki meselede sünnet kavramının gereklilik veya serbestlik yönlerinden hangi anlama geldiği hakkında birden çok görüş olmasından dolayı mahiyetinin tam anlaşılabilmesi, araştırmaya ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur. Sünnet kavramı ile ilgili yakın dönemde yapılmış birkaç çalışma olmasına rağmen⁵ kıraat ilminde sünnet kavramını analiz eden müstakil bir çalışma

1 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehtizübül-Lüga*, thk. Muhammed Avd Mir’ab (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsîl’-Arabî, 2001), 12/214.

2 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü’l-fikh el-müsemmâ bi’l-fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’l-İslâmiyye, 1994), 3/235-236; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu Usûlü’l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü’s-Sahâfeti’l-Osmâniyye, 1890), 2/302; Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl el-muhtasar*, thk. Muhammed Zekî Abdülberr (Katar: Matâbi’ud-Dühati’l-Hadise, 1984), 27.

3 Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, thk. Heyet (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 122.

4 Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

5 Detaylı bilgi için bk. Sinan Erdim, “Sünnete Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımlar Üzerine Bazı Tenkitler (Hanefî Mezhebi Fıkıh Eserleri Özelinde)”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2024), 375-405. Sinan Erdim’e ait olan bu çalışma, hadis ilmi temelli olup Hanefî usulcülerin sünnet kavramını hadislerden istinbat ederek verdikleri fer’î hükümler çerçevesinde sünnet kavramının terimleşme sürecini anlatan bir çalışma olup bir mezhep ile sınırlandırılmış bir çalışmadır. Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulü’nde Sünnet Anlaşış*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1-126. Bu çalışma da Hanefîlerle sınırlıdır. Recep Özdemir, “İmâm Mâlik’in Fıkıhında “Sünnet” Kavramı”. *EKEV Akademi Dergisi* 68 (27 Aralık 2016), 333-350. Bu çalışma Mâlikî mezhebi ile sınırlandırılmıştır.

yoktur. Bu çalışma ise mezheplerin tamamını dikkate alarak kıraat ilmindeki sünnet kavramının mahiyetini tespitiye yönelik olduğu için kıraat ve fıkıh usûlü ilmi arasında disiplinlerarası bir çalışmadır.

Çalışmanın konusu olan kıraatin uyulması gereken bir sünnet olması ve mushaf hattına uymanın sünnet olması meselelerinde sünnet kavramının fıkıh usûlündeki teklîfi hükümlerden neye tekabül ettiğini tespit edebilmek için önce fıkıh usûlündeki mahiyetini bilmek, ikinci olarak kıraat âlimlerinin ve fukahânın bu kavramı nasıl kullandıklarını tespit etmek gerekir. Bunun neticesinde sünnet kavramının kıraat ilmindeki mahiyeti ortaya konulmuş olacaktır. Buna istinaden çalışmanın birinci bölümünde sünnet kavramının fıkıh usûlündeki mahiyeti analiz edilecektir. İkinci bölümde ise kıraat âlimlerinin, fukahânın ve bu mesele hakkında görüş beyan eden tefsir âlimlerinin görüşleri üzerinden sünnet kavramının kıraat ilminde nasıl kullanıldığı tespit edilecektir. Bu veriler çerçevesinde “kıraatin sünnet olması” ve “mushaf hattına ittibâın sünnet olması” meselelerindeki sünnet kavramının mahiyeti hakkında bir sonuca ulaşılabacaktır.

1. Fıkıh Usûlünde Teklîfi Hükümlerden “Sünnet” Kavramı

Fıkıh usûlcüleri arasında farklı sıralamalar olsa da sünnet kavramının teklîfi hükümler içerisinde ikinci sırada olduğu söylenebilir. Bu bölümde sünnet kavramının teklîfi hükümler arasındaki konumu ve mahiyeti analiz edilecektir.

1.1. “Sünnet” Kavramının Teklîfi Hükümler İçerisindeki Konumu

Şer’î hükümler, mütekellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde “kulların fiillerine yönelik şâri’in hitâbı” şeklinde tarif edilirken; Hanefî metoduna göre yazılmış usul eserlerinde “şâri’in hitabının eseri” olarak tanımlanmaktadır.⁶ Bu tariflerden mütekellimîne göre icâp, nedb ve ibâha hükmü, şer’î-tekliî hüküm iken; Hanefîlere göre bu hitabın sonucu olan vâcip, mendup/sünnet veya mubah teklîfi bir hükümdür.

Şâri’in hitabının ya gereklilik/iktizâ ya da serbestlik/tahyîr yönünden tezahür edeceğini söyleyen usulcüler, sünnet yerine genelde mendup kavramını kullanmakta ve mendubu “iktizâen Şâri’in hitâbı” kısmında görmektedirler.⁷ İktizâen yapılması istenenler/me’mûrun-bih olanlar “yapılması kesin olarak istenen” ve “yapılması kesin olarak istenmeyen” şeklinde iki kısma ayrılmış olup bu taksime göre, vâcip ve mendup kısımlarına ayrıldığı tespit edilmiştir. Bu durumda sünnet veya mendup, “iktizâen Şâri’in hitabı” kısmında olmakla birlikte “yapılması kesin olarak istenmeyen” kısmına dâhildir.⁸

6 Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, ts.), 18/65; Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550-551.

7 Ebû Muhammed Muvañfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîî el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/97-105.

8 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/89-93; Ebû Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâcî'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 16-17.

Şâfiler, sünnet ile mendup, nâfile ve müstehap kavramlarını mürâdif görürler.⁹ Mâlikîlerden Bakillânî (ö. 403/1013), mendup ve müstehap kavramlarını mürâdif saymakta olup¹⁰ İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) de teklîfi hükümler arasında sadece mendubu zikretmesi¹¹ Mâlikîlerin müstehabı mürâdif saydığını göstermektedir. Hanbelîler ise mendubu “farzdan aşağı mertebede olup yapılması gerekli olan ve yapıldığında sevap alınan, terk edildiğinde günah olmayan fiil”; sünneti ise “vâcib olmayan ve istihbâb yolu ile taklit edilmesi için konulan fiil” şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tariflere göre mendup ve sünnet mürâdif demektir.¹²

Hanefîler ise sünnet kavramını farklı değerlendirmişlerdir. Bazıları mendup kavramını sünnetten ayrı zikretmekte ve sünneti mendubun bir üst mertebesi olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹³ Bu durumda da mendup kavramı, nâfile ve tatavvu' ile mürâdif sayılmıştır.¹⁴ Hanefîlerden bazı usulcüler, mendubu sünnet ile eşit anlamda kullanmıştır.¹⁵ Bazı usulcülere göre sünnet ve nâfile gibi kavramlar teklîfi hükümler başlığı altında değil de azîmetin kısımları içerisinde sayılmıştır.¹⁶ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ise azîmet ile ef'âl-i mükellefini ayrı kategoride saymış; sünneti teklîfi hükümler ve azîmet içerisinde bir üst mertebeye, mendup ve nâfileyi mürâdif olarak bir alt mertebede zikretmiştir.¹⁷ Semerkandî (ö. 539/1144) ise sünnet, nâfile ve tatavvu' şeklinde üçlü taksimde bulunmuş ve bu üçünü bir birinden ayrı kavramlar olarak zikretmiştir.¹⁸

Zâhirî usulcüsü İbn Hazm (ö. 456/1064), sünneti mendup olarak isimlendirilmekle beraber mendubu da mubah kavramının içerisinde değerlendirmektedir. Bunun sebebi ise ona göre emir ya vüçûp ya da ibâha ifade eder. Emir nedb ifâde etmediğine göre sünnet mubah içerisinde sayılmalıdır.¹⁹

Görüldüğü üzere sünnet kavramı, usulcülerin farklı yönlerden taksimine göre farklı konumdadır. Dört mezhep usulcülerine göre emir, vüçûp, nedb ve ibâha ifâde eder. Zâhirîlere göre ise emir, sadece vüçûp veya ibâha ifade eder.

9 Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 23.

10 Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitabü't-Takrîb ve'l-irşâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/271.

11 Ebü Ömer Osman İbnü'l-Hâcib vd., *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûli* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2/132.

12 Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* (b.y.:y.y., 1990), 1/163-166.

13 Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/252-253; Salîm Ögüt, “Ef'âl-i Mükellefin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

14 Ebü Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 77; Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/110-115; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/300-301.

15 Debûsî, *Takvîmü'l-edille* 77; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/110-115.

16 Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/300-301.

17 Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/253.

18 Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 28.

19 Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedide, 1983), 8/13.

Sünnet kavramının şer'î-teklîfî hükümler içerisinde konumu zikredildikten sonra bu kavrama mürâdîf görülen veya umum-husus alakası bulunduğu düşü- nülen mendup kavramı ile arasında fark olup olmadığını detaylandırarak tespit etmek gerekir.

1.2. "Sünnet" ve "Mendup" Kavramlarının Mahiyeti

Her kelimenin lügavî anlamları olduğu gibi dîni literatürde birçok kelimenin de istilâhî veya şer'î anlamı vardır. Kelimelerin lügavî anlamları ile istilâhî veya şer'î anlamları bazen aynı bazen de birbiri ile ilişkili olabilir.²⁰ Sünnet kelimesi lügatte "gidilen yol ve cadde"²¹ ve "iyi veya kötü olan sîret" demektir. Sünnet kavramının bu iki lügavî anlamı ile şer'î anlamının ilişkisi vardır.²² Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Semerkandî'ye göre şer'î istilahta sünnet, "dinde gidilen yol" demektir.²³ Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), buna "farzlık ve vâciplik olmadan" kaydını eklemiştir.²⁴ Bu tarife göre Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin (r.a) veya dinde alem olan birilerinin uygulamaları da sünnet olabilir.²⁵ Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), sünneti, "taklit edilmesi için konulan fiil" olarak tarif ederek hulefâ-i râşidînin (r.a) uygulamaları ve sözlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v) taklidi olması açısından sün- net saydığı gibi hulefâ-i râşidîn (r.a) dışındakilerin sözlerini ve uygulamalarını ise sünnet saymaz.²⁶ Debûsî'ye göre ise sahâbeden (r.a) sonraki kişilerin dinde bir yol olarak ittibâ edilecek bir yönü yoktur. Onlara sadece haklarında hüccet varsa tâbi olunabilir. Şâfiîler ise sünneti sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v) munsarif kıldıkları için sahâbenin sünnetini sadece hüccet varsa kabul ederler.²⁷

Cessâs'a (ö. 370/981) göre istilahta sünnet, "Hz. Peygamber'in (s.a.v), kendisi- ne devamlı uyulması için söylediği veya yaptığı" şeydir. Buna göre sünnet kavlı ve fiilî sünnet şeklinde iki kısım olup bu sünnetler de "farz, vâcib ve mendup" olarak üç kısma ayrılır. Bu yapılan tarife göre teklîfî hükümlerden mübâh, sünnet kavra- mına girmez. O'na göre sünnet kavramı çatı kavram olup Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiillerinden gereklilik yönü bulunanları kapsar.²⁸ Buna istinâden Hz. Peygamber'in (s.a.v) "vâcib, mendup ve mubah" olan fiilleri, bizim için ya vâcib ya mendup ya da mubahtır.²⁹ Cessâs gibi mütekaddim usulcülerin söylediklerine bakıldığında sünnet kavramının başta gereklilik anlamı bulunan teklîfî hükümlerin tamamını

20 Yunus Yalçın, "Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anlamlara Yansıması", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Der- gisi* 6/2 (Aralık 2022), 537.

21 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/235-236; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/302; Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 27.

22 Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 27.

23 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/113; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/302; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 28.

24 Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/302.

25 Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/302; Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 28.

26 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*, 3/996-997.

27 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78-79.

28 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/235-236.

29 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/215.

içine alan bir kavram iken sonradan farz ve vâcip kavramından sonra ikinci sıraya mendup yerine geçen bir kavram olduğu söylenebilir. Nitekim Abdulazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin şeriatın asılları olarak kabul ettiği azimetin kısımlarını “farz, vâcip, sünnet ve nâfile” şeklindeki dörtlü taksime tabi tutmuş, sünneti “meşhur sünnet”; mendup, nâfile, müstahap ve tatavvu' u birbiri ile mürâdif sayarak “meşhur olmayan sünnet” şeklinde taksim etmiştir.³⁰ Bu tarife göre aslında sünnet ile mendup arasındaki ilişkinin farz ile vâcip arasındaki ilişkiye benzediği söylenebilir. Çünkü bazı usulcüler, mendup ve sünnet kavramlarını eşit görmüşler; bazıları ise mendubu sünnetin alt kısmı olarak tarif etmişlerdir.

Semerkandî ise mendup kavramını hiç kullanmayarak farz ve vâcipten sonra sünnet, nâfile ve tatavvu' şeklinde üç ayrı taksim yapmıştır. Sünnetin ve nâfilenin tarifi diğer Hanefî usulcülerle aynı olmakla beraber tatavvu' u, “kişinin isteğine bağlı olarak yaptığı her iyi iş” olarak tarif etmiştir. Semerkandî'ye göre bu üç kavramın hiçbirisi müterâdif değildir.³¹ Peki tam olarak mendup nedir?

Nedb, lügatte “önemli bir işe çağırma” anlamındadır.³² Mendup, nedb mas-tarından gelen bir kelime olup ıstılahta “mutlak olarak terk edildiğinde zem etmeden şer'an yapılması talep edilen fiil” şeklinde tarif edilmektedir. Emrin kısımlarından biri olan nedb, vâcipten sonra gelir. Vücûp ifâde etmeyip sünnet olduğu bildirilen bütün fiiller mendup kapsamındadır.³³ Vâcip ile mendubun ortak yönü şâri' tarafından hakîki anlamda istenmesi/me'mûrun-bih olmasıdır. Çünkü emir, ibâha ifade etmediği müddetçe iktizâ ve talep manası içerir. Bu anlam ise vâcip ve mendupta vardır.³⁴ Buna en güzel delil, “Allah adâleti, ihsânı/iyiliği ve akrabayı gözetmeyi emr eder.”³⁵ âyetidir. Burada farz olan adalet ile mendup olan ihsan ve îtâ filleri Allah'ın emri olarak nitelenmektedir. Vâcipten sonraki bütün emredilen şeyler mendup olarak anlaşılınca ortak yönleri “bağlayıcı olmayan bir şekilde yapılması istenen şey” anlamında “müstehap, tatavvu', sünnet, ihsân ve murağğabün-fih” kavramları mendup ile müterâdif sayılmışlardır.

Ayrıca sünnet, mükellefleri itibara alarak menduptan farklı olarak iki kısma ayrılır. Bu iki kısım, “sünnet-i 'ayn” ve “sünnet-i kifâye”dir. Bunlara örnek olarak terâvih'in sünnet-i ayn olması, cemaatle her mahallede kılınmasının ise sünnet-i kifâye olması gösterilebilir.³⁶ Sünnetin bu şekilde ikiye ayrılması, farzın ayn ve kifâye şeklinde ikiye ayrılmasına benzemektedir.

30 Alâüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/300.

31 Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 28.

32 Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 26.

33 Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Câmi' li-mesâilî usûli'l-fikh ve tatbikâtihâ ale'l-mezhebi'r-râcih* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 37.

34 Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 60.

35 en-Nahl 16/90.

36 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 1/538.

Mendubun, teklifi hükümlerden olduğuna delil olarak teklifi hükümlerde meşakkat ve sevabın bulunması gösterilebilir. Vâcipte olan bu vasıflar mendupta da bulunur. Mendubun vâcipten farkı, menduba başlama ve başlamama arasında serbest olduğu gibi başladıktan sonra bitirme ve kesme arasında da serbest olunmasıdır.³⁷

Bu zikredilen bilgiler çerçevesinde mendup ve sünnet kavramlarının mürâdif olduğu söylenebilir de sünnet kavramının, teklifi hükümleri en detaylı bir şekilde literatüre kazandıran Hanefilerin mendubu sünnet içerisinde; hatta alt mertebeye olarak konumlandırmasından hareketle sünnetin, mendup kavramını da kapsamasının daha doğru olacağı söylenebilir. Bu sebeple buradan itibaren mendup kavramı yerine sünnet kavramını kullanmak daha uygun olacaktır.

Sünnet ile mendup kavramların ana hatları ile fıkıh usûlü açısından birbirinden ayrıldıkları noktalara işaret ettikten sonra kıraat ilminin iki meselesinde bulunan sünnet kavramlarının aslında teklifi hükümlerden hangi hükme tekâbül ettiğini tespit geçilebilir.

2. “Sünnet” Kavramının Kıraat İlmî Bağlamında Tahlili

Bu bölümde kıraatin uyulması gereken bir sünnet olma hükmü ile mushaf hattına uymanın sünnet olma hükmü ele alınacaktır. Bu konular, fıkıh usûlü ve kıraat âlimleri ile bu hususta görüş beyan eden tefsir ve fıkıh âlimlerinin izahları çerçevesinde değerlendirilecektir.

2.1. “Kıraatin Sünnet Oluşu” Meselesinin Tahlili

Kıraat kelimesi, iki anlamda kullanılmaktadır. Biri lügavî anlamda “okumak”; diğeri ise ıstılâhî anlamda “kıraat ilmi” demektir.³⁸ Sünnet kelimesi ise lügatte daha önce zikredildiği üzere “gidilen yol” demektir. Bu manada sünnet “âdet” anlamına gelir. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), “kıraat öğretiminde vakf ve ibtidâ vecihleri öğretilirken her bir vechi okurken hocalarının parmakları ile işaret ettiğini ve bunun hocalarının hocalarından aldığı bir sünnet olduğunu” söylemiştir. Bu söz, sünnet kelimesinin âdet anlamında kullanıldığını göstermektedir.³⁹ Çünkü şer'î anlamda sünnet olabilmesi için daha önce de zikredildiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin (r.a) sözleri ve uygulamaları olması gerekir.

İbn Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-seb'a*'da Ömer b. Hattâb (r.a) (ö. 23/644), Zeyd b. Sâbit (r.a) (ö. 45/665 [?]), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Muhammed b. Münkerdir (ö. 131/748), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) ve Âmir eş-Şa'bî'den (ö. 104/722) yaptığı rivayetlerin ortak manası olarak “Kıraat, sonrakilerin öncekilerden aldığı

37 Nemle, *el-Câmi'*, 38-40.

38 Ahmed Mahmud Abdüssemi' el-Hafeyân, *el-Vâfi fi keyfiyeti tertili'l-Kur'ân'il-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 91.

39 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/224-225; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/261.

sünnetlerden bir sünnettir. Onu bulduğunuz, öğrendiğiniz, okutturduğunuz gibi-evvelkilerin okuduğu gibi okuyun.” rivâyetlerini aktarır. Bunların anlamını ise şu şekilde izah eder: “İnsanların Medîne, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam’da üzerinde olduğu kıraat, tâbîinden aldıkları ve her bir şehirde aldıklarını koruyup avam ve havassın kendisi üzerinde icmâ edip kendisine temessük ettikleri kıraatlerdir.”⁴⁰

İbn Mücâhid’in bu sözünden kıraatin, sünnet olması bir âdet anlamına gelmekle beraber bunun vücûp anlamına gelmesi de muhtemeldir. Nitekim muhad-dis ve Şâfiî fakihî olan Beyhakî (ö. 458/1066),⁴¹ *Şuabü’l-İmân*’da Zeyd b. Sâbit’in “Kıraat sünnettir.” dediğini naklettikten sonra bunu isnâd zincirinde bulunan Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî’nin (ö. 219/834) “Kendi görüşün ile kıraata uymakta insanlara muhâlefet etmemendir.” şeklinde şerh ettiğini söyler. Ayrıca bu hadisin şerhinde Ebû Saîd en-Nisâbûrî’nin (ö. 403/1013) “Kurrânın kıraat hususunda mushaf hattına muhâlif olduğu zaman Arap dilinin görüşlerine itibar etmediğini görüyoruz. Kurrâya göre mushafların harfleri, hiç kimsenin hududunu aşmasının câiz olamayacağı sünnetler gibidir.” dediğini söyler.⁴² Bu ifade, mushaf hattına ittibâın kıraatlerin sıhhat şartları arasında senede ittisalden sonra ikinci şart olduğunu gösterdiği gibi kıraatlerin sadece Arap dili kurallarına uymasının sıhhat şartı olarak yeterli olamayacağını da gösterir.

İbn Mücâhid’den sonra yazılan birçok kıraat kitabında kıraatin uyulması gereken bir sünnet/sünnet-i mütteba’ olduğu ifadesi yer almaktadır. Bu kitaplarda yapılan vurgulardan ilki Kur’an’da sırf naklin yeterli olmayıp, onun senedinin ispatı ve tevatürünün gerekli olduğudur.⁴³ Yani kişilerin içtihadına veya kıyasa dayalı olmaması ve mütevâtir senede dayanması gerekir.⁴⁴ Kıraatlerde de senedin muttasıl olması esas olduğundan kıraatlerin de sünnet-i müttebe’a olması tabiidir. Nitekim kıraatin sünnet-i müttebe’a olmasını *Umdetü’l-hullân* sahibi Muhammed Emin Efendi (ö. 1275/1858) şu şekilde açıklar: “Mutlak rey ile kitaplardaki meselelerden istinbat ederek kıraat ilmi öğrenmek câiz değildir. Çünkü Kur’an’ın rûkûnlerinden biri de senedin Hz. Peygamber’e (s.a.v) kadar muttasıl olmasıdır. Munkatı’ olanların alınması ve ona ittibâ merdûd ve memnu’dur. Bundan dolayı kıraatte, telfikin haram veya mekruh veya muayyeb olduğunu söylemişlerdir.”⁴⁵

Kıraatler, senede ittisâl şartı ile sünnet-i müttebe’a olduğu için baştan beri nakil yönünden sahih olan kıraate ittibâ edilmesi gerekir. Buna örnek olarak Ahmed b. Muhammed el-Bennâ’nın (ö. 1117/1705) şu ifadeleri verilebilir. “Besmele sûre

40 Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât* (Mısır: Dâru’l-Meârif, ts.), 49-52.

41 M. Yaşar Kandemir, “Beyhakî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

42 Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd (Riyad: Mektebetü’l-Rüşd, 2003), 4/220 h. no: 2425.

43 Ali b. Muhammed b. Salim es-Safâkûsî, *Gaysü’n-nef’ fi’l-kırâati’s-seb’a* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 16.

44 Seyyid Rızık et-Tavîl, *Medhal fi’l-ülûmi’l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü’l-Faysaliyye, 1985), 29.

45 Muhammed Emin Efendi, *Zührü’l-erîb fi izâhi’l-cem’ bi’t-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 278726), 25a-b, 85a-b; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fi izâhi Zübdetü’l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.), 214, 238; Abdülfettah b. es-Seyyid el-Mersafî, *Hidayetü’l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi’l-Bârî* (Medîne-i Münevvere: Mektebetü Tayyibe, ts.), 1/299.

evvelleri için geldiğinden sûre araları buna mahal olamaz. Çünkü besmele bir kıraat meselesi olup kıraatler de sünnet-i müttebe'adır."⁴⁶

Kıraatin sünnet-i müttebe'a olması farklı bir ifade ile "kıraatlerin telakki, müşâfehe ve tevkîfe mebni olması" şeklinde izah edilmektedir. Bundan dolayı kıraatlerin ispatında Arap dili açısından re'y ve kıyasa imkân yoktur. Ancak bu, kıraatlerin Arap dili ile irtibatsız olduğu anlamına gelmemektedir.⁴⁷ Çünkü kıraatlerin sahih olmasının şartlarından birisi kıraat vechinin fasih veya efsah olan Arap lehçelerinden birine uymasıdır. Bu meseleye şu örnekler verilebilir:

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), Bakara, 2/2'de "لَا رَيْبَ" kelimesinde kurrânın nasb vechinde ittifak ettikleri için "لَا رَيْبَ" şeklinde Arapçada telaffuz câiz olsa bile okunmasının câiz olamayacağını söyler. Aynı şekilde Bakara, 2/197'de "وَلَا جِدَالَ" şeklinde merfû ve münevven okunması Arap dilinde câiz olsa da Kur'an'da câiz olamayacağını, hiçbir kurrânın böyle okumadığını, çünkü kıraatin sünnet-i müttebe'a olduğunu söylemektedir. Başka bir yerde daha önce söylediğini âdetâ izah sadedinde "Kurrânın ittifak ettiği vecihlerde kıraat aşılamayacak bir sünnettir. İhtilaf ettiklerinde ise herkesin kıraati kendi okuduğu olup onu tekzip ve onun hakkında mûmârât/inkâr tartışması yapmak câiz değildir." demiştir.⁴⁸ Bu hususta Arap dili âlimleri de salt Arap diline kıyas ile kıraatleri temellendirmenin mümkün olmadığını ifade eder.

Arap dili uzmanı olan İbn Hâleveyh (ö. 370/980), *İrâbü'l-kırââtî's-seb*"de "halega's-semâvât/حَلَقَ السَّمَوَاتِ" âyetini (İbrâhim 14/19) Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (ö. 189/805) ism-i fâil kalıbında izâfetle okuduğunu naklettikten sonra burada "hâligun es-semâvâti/حَالِقِ السَّمَوَاتِ" şeklinde okunmasını aslına uygun olarak câiz olduğunu söylemiştir. Ancak bu şekilde okunamayacağını, kıraatin kıyas değil sünnet olduğunu ifade etmiştir. Bu ifâdede kıyastan maksadın Arap dili kuralına uymak olduğu; sünnetten maksadın ise İbn Mücâhid'in zikrettiği anlamda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim başka bir yerde "...merfû okunsa doğru olabilir. Ancak kıraat, uyulması gereken bir sünnet olup kıraatte Arapçanın kendisi üzerine hamledildiği şey hamledilmez. Çünkü kıraat, sonrakilere öncekilerden aldığı bir sünnettir. Nahiv ilminde câiz olan her şekilde okunmayıp sadece imamların okuyuşuna ittibâ edilir. Arap diline kıyas edenler bid'at sahibi olup ayıplanır."⁴⁹

46 Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırââtî'l-erbaa aşer*, thk. Enes Mihre (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 48, 162.

47 Muhammed Salim Muhaysin, *el-Hâdî Şerhu Tayyibetî'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1997), 2/20, 69, 141, 161, 3/43.

48 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Meânî'l-kırâât* (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-Melik Âli Suûd, 1991), 1/122, 197, 249, 271; 2/176.

49 Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *İrâbü'l-kırââtî's-seb' ve ilelühâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 196, 265, 293, 301, 313, 330, 357.

Bu minvalde Arap dili uzmanı olan Fârisî (ö. 377/987)⁵⁰ ve İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Hâleveyh'in sergilediği tutumu sergilemiştir. İbn Cinnî, "Mütekaddim bir kârî bu şekilde okumuş olsa bazı okuyuş şekillerine hamledilebilirdi. Şu anda ise hiçbir kimsenin irticalen Arapçaya uyuyor diye bir okuyuş sergilemesinin mazereti yoktur. Çünkü kıraat sünnet-i müttebe'adır." sözü ile görüşünü beyan etmektedir.⁵¹ Mütekaddim kurrâdan hem Arap dili uzmanı hem de ihtiyar/kıraat sahibi olan Ebû Amr (ö. 154/771), "Bu okuyuşu sika kişilerden duymasaydım onu okumazdım. Ancak kıraat sünnettir." ve "Daha önce okunduğu gibi okuma olmasa idi şu şu harfi şöyle okurdum." demiştir. Yine Arap dili uzmanı ve kıraat sahibi Kisâî, "Eğer Arap dili kuralına göre okusa idim, "كَيْتُ" kelimesini (Nûr, 24/11) kâf'ın refî ile okurdum. Çünkü burada azamet anlamı kastedilmektedir. Ancak ben esere/habere/sünnete uyararak okudum." demiştir.⁵² Fârisî'nin bu ifadesinden anlaşılan kıraatin sünnet olması, kıraatlerin onun nakledildiği gibi muhafaza edilmesi gerektiridir.

Dânî (ö. 444/1053), *Câmiu'l-beyân*'da Ebû Amr'ın "يَأْمُرُكُمْ" de (Bakara 2/93) mazmûm râ ve "بَارِكُمْ" de (Bakara 2/54) meksur hemzenin cezmlî okunması vb. örneklerine binâen "Kıraat imamları, Kur'an harflerinden hiçbir şeyde lügat yönünden en yaygın ve Arap dilinde en çok kıyasa uygun olmasına itibar etmez. Tam tersine eser olarak en sabit ve nakil olarak en sahih olana itibar eder. Rivâyet sâbit olduğunda Arap dilindeki kıyas ve lügat yönünden yaygınlık onu reddedemez. Çünkü kıraat, kabulü lâzım olan ve ona dönülmesi gereken sünnet-i müttebe'adır." sözü ile görüşünü ortaya koymuştur. İmam Muhammed (ö. 189/805), Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) "Sâd 23/83'te 'وَيُؤَيِّدُ' de yâ harfini mevkuf/meczûm okunurken Kâfirûn, 6/901'da 'وَيُؤَيِّدُ' de mansûb okunmuştur deyince; Mâlik b. Enes, "Ey Kûfeliler, ilimden sadece size nasıl ve niçin kaldı. Kıraat, ricâl/kıraat âlimlerinin ağzından alınan bir sünnet-i müttebe'adır. Sen ittibâ eden ol bidatçı olma."⁵³ sözünü naklederek görüşünü beyan etmiştir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), ittibâî sünnet olan kıraatlerin mushaflarda cem' edilen kıraatler olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁵⁴ Ayrıca Mâlik b. Enes'in "Nâfi' kıraatı sünnettir." sözünden de sahih sayılan kıraatlerin mushaflarda cemedilen kıraatler olduğu anlaşılır.⁵⁵

Hanefî usulcülerinden Cessâs, kıraatlerin tevkîfî olduğunu ve kendisinden hüküm istinbât edilebilmesi için sahabe yolu ile senedinin muttasıl olmasını şart ko-

50 Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâis-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 1/40; 4/356.

51 Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyini vucûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh anhá* (Mısır: Vizâratü'l-Evkâf li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/233.

52 Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *Câmiu'l-Beyân fi'l-kirâati's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü'ş-Şârîka, 2007), 1/148.

53 Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/149, 151; 2/860.

54 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 69.

55 Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/155.

şar. Bu şartları taşıyan sahih kıraatlerin ayrı âyet olamayacağını hepsinin Kur'an'ın bir cüz'ü olduğu söyler. Bundan dolayı hüküm istinbâtında senedi muttasıl olan bütün kıraatleri dikkate almak gerektiğini söylemiştir.⁵⁶

Tüm bu bilgiler değerlendirildiğinde sahih olarak rivayet edilmiş olan kıraatlerin sünnet olmasından maksat kanaatimizce bunların vâcip/farz olması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü mevzu bahis olan bu kıraatler, sıhhat şartlarını taşıdığı için Kur'an-ı Kerim'in cüzleri olup inkârı kişiyi dinden çıkarır. Kendisinde vâciplik anlamı olan bu mesele hakkında sünnet kavramının kullanılması, Kur'an'ın ilk mübelliği Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözünün ve fiillerinin sünnet olarak adlandırılmasından kaynaklanabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) işlediği farz, vâcip, sünnet, nâfile vb. teklîfi hükümlerde sayılan her bir fiil, O'nun yapması ve O'ndan nakledilmesi sebebi ile geniş manadaki kullanımı ile sünnet kavramı çatısı altında değerlendirilebilir.

2.2. "Mushaf Hattına İttibâin Sünnet Oluşu" Meselesinin Tahlili

Mushaf hattına ittibâin sünnet olduğuna dair kıraat, tefsir ve fıkıh âlimlerinden birçok ifade nakledilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'i yazmak ve insanlar arasında yaymak, Hz. Peygamber'in (s.a.v) değerli bir sünnetidir. Müslüman âlimler bu hasleti Hz. Peygamber'den (s.a.v) miras almıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) ashabına (r.a) Kur'an-ı Kerim'in nüzülû süresince Kur'an-ı Kerim dışında bir şey yazmalarını yasaklamış, yazılı olanların imha edilmesini istemiştir.⁵⁷ Kur'an hattının sünnet olması hakkında âlimlerin görüşlerine geçmeden önce bu meselenin tam anlaşılması için hat kavramının mahiyetinin bilinmesi yerinde olacaktır.

Hat kelimesi, "resm", "kitâbet", "zebr", "satr" ve "rakam" kelimeleri ile eş anlamlı bir kelime olup lügatta eser/etki manasındadır.⁵⁸ Arap dili açısından hattın üç kısım olduğu söylenmiştir. Bunlardan birisi, "hatt-ı kıyâsî"dir. Bu hat, nahiv âlimlerinden⁵⁹ Basra ve Kûfe ekollerinin mesâhif-i Osmânî'yi, sarf ve nahivden yardım olarak vaz' ettikleri resim olarak tarif edilmektedir. Buna "imlâ" veya "hatt-ı ıstîlâhiyyi'l-muhtera" da denilir. Diğer bir şekilde tarifi şudur: "Lafzı balanğıçtan sonuna kadar hecâ harfleri ile tasvir etmektir." Bu hat ile yazılan ve söylenen arasında tam muvafakata riâyet edilmez. Bu kısım hattı vaz' edenler üzerinde ittifak etmedikleri için değişime ve gelişime açıktır. Şu anda günlük yazıda kullanılan hat çeşidi budur.⁶⁰ Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219), "Bir grup dil âliminin kelimeyi mushaf hattı dışında telaffuz edildiği gibi yazılması gerektiğini, çünkü

56 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: Dâru l-hyâit-Turâsî'l-Arabî, 1996), 4/3-9.

57 Süleyman b. Necâh İbn Ebi'l-Kâsım, *Muhtasaru't-Tebyin li hecâit-tenzil* (Medine-i Münevver: Mecmaul-Melik Fehd, 2002), 1/5.

58 Ebül-Hasen Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvi, *Kitâbü'l-vesîle ilâ keşfi'l-akile* (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 2003), 35.

59 Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru-l-hyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/376; İbn Necâh, *Muhtasaru't-Tebyin*, 1/132.

60 İbn Necâh, *Muhtasaru't-Tebyin*, 1/132-133.

mushaf hattında imam mushafa uyduklarını, amelin ise birinciye göre olduğunu” söylemiştir.⁶¹

İkinci hat çeşidi aruz hattıdır. Aruz hattı, aruz âlimlerinin şiirin beyitlerini bölümlenmede kullandıkları hattır. Bu hatta, manaya değil lafzin nasıl duyulduğuna itimat edilir. Bu hatta yazılan ile söylenen arasında tam mutabakat vardır.⁶² Aruz hattında tenvinsiz yerler tenvinli olabildiği gibi hemze-i vasıl da hafzedilebilir.⁶³ İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) mushaf hattı ile aruz hattına hiçbir şeyin kıyas edilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁴

Üçüncüsü mushaf hattı olup selevin Kur’an’ın yazılışında tâbi olduğu hattır. Buna resm-i mushaf denildiği gibi Hz. Osman’ın emri ile istinsah edildiği için O’na nispetle resm-i Osmânî de denir. Okuyucunun vakf yerlerinde bu hatta uyması ve yazıldığı şeklin dışına çıkmaması gerekir.⁶⁵ Mushaf hattı, Zeyd b. Sâbit’in Kur’an’ın cem’inin bütün merhalelerinde Kur’an harf ve kelimelerini yazdığı hattır. Bu hat ile resm-i kıyâsiye mesâhif-i Osmânî’nin muhâlefet yönleri bilinmiş olur. Bu hattaki özellik, yazılan ile söylenen arasında tam bir muvafakat olmamasıdır. Çünkü mushaf hattının birçok hikmet ve sebepten dolayı söylenenden daha çok şeye ihtimalinin olması gerekir. Bazı yerlerde fer’î olana göre yazılıp aslı olana ihtimali olduğu gibi tam tersi de olmuştur. Bundan dolayı resm-i mushafa “hatt-ı mütteba” da denilmiştir. Bu isimlendirme, Kur’an’ın resmi, Kur’an’a mahsus olan sünnet-i müttebaa olup ne kendisi başka bir hatta ne de başka bir hat kendisine kıyas edilmez. Bunun sonucunda Kur’an hattı, hatt-ı kıyâside olduğu gibi söylenene muvafık olursa tahkikan/hakikaten muvafık denir. Yoksa takdiren muvafık denir. Bu ihtilâf ise tenevvü’ ihtilâfı sayıldığından hükmen muvafık sayılır.⁶⁶

Resm-i mushafta okunduğu gibi yazılmayanları kural olarak zikretmek gerekirse bunlar: “hazf”, “ziyâde”, “hemz”, “bedel”, “fasıl/katı”, “vasıl” ve “kendisinde en az iki kıraat bulunan bir kıraat üzere okunan kelimeler”dir.⁶⁷

Üç kısım olarak sayılan resm-hat, Sehâvî (ö. 643/1245) ve Ca’berî’ye (ö. 732/1332) göre ikiye indirgenmiştir. Bunlar kıyâsi ve ıstılâhî resmdir. Kıyâsi olan, “Lafzın başlangıcı ve bitirilişini takdir ederken hecâ harfleri ile tasvir etmektir.” şeklinde tarif edilmiştir. İstılâhî resim ise “Kıyâsi resme, harfin zatına veya aslına veya fer’ine delalet etmesi için veya iltibası kaldırmak vb. sebeplerden dolayı bedel, hazf, ziyâde, fasl veya vasıl ile muhâlefet etmesidir.” şeklinde tarif edilmiştir.

61 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376.

62 İbn Necâh, *Muhtasarü’t-Tebyîn*, 1/133.

63 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376; İbn Necâh, *Muhtasarü’t-Tebyîn*, 1/132.

64 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376.

65 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376; İbn Necâh, *Muhtasarü’t-Tebyîn*, 1/132.

66 İbn Necâh, *Muhtasarü’t-Tebyîn*, 1/133-134.

67 Sehâvî, *el-Vesîle*, 36; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü İshâ el-Bâbî, ts.), 1/369; Resm-i mushaftaki imla farklılıklarının niteliği ve söz konusu farklılıkların nedenlerine dair yaklaşımlar için bk. Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu: Merrâkuşi Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 40-57.

İstilâhî olanın resm-i mushafı tarif ettiği açıktır.⁶⁸ İstilâhî resm, Kur'an'a nispetle resm-i Kur'ânî veya Hz. Osman'ın (r.a) istinsah ettirip üzerinde icmâ oluşan mushafalara nispetle resm-i Osmânî tabir edilebilir.⁶⁹ Bu tasnifin daha önceki tasniften farkı diğer ulemâ kıyâsî ve istilâhîyi mürâdif sayarken burada kıyâsî olan nahiv kuralları çerçevesinde şekillenen hatta tekâbül ederken; istilâhî olan ise mushaf hattına ve aruz hattına tekâbül ettiği söylenebilir.

Resm-i mushafın da iki kısma ayrıldığı ifade edilmektedir. Bunlar tevkîfi ve istilâhî olanlardır.⁷⁰ Yine Kur'an'ın resmini tevkîfi ve kıyâsî şeklinde iki kısma ayıranlar olmuştur. Tevkîfi olana istilâhî resm denildiği söylenmiştir. Çünkü bunun son hali sahâbenin (r.a) istilâhına nispet edilmektedir. Kıyâsî resm ise kurallı bir şekilde kelimenin tasvir edilebildiği şeklidir. Tevkîfi resm ise kıyâsî resmin usûlüne Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafaların hattının muhalefet ettiği resm olup konusu, "hazf", "ziyâde", "ibdâl", "fasl", "vasıl" vb. şeylerdir.⁷¹

Bu taksimde ise yukarıdakinin tersine istilâhî kavramı, mushaf resminin tevkîfi olan kısmına isim olarak verilmiştir. Bu isimlendirmeler lafzî bir nizâ olarak görünmektedir. Buraya kadar zikredilen bilgiler çerçevesinde mushaf hattı, tevkîfi olarak ifade edilebilir. Ancak Kur'an hattının ictihâdî olduğu görüşleri zikredilmiştir. Bunun sonucuna ulaşmak için ise Kur'an hattına uymanın lüzûmu hakkındaki ihtilafları bilmek gerekir.

2.2.1. Mushaf Hattına İttibâin Hükmü Hakkında Âlimlerin Görüşleri ve Delilleri

Resm-i mushafa temessükün vâcip olup olmaması hakkında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.⁷² Bunların biri seleften diğer ikisi ise halef uleamadandır.

Selefin görüşü, "Resm-i Osmânî'ye göre mushaf yazımının vâcip olduğu" şeklindeki cumhûrun görüşüdür. Cumhûr, bu resmin Hz. Peygamber'in (s.a.v) önünde onun direktifleri ile vahiy kâtiplerinin yazması, Hz. Ebû Bekir'in cem'inde ve Hz. Osman'ın istinsâhında sahâbenin (r.a) bu işleri onaylamasından dolayı bu görüşe varmıştır. Halefin ise mushaf hattına uymanın hükmü hakkında iki görüşü vardır. Birincisi, ictihâdî olduğu görüşüdür ki "Resm-i mushafa daha kolay öğrenilebilen bir resm ile muhâlefet câizdir." görüşünü benimserler. Bu Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) görüşüdür. İkinci görüş ise "Resm-i kıyâsî'ye göre halkın mushafı yazmasının câiz olup aynı zamanda resm-i Osmânî'yi İslâm eserlerinden bir eseri korumak gibi muhâfaza etmenin vâciptir." görüşüdür. Bu görüş Başta İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Zerkeşî'nin

68 Sehâvî, *el-Vesîle*, 35-36.

69 Ekrem Abd-i Halîfe ed-Düleymi, *Cem'u'l-Kur'an (Dirâsetün tahliliyye li merviyâtih)* (Beirut:-Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 70.

70 Düleymi, *Cem'u'l-Kur'an*, 70.

71 İbrahim b. Ahmed el-Mârigîni, *Delîlü'l-Hayrân alâ mevridi'z-zam'an* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 63-64.

72 Düleymi, *Cem'u'l-Kur'an*, 70.

(ö. 794/1392) görüşü olup Zürcânî (ö. 1367/1948), Subhî es-Sâlih (ö. 1406/1986) ve Muhammed Ebû Şehbe'nin (ö. 1403/1983) de tercih ettiği bir görüştür.⁷³

Bu üç görüş sahibinin delillerini iki kısma ayırarak ele almak yerinde olacaktır. Bunlar ittibâın vâcip olduğunu söyleyenlerin delilleri ve vâcip olmadığını söyleyenlerin delilleridir.

2.2.2. Mushaf Hattına İttibâın Vâcip Olduğu Görüşünde Olanların Delilleri

Resm-i mushafın vâcipliği hakkındaki ifadelerle bakıldığında “resm-i Osmânî, niçini sorulmayacak sünnet-i müttebe'a” olduğu⁷⁴ zikredilmiş ve vâcip olmasının sebebi olarak sahâbenin (r.a) Hz. Osman'ın mushafında icmâ etmesi gösterilmiştir.⁷⁵ Yani kıraatlerden herhangi bir okuyuş tevkîfi resmin konusu ise mesâhif-i Osmâniyeden birine muvafık olduğunda o kıraat kabul edilebilir. Bundan dolayı edâ ehli ve kıraat imamları, resm-i mushaf ilmini bilmenin lüzûmuna ve ona tâbi olmanın vâcipliğine hükmetmişlerdir. Çünkü resm-i mushafta on iki bin sahâbenin (r.a) icmâi oluşmuştur. Sahâbenin (r.a) icmâına uymak ise vâcip olup onlara muhâlefet etmek haram olur. Kitâbete ta'n etmek tilâvete ta'n etmek ile aynıdır. Ayrıca sahâbenin (r.a) ıstılahı denilen resmi mushaf, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Cibrîl'den öğrendiği imlâ şeklidir. Resm-i mushafa ta'n Hz. Peygamber'e (s.a.v) ta'n etmek demektir. Son tahlilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) tevkifidir.⁷⁶

Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) (r.a), resm-i Osmânî'de icmâin varlığına delil saydığı şeylerden biri de istinsah ettirdiği Kur'anları muallimleri ile birlikte şehirlere gönderdiğinde, elinde mushaf olup da kendi gönderdiği mushafa uymayanları yakmasını emrettiğinde kimsenin muhalefet etmemesini göstermiştir.⁷⁷

Resm-i mushafa ittibâın lüzûmu hakkındaki delillerin en bâriz olanlarından biri de Bağdat fukahâsinin mushaf hattına uygun olmayan şaz kıraatleri okutan İbn Şenebûz'a (ö. 328/939) tevbe ettirmede ittifak etmeleridir.⁷⁸

Resme ittibâın vâcipliğindeki icmâ fıkıh usûlündeki icmâdır. Mushaf hususundaki icmâya uymamak ise bid'at işlemek olarak sayılmıştır.⁷⁹ Sahabenin icmâi ile gerçekleşmiş olan bu icmâ hüccettir. Ona muhalefet ise fitneye sebep olur. Fitneyi defetmek ve sedd-i zerâi' ise vâciptir.⁸⁰ Resm-i mushafa uymanın vâcipliği hakkında fukahânın beyanları vardır. Bunlar son bölümde zikredilecektir.

73 İbn Necâh, *Muhtasaru't-Tebyîn*, 1/200, 202, 205.

74 Ahmed b. Abdülkerim el-Mısıri el-Uşmûni, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Abdurrahim et-Tarhûni (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 2/85.

75 Tavil, *Medhal*, 256.

76 Mâriginî, *Delîlü'l-Hayrân*, 47-48.

77 Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/378.

78 Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî el-Kâdi, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/306-307.

79 Mâriginî, *Delîlü'l-Hayrân*, 47-48.

80 Düleymi, *Cem'u'l-Kur'ân*, 211.

2.2.3. Mushaf Hattına İttibâin Vâcip Olmadığı Görüşünde Olanların Delilleri

Mushaf hattına ittibâin vâcip olmadığını söyleyenlerin delilleri arasında seleften mushafa nokta konulması görüşünde olanların sözleri vardır. Seleften birçoğunun Kur'an'a nokta bile konulmasını kerih görmesinin yanında mushafra noktalamaya ruhsat verenlerin olduğu da muhakkaktır. Sâbit b. Ma'bed'in (ö. ?) "Noktalama Kur'an'ın nurudur."; Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Aşırıya kaçmadıkça noktalamada bir beis yoktur." dediği rivayet edilmiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 83/702) mushafı en çok noktlayan kişi olduğunu söylemiştir. Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844) Kisâî'nin insanlara Kur'an öğretirken kendi kıraatinin noktalarını koyarak okuttuğunu ifade etmektedir.⁸¹

Resm-i mushafa uymanın vâcipliğine itiraz edenler, "Kur'ân-ı Kerîm'e nokta ve şekil ihdas eden tâbîi ve müctehid imamların icmâi kabul edilmez." şeklinde itirazda bulunmaktadır. Bu itiraza verilecek cevap, fazladan ihdas edilen nokta ve şekillerin Kur'ân-ı Kerîm'in asıl hattına karışmadığının bilinmesidir. Bu da sahâbenin (r.a) mushaf hattına uymanın vâcipliği hakkındaki icmâını bozmaz.⁸²

Zerkeşî, mushaf hattına muhâlefet etmenin haram olduğunu söyleyenleri zikrettikten sonra şunu söylemiştir: "Bu hüküm, ilk zamanlarda idi. İlim ise diri ve aktiftir. Şu anda ilbas/karışma korkusu bile vardır. Bundan dolayı İzzeddin b. Abdüsselâm, "Şu anda imamların istilahlarına göre ilk yazılan mushafların resmine göre yazma câiz değildir. Çünkü câhillerin değiştirmesine mahal verilmiş olur. Ancak bu mutlak anlamda değildir. Çünkü kadim ulemanın muhkem bir şekilde ortaya koydukları bir şeyin sadece câhillerin cehaletinden dolayı terk edilmesi, ilim tedrisatına engel olduğu için doğru değildir. Yeryüzünün Allah'ın hüccetini ayakta tutacak birilerinden hâli olamayacağı kesindir."⁸³ demiştir.

Âlimlerden resm-i Osmânî'ye uymanın zorunlu olmadığı görüşünde olanlar, İbn Haldûn ve bazı Ezher ulemasıdır. İbn Haldûn'un gerekçesi, sahâbenin (r.a) yazı sanatını bilmemesinden dolayı resminde hata yaptıkları ve sonrakilerin bu hatada sahâbeye (r.a) teberrüken uymalarıdır. Ezher ulemasının resm-i Osmânî'ye uymanın zorunlu olmadığı görüşünün gerekçesi ise şu an kullanılan hat kullanıldığında daha güzel bir iş yapmış olunacağıdır. Hifnî Nâsîf (ö. 1337/1919), İbn Haldûn ve Ezher ulemasının bu görüşüne karşı şunları söylemiştir: "Bunlar, icmâin sebebi olan rivâyet ve kıraatleri muhâfaza için hatta uymanın gerekliliği gibi bir cevherden gafildirler. Bu gerekçeleri savunanlardan hiç birisi ise müctehid imam değildir. Kaldı ki bu yol açıldığında birisi latin harfleri ile mushaf yazılacağını, diğeri daha kısaltılması gerektiğini veya âmmice yazılması gerektiği görüşünde olanlar bile olabilir."⁸⁴

81 Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 12-13.

82 İbn Necâh, *Muhtasar*, 1/219.

83 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379.

84 Hifnî Nâsîf, "Nebzetün fi târihi resm'il-mesâhif", *el-Muktataf* 58/7 (Temmuz 1933), 203-206.

2.2.4. Fukahanın Mushaf Hattına İttibâın Sünnet Oluşu Hakkındaki Görüşleri

Ca'berî gibi birçok âlim dört imamın resm-i mushafa ittibâın vâcip olduğunda icmâ ettiğini söylemiştir.⁸⁵ İmam Ahmed b. Hanbel, Hz. Osman'ın (r.a) mushafına bir vav veya yâ veya elif vb. bir harf bile olsa muhalefetin haram olduğunu söyler.⁸⁶

Muhaddis ve Şâfiî fakihî olan Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*'da “Mushaf yazarların ilk mushafların yazıldığı heceyi muhafaza edip onu değiştirecek ona muhalefet etmemesi gerektiğini söyler. Çünkü ilk mushaflar, ilim olarak daha çok, kalp ve dil yönünden en doğru, bize emânetin de en büyüğüdür.” demiştir.⁸⁷

Tahâvî (ö. 321/933), “Kur'an'ı noktalama ve ta'sîr/on sayfa veya âyete bölmenin kerih olduğunu söylemiştir. Cessâs da buna binâen “Kur'an mushaflarına Kur'an'dan başka bir şeyin yazılmaması gerektiğini söylemiştir. Buna en güzel delil, sahâbenin (r.a) Enfâl ve Berâe sûrelerinin tek sûre mi iki sûre mi olduğunu çözemedikleri için arasına besmele yazmamalarıdır.” şeklinde ifade etmiştir. Tahâvî, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) “Sûre evvelerine âdete göre sûreleri tanıtan bazı şeylerin yazılması mekruh değildir.” dediğini aktarır. Çünkü bu, sûreleri birbirinden ayırmak için besmele yazmak gibidir.⁸⁸ Şâfiî fıkıh kitabı olan *Menhecü't-tullâb*'ın hâşiyesinde “Ribâ kelimesi, elif, yê ve vav ile yazılabilmekle birlikte mushaf-ı Osman'da bê harfinden sonra vav, vavdan sonra da elif yazılıdır. Kur'an'ın resmi sünnet-i müttebe'a olduğu için ribâ kelimesinin sadece elif ile yazılması câiz değildir.” denilmiştir.⁸⁹

Resm-i Osmânî'ye ittibâ etmenin vâcipliği hakkında selefin daha titiz davrandığı görülmektedir. Bundan dolayı mushafların noktalanması bile kerih görülmüştür. Kerih görenler arasında İbn Ömer (r.a), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi birçok kişinin olduğu rivayet edilmiştir. İbn Mes'ûd'un (r.a), “Kur'an'ı tecrîd edin ve ona bir şey karıştırmayın.”; İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) de “Kur'an'ı tecrîd edin ve ona ondan olmayan bir şeyi karıştırmayın.” dediği nakledilmiştir. Mâlik b. Enes'e bugünkü imlâ kuralları ile Kur'an'ın yazılıp yazılmayacağı sorulduğunda buna izin veremeyeceğini sadece ilk yazılan resme uyulması gerektiğini söylemiş; şu sözleri de eklemiştir: “Bana Kur'an'ın noktalanması hususu devamlı sorulmakta; ben de onlara imam mushaflara onlarda olmayan bir şeyin yazılması veya eklenmesini uygun bulmuyorum. Ama küçük çocukların eğitim aldığı küçük mushaflar ve levhalara bir şey eklemekte bir beis görmüyorum.” diyorum.⁹⁰

85 Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir el-Hattât, *Târihu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cidde: Matbaatü'l-Feth, 1946), 107.

86 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/379; Hattât, *Târihu'l-Kur'ân*, 107.

87 Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, h. no: 2425, 4/220.

88 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut-Medine-i Münevvere: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 8/532.

89 Süleyman b. Ömer el-Ezherî el-Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec=Fütühâtü'l-Vehhâb bi tavdihî Şerhi Menhecü't-tullâb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 3/44.

90 Dâni, *el-Muhkem*, 10-11.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), ise şunları söyler: “Müslümanlar, metlûv olan Kur’an’ın veryüzünün her tarafında bulunup, mushaflarda iki kapak arasındaki Fâtihâ’nın başından Nâs sûresinin sonuna kadar Müslümanların elleri ile yazılmış olduğunda icmâ etmişlerdir. O Allah’ın kelâmı ve Hz. Peygamber’e (s.a.v) indirilen vahiydir. O’nun içindeki her şey hak olup üzerinde icmâ vuku bulan mushafın şâmil olmayacağı şekilde ondan kasten bir harf eksilten veya bir harfin yerine başka bir harf getiren veya fazladan bir harf ekleyen kişi kâfirdir.”⁹¹

Sehâvî, Mâlik b. Enes’in görüşünün hak olduğunu söylemiştir. Çünkü bu görüş ile amel etmek, Kur’an’ın ilk halini nesilden nesile muhafazaya sebeptir. En uygun görüşün bu olmasının en önemli sebeplerinden biri de resm-i Osmânî’nin vâcip olmadığını kabul etmek birinci tabakaya cehâlet isnâd etmeye sebeptir.⁹²

Resm-i Osmânî’ye ittibân lüzûmu/vücûbu hakkındaki ihtimamın günümüze kadar devam ettiği görülmektedir. Mesela Ezher Fetvâ Kurulu’nun “Şu anda alışılmış olan imlâ ile Kur’an yazmak câiz midir?” sorusuna “Sahâbe (r.a) ve tâbiînin üzerinde birleştiği hatta uymak zorunlu olduğu için bugünkü alışılan imla ile yazmak câiz değildir.” şeklinde fetvâ vermişlerdir.⁹³

Hifnî Nâsîf’in görüşü ise fukahâ dilinde olmuştur. O şu şekilde söyler: “Resm-i Osmânî’yi muhafaza etmek, makbul ve merdûd kıraatleri bilmek için vâcip bir iştir. Çünkü bu resmler, kıraatlerin asıllarındandır. Bu resmi muhafaza etmekte Kur’an’ın lafız ve kitâbet yönünden aslı üzere kalması için büyük bir ihtiyat vardır. Bundan dolayı istihsân yolunun açılmaması gerekir. Yoksa Kur’an’a tebdil ve tağyir arız olur. İmam Mâlik gibi âlimler alışılmış olan resme muhâlif olan Kur’an resminin aslı üzere kalması için bu hususta istihsan kapısını kapatmışlardır.”⁹⁴

Bu meselenin anlaşılmasında Kur’an’ın Arapça dışında bir dille yazılması konusuna açıklık getirmek de önemlidir. Zerkeşî, kendisinden önce ulemânın görüş bildirmediğini söylediği Kur’an’ın başka dillerdeki harflerle yazılmasının câiz olup olmayacağı meselesine şöyle cevap vermiştir: “Doğruya en yakın olan Kur’an’ın Arapça dışında bir dil ile okunmasının haram olduğu gibi Arapça harflerin dışında yazılmasının da haram olmasıdır. Ayrıca buna delil olan şeylerden birisi de Arapların “Kalem iki dilden biridir.” sözü ile “O, apaçık Arap lisanı ile indirilmiştir.” âyetidir.⁹⁵

el-Muhîtü’l-Burhânî’de bir kişinin Kur’ân-ı Kerim’i Farsça okuyabilmesi veya Farsça yazıp yazamayacağı hakkında bazı fetvalar bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’i Farsça okumanın veya Farsça mushaf yazmanın bir veya iki âyet ile sınırlı olduğunda câiz olacağını söylemiştir. Ancak, farsça okumayı âdet edinmiş ise veya

91 Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/304-305.

92 İbn Necâh, *Muhtasarü’t-Tebyîn*, 1/209.

93 Tavîl, *Medhal*, 276.

94 Nâsîf, “Nebzetün fi târihi resm’il-mesâhif”, 203-206.

95 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/380.

mushaf edinmek için tamamını Farsça yazacaksa şiddetle yasaklanmalıdır. Ayrıca Hz. Osman’ın (r.a) cemettiği mushafların dışında olan İbn Mes’ûd (r.a) ve Übey b. Ka’b (r.a) mushafları gibi mushaflardan namazda okuma yapmanın hükmünü şu şekilde açıklamıştır: “Muhammed b. Hasan’ın Ebû Hanîfe’den rivâyetine göre namazda genelin/ümmetin mushafının dışında bir mushaftan okunursa bu namaz câiz değildir. Bu Ebû Yûsuf ve bizim görüşümüzdür. Hanefilerden müteahhir ulema ise, “Bu hüküm, İbn Mes’ûd (r.a) ve Übey b. Ka’b (r.a) kıraati olduğuna dair kesin bir senedi olmadığı zamandır. Ancak bu iki sahabenin okuduğuna dair sağlam bir sened var ise câizdir. Çünkü namaz fâsid olur dendiğinde bu iki sahabenin namaz kılmadığını söylemiş oluruz.” demişlerdir. İbn Mâze (ö. 536/1141) ise bu iki hükmü şöyle tevîl etmiştir: “Sadece İbn Mes’ûd (r.a) kıraatini okuyup genelin kabul ettiği mushafı okumazsa namazı fâsid olur. Ancak namaz sahih olacak kadar genelin mushafından okuyup beraberinde İbn Mes’ûd (r.a) kıraatinden de okursa namazı sahih olur.”⁹⁶

Şelebî (ö. 1406/1986) ise, resm-i Osmânî ve resm-i imlâî hakkındaki görüşünü şu cümlelerle açıklamıştır: “Genel/halk için Kur’an yazımı insanların alışık olduğu resm-i imlâî ile yazılmalıdır. Bunun anlamı, resm-i Osmânî’nin ihmâl edilmesi değildir. Bilakis resm-i Osmânî, Kur’an’ın tahrif ve tağyirinin emniyetini sağlayan hâfızların okuduğu ve akademik araştırma yapanların üzerinde çalıştığı bir bölüm olarak selef-i sâlihîn’den bir eser olarak kalmalıdır.”⁹⁷

2.2.5. Diğer Âlimlerin Mushaf Hattına İttibâın Sünnet Oluşu Hakkındaki Görüşleri

Ebû Hayyân (ö. 745/1344), hat ilminde kıyâsa göre mefzul yazılması gereken yerde İmam mushafta muttasıl yazıldığı için imam mushafın sünnetine uyulması gerektiğini ve muhâlefetin yapılamayacağını söylemiştir. Çünkü ona göre kıraatler sünnet-i müttebe’adır.⁹⁸

Zemahşerî (ö. 538/1144), Furkân sûresinde 25/7’de “مالِ هَذَا الرَّسُولِ” terkinde lâm’ın mefsûl yazılmasının sebebinin mushaf hattından kaynaklandığını hatt-ı arabînin kurallarının dışında olduğunu söyledikten sonra bu şekilde yazılması ve kalmasını murad ederek “Mushaf hattı, değiştirilemeyen bir sünnettir.” demiştir.⁹⁹

Zeccâc’ın (ö. 311/923) da bu anlamda sözleri vardır. O, Ebû Amr ve İsbâ b. Ömer’in (ö. 149/766) Âsım’ın (ö. 127/745) “إِنَّ هَذَا” şeklinde okuduğu âyeti (Tâhâ 20/63) “إِنَّ هَذَيْنِ” şeklindeki okuyuşunu mushafa muhâlefetinden dolayı câiz görmediğini söyler. Akabinde ise eğer bu kıraatin mushafa muvâfakatına en yakın

96 Ebû’l-Meâlî Burhânettin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/308; 324-326.

97 Abdülfettâh İsmâil Şelebî, *Resmü’l-mushafî’l-Osmânî ve evhâmü’l-müsteşrikin fi kirâati’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Mektebetü Vehbe, ts.), 107.

98 Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîtu’l-İlmiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 3/446; 4/522.

99 Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-Tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986), 3/265.

olduğu bir yol bulursam bu durumda bu kıraata muhalefete veya bu kıraatin muhâlif olduğuna icazet vermem. Çünkü mushafa ittibâ sünnettir. Kurrânın çoğunluğunun üzerinde olduğu ve Arap dili yönünden kuvvetli olan kıraat de ittibâya en layık olandır.” demiştir.¹⁰⁰

Sonuç

Şer’î-teklifi hükümlerden olan sünnet kavramı, mezhepler geneline bakıldığında fıkıh usûlünde mendup kavramından sonra ortaya çıkmış bir kavramdır. Usulcüler, emrin vücûp, nedb veya ibâha ifade etmesini temel alarak başta mendup kelimesini kullanmışlardır. Hanefiler dışındaki usulcüler/müttekellimîn, teklifi hükümlerin sıralamasında mendubu kullanırken; Hanefiler sünnet kavramını kullanırlar. İbn Hazm’a göre ise diğer mezheplere göre mendup veya sünnet olan fiiller ya mubahın ya da farzın içinde yer alır. Sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a.v) gittiği yoldan gitmek anlamında farz, vâcip ve mendubu da kapsayan bir kavramdır. Sünnet kavramı, kıraate ve mushaf hattına ittibâin hükmüne ilişkin kıraat ilminde de karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, kıraat kitaplarında lügavî anlamı olan âdet anlamında kullanıldığı gibi “Kıraat, sünnet-i müttebe’adır.” sözünde de lügavî anlamı ile ilişkisi olduğu görülmektedir. Ancak lügavî anlamı olan âdet/gelenek anlamının yanında Kur’ân-ı Kerim’in parçası olan kıraatler hakkında kullanılınca sünnetin “yapılması zorunlu olan fiil” anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü Kur’ân’ın ispatında tevatür, kıraatlerin ispatında sıhhat şartı olarak senedin muttasıl olması şartı arandığına göre her ikisinin de senedinin muttasıl olması gerektiği aşikardır. Bu anlamda Kur’ân ve kıraatler tevkîfi olduğu için içtihadı mahal yok demektir. Kıraatlere ittibâin sünnet olmasının anlamı da içtihadı mahal olmaması anlamında kullanılmaktadır. Yani Kur’ân ve kıraatlerin tevkîfi olduğu sünnet kavramı ile ifade edilmiştir. Âlimlerin sünnet-i müttebe’a açıklamalarında “sonrakilerin öncekilerden alması gereken bir sünnet/gelenek” olarak tefsir etmesi de bunu desteklemektedir.

Kıraatlerin sünnet olması sebebi ile kıraatlerin salt Arap diline kıyas edilerek okunamayacağını ve sünnet olmasının anlamının “tevkîfi” olması ile vasıflayan Ebû Amr ve Kisâi gibi hem Arap dili uzmanı hem de kıraat sâhibi büyük imamlar ile Fârisî, İbn Cinnî ve İbn Hâleveyh gibi Arap dili uzmanı âlimler vardır. Bu âlimlerin görüşleri değerlendirildiğinde kıraatlerin sünnet olmasının anlamının tevkîfi/vâcip/farz kavramı ile eşit olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kıraatlerin sünnet-i müttebe’a olmasının yanında bir de mushaf hattına ittibâin sünnet-i müttebe’a olduğu ifade edilir. Zeccâc, Ebû Hayyân ve Zemahşerî gibi müfessirler de sünnet-i müttebe’a tabirini tevkîfi anlamında kullanmışlardır. Tevkîfi olması ona ittibâin vâcip/farz, uymamanın haramlığını ifade eder. Mushaf

100 İbrâhim b. Serî ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur’ân ve l’râbüh*-(Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/364.

hattına ittibâın vâcip olup olmaması hakkında selef ulemadan günümüze kadar üç görüş ortaya çıkmıştır.

Resm-i mushaf tevkîfidir, değiştirilmesi ve ona muhâlif bir yazı ile yazılması haramdır. Bu cumhurun görüşüdür. Bu hususta icmâ olduğu da nakledilmiştir.

Resm-i mushaf tevkîfi değildir, yeni ortaya çıkan kuralların muktezasınca resminde değişiklik yapılabilir. Bu görüşte olanlar arasında Bâkîllânî, İbn Haldûn ve muâsır birkaç âlim vardır.

Resmi mushafı bilen özel kişilerin olması ile hattın muhafazasının yanında her aşırda insanların genelini bildiği Arapça hat kurallarına göre kitabetin câiz olmasıdır. Bu görüşü destekleyenler arasında İzzeddin b. Abdüsselam ve Zerkeşî bulunmaktadır.

Bu görüşlerin sıhhat değerinin anlaşılması açısından şunları ifade etmek yerinde olacaktır. Resm-i mushafa ittibâ, Kur’an’ın cüzleri olan kıraatlerin sıhhat şartlarından ikincisini oluşturur. Sahih kıraatlerin sünnet-i müttebe’â olmasının tevkîfi olmasında bir ihtilaf görülmediği anlaşılmaktadır. O zaman mushaf hattına uymanın da sünnet-i müttebe’â olduğu genelin görüşü olduğuna göre mushafa ittibâın tevkîfi olduğu görüşü daha isabetli görülmektedir. Tevkîfi olmadığını söyleyenler, zaten müctehid vasfına hâiz kişiler de değildir. Ayrıca tevkîfi olmadığını söyleyenlerin çoğunluğu Kur’an’ın asıl nüshalarının ilk yazılan hat ile yazılması gerektiğini de kabul etmektedirler. Sadece sıradan halkın Kur’an okurken okuduğu gibi yazılmasının bir kolaylık olacağını ifade etmektedirler. Son tahlilde herkesin mushaf hattına ittibâın tevkîfi ve vâcip olduğunu kabul ettiğini ve sünnet kavramının vacibe tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu: Merrâkuşî Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Alâüddin el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890.
- Alâüddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülberr. Katar: Matâbi'ud-Dûhati'l-Hadise, 1984.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitabü't-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulganî ed-Dimyâti. *İthâfu fudalâi'l-beşer fî'l-kirâti'l-erbaa aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabu'l-îmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Burhânettî, Ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî. *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec Fütûhâtü'l-Vehhâb bi tadvîh-i Şerh-i Menhecî't-tullâb*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-fıkıh el-müsemma bi'l-fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut-Medîne-i Münevvere: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kirâti's-seb'*. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü'ş-Şârika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Serkan. *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Düleymî, Ekrem Abd-i Halîfe. *Cem'u'l-Kur'ân (Dirâsetün tahlîliyye li merviyâtih)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*. 5 cilt. b.y.: y.y., 1990.

- Erdim, Sinan. “Sünnete Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımlar Üzerine Bazı Tenkitler (Hanefî Mezhebi Fıkıh Eserleri Özelinde)”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2024), 374-405. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1386627>
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Meâni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-Melik Fehd Âl-i Suûd, 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fârisî, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâis-seb'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hattât, Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir. *Târihu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Cidde: Matbaatü'l-Feth, 1946.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveyyiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Hafeyân, Ahmed Mahmûd Abdüssemî'. *el-Vâfi fi keyfiyyeti tertili'l-Kur'ân'il-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâh anhâ*. 2 Cilt. Mısır: Vizâratü'l-Evkâf li Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Ebî'l-Kâsım, Süleyman b. Necâh. *Muhtasaru't-Tebyîn li hecâi't-tenzil*. 5 Cilt. Medîne-i Münevvere: Mecmaul-Melik Fehd, 2002.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Ömer Osman vd. *Şerhu muhtasari'l-Müntehê'l-usûli*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırâati's-seb' ve ilelühâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1983.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1988.

- Kandemir, M. Yaşar. "Beyhaki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mâriginî, Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed b. Süleyman. *Delîlü'l-hayrân alâ mevridi'z-zam'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Mersafî, Abdülfettâh b. es-Seyyid el-Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*. 2 Cilt. Medîne-i Münevvere: Mektebetü't-Tayyibe, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâhi Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erib fi izâhi'l-cem' bi't-takrib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 278726. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/278726>
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Nâsîf, Hifnî. "Nebzetün fi târihi resm'il-mesâhif". *el-Muktataf* 58/7 (Temmuz 1933), 203-206.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Câmi' li-mesâili usûli'l-fikh ve tatbikâtihi ale'l-mezhebi'r-râcih*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Öğüt, Salim. "Ef'âl-i Mükellefin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/452. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özdemir, Recep. "İmâm Mâlik'in Fıkhdında "Sünnet" Kavramı". *EKEV Akademi Dergisi* 68 (27 Aralık 2016), 333-350.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Safâkûsî, Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gaysü'n-nef' fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddin Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-vesile ilâ keşfi'l-akile*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şelebî, Abdülfettâh İsmail. *Resmü'l-mushafi'l-Osmanî ve evhâmü'l-müsteşrikîn fi kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mektebetü Vehbe, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Tavîl, es-Seyyid Rızk. *Medhal fi 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.

- Uşmûnî, Ahmed b. Abdulkerim el-Mısırî. *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Abdurrahim et-Tarhûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Yalçın, Yunus. "Neshin Filolojik Anlamlarının Terminolojik Anlamlara Yansıması". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 536-560. <https://doi.org/10.32711/tiad.1130293>
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır eş-Şâfiî. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire,: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 3. Basım, ts.

Âşık Paşa'nın Garibnâme'sine Göre Ulemâ Scholars According to Âshiq Pasha's Gharibnâmeh

Rauf Kahraman ÜRKMEZ

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology
Department of Turkish Islamic Literature
Zonguldak/Türkiye
rauf.urkmez@beun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7001-6951

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : İnceleme Makalesi / Review Article
Geliş Tarihi / Received : 24.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 08.10.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 481-504

Atıf / Cite as

Ürkmez, Rauf Kahraman. Âşık Paşa'nın Garibnâme'sine Göre Ulemâ. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 481-504.

Doi: 10.33460/beuifd.1555509

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Âşık Paşa (ö. 733/1332), Türkiye Selçuklularının yıkılıp, Anadolu beyliklerinin filizlenmeye başladığı geçiş döneminde, Kırşehir'deki zâviyesinde irşad ve tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş büyük bir sûfi şairdir. Başlıca kitabı olan *Garibnâme*, tasavvufa dair Anadolu'da Batı Türkçesi ile kaleme alınan ilk kapsamlı telif eseridir. Âşık Paşa'nın hem kurucu hem de taşıyıcı nitelikleri haiz bu eserinde, tasavvufi düşüncenin bakış açısı, bilgi birikimi ve ifade gücünü samimi, sade ve akıcı üslûbuyla birleştirerek dönemine ayna tutması, yaşanan ve yaşanması muhtemel sorunlara, ideal çerçevede de olsa, bazı çözüm önerileri sunması makalemizin hareket noktasını teşkil etmektedir. Aslında o; politik, kültürel ve sosyoekonomik problemlerin aşılarda erdemli ve istikrarlı bir toplumun inşasında, dünya ve âhiret saadetinin temininde hemen herkesi ve her kesimi (hükümdar, ebeveyn, ahî çiftçi vb.) sorumlu davranmaya çağırılmaktadır. Onun, bu çerçevede zikrettiği kesimlerden biri de âlimlerdir. *Garibnâme*'de ulemânın dinî hayattaki yeri ve işlevine, buna bağlı olarak devlet ve toplum nezdindeki itibarına dair çok sayıda beyit göze çarpmaktadır. Bu tematik çalışmada Âşık Paşa'nın ulemâyâ dair bakış açısının, yaptığı kıyaslamaların

ve ileri sürdüğü eleştirilerin ayrıntılı bir biçimde ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, bahsi geçen hususlara dair Garibnâme'nin muhtelif kıssalarında işlenmiş bilgiler, kavram ve bağlam analizleriyle bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Âşık Paşa'nın ulemâ kavramıyla aslında fukahayı kastettiği, bir sûfi olmasına ve âlimleri özellikle velilerle karşılaştırmasına rağmen, onlara karşı genellikle ölçülü ve yapıcı bir dil kullandığı, onları dinî hayatı düzenleyen ve besleyen en etkili unsurlardan biri olarak gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Zira o, bilgi birikimleri ve yadsınamaz rehberlikleriyle orantılı olarak ulemâya kritik görevler yüklemekte, bunların üstesinden gelebilmeleri için de bazı temel hususiyetleri (kanaat, fazilet, tevazu, uzmanlık vb.) haiz olmaları gerektiğini açıkça belirtmektedir. Bunu yaparken başta veliler olmak üzere, irdelenen diğer kesimlerin de (ümerâ, hükemâ, müridler, alperenler vb.) eksikliklerine değinmesi, onlara da sorumluluklarını hatırlatması, tutarlı bir bakış açısı geliştirdiğini ve objektif bir tutum sergilediğini gösterir. Bu keyfiyet, onun ve eserinin önemini bir kez daha arttırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Âşık Paşa, Fukaha, Garibnâme, Ulemâ

Abstract: *Âshiq Pasha (d. 733/1332) was a Sufi poet who was active in Kırşehir during the transition period when the Seljuks of Türkiye collapsed and the Anatolian principalities began to flourish. Gharibnâmeh is the first comprehensive work on Sufism written in Turkish in Anatolia. The starting point of our article is that in this work, Âshiq Pasha, by combining the perspective and expressive power of Sufi thought with his simple and fluent style, holds a mirror to his period and offers some solutions to possible problems. He calls on all sectors to act responsibly in the construction of a virtuous society by overcoming socio-political problems and ensuring the happiness of the world and the hereafter. One of the groups he mentions in this context is the scholars ('ulamâ). In Gharibnâmeh, there are many couplets about the place and function of the scholars in religious life and their reputation in the eyes of the state and society. In this study, we aim to present in detail the point of view, comparisons and criticisms that Âshiq Pasha develops about the scholars, whom he sees as one of influential elements that regulate religious life. In this direction, we have tried to bring together the information on the aforementioned issues in various parables of Gharibnâmeh through concept and context analyses. We have concluded that Âshiq Pasha actually means the jurists (fuqaha) with the concept of scholars, and although he compares the scholars especially with the wise men, he uses a constructive language against them. He attributes critical tasks to the scholars in proportion to their knowledge and undeniable guidance, and states that they must possess some basic qualities in order to overcome them. In doing so, the fact that he reminded the other groups he analysed of their responsibilities shows that he adopted an objective attitude.*

Keywords: *Islamic History, Âshiq Pasha, Jurists, Gharibnâmeh, Scholars*

Extended Summary

Âshiq Pasha (d. 733/1332), who came from an influential sheikh family, was a great Sufi poet who educated himself in Sufism and other Islamic sciences and used Turkish skilfully. He lived between 670-733 (1271-1332), and during the transition pe-

riod when the Seljuks of Turkey collapsed and the Anatolian principalities began to sprout, he was engaged in the activities of preaching and preaching for many years in his zawiya in Kırşehir. His main book *Gharibnâme*, written in 730/1330, is the first comprehensive and systematic work on Sufism written in Western Turkish in Anatolia. *Gharibnâme*, a didactic work of great influence, is analysed from different perspectives by scholars from various disciplines ranging from philosophy to Islamic sciences. Parallel to the diversity of literary, philosophical, grammatical, mystical, metaphysical, sociological, psychological, etc. elements in its content, the formation of a literature on the axis of themes such as death, immortality, love, reason, human-universe relationship, science, wisdom, social institutions, etc. is very promising for future studies. Such studies, the number of which is increasing day by day, will lead to a deeper and multidimensional understanding of both the place and effects of *Gharibnâme* in the history of thought and the dynamic period in which it was written. *Gharibnâme*, when compared to the works of its genre, is founding in terms of the period in which it was written, and carrier and transmitter with the way it handles and evaluates the heritage it inherited from the past. The point of departure that led us to such a research is that Âşiq Pasha, by combining the perspective, knowledge and expressive power of Sufi thought with his sincere, simple and fluent style, holds a mirror to his period on both individual and social basis, and offers some solutions to the problems experienced and likely to be experienced, albeit in an ideal framework. Âşiq Pasha calls on almost everyone and every segment (ruler, parent, akhî, farmer, etc.) to act responsibly in the construction of a virtuous and stable society by overcoming political, cultural and socio-economic problems and in ensuring the happiness of the world and the hereafter. One of the groups he mentions in this context is the scholars ('ulamâ). As a matter of fact, there are many couplets in *Gharibnâme* about the place and function of the scholars in religious life, and accordingly their influence and reputation in the state and society, which should not be ignored. With this thematic study, we aim to close this gap and to reveal in detail Âşiq Pasha's perspective, comparisons and criticisms of the scholars, whom he sees as one of the main elements regulating religious life. To this end, we have tried to bring together the information on the aforementioned issues in various parables of *Gharibnâme* through analyses of concepts and contexts. After the brief preliminary information we have given under the headings of the importance of knowledge and the approach to scholars, we have based our article on two main axes: the position and function of scholars in religious life and the qualities that scholars should have. We can say that Âşiq Pasha actually meant the jurists (fuqaha), by the concept of scholars, and although he was a Sufi and even compared the scholars especially with the wise men, he expressed positive opinions towards the scholars and generally used a measured and constructive language. He attributes critical tasks to the scholars in proportion to their knowledge and undeniable guidance, and clearly states that they must possess certain basic qualities (conviction, virtue, humility, expertise, etc.) in order to overcome them. In doing so, the fact that he mentions the shortcomings of other groups (rulers, disciples, combatants, etc.), especially the guardians, and reminds them of their responsibilities reveals that he is able to make self-criticism, develop a consistent point of view and adopt an objective attitude. This feature once again increases the importance of him and his work in the history of thought. Thanks to his views

on scholars on the axis of science, wisdom and mysticism, we are able to make first-hand evaluations about the duties expected to be undertaken by the scholars in the religious and social life of 13th-14th century Anatolia, and what qualities they should have in this direction, through the eyes of a Sufi poet like Āshiq Pasha, who trained himself in Sufism and other Islamic sciences and used Turkish masterfully. We see that *Gharibnāme* has a very high reference value in these matters. Considering the number of copies of *Gharibnāme* and the fact that it is a widely read work, we can think that Āshiq Pasha's views and expectations about scholars were reflected positively on the relations between scholars and Sufis and contributed to the influence of Sufi thought in scholarly circles. *Gharibnāme*, which is a multifaceted and layered work with a very large volume and content, awaits the attention of researchers with its structure suitable for analysis from different angles. For example, the social structure of 13th-14th century Anatolia, which is also one of the main components of this structure, can be analysed from the perspective of Sufi thought.

Giriş

Sûfî şair Āşık Ali Paşa, temelleri dedesi Baba İlyâs-ı Horasânî (ö. 637/1240)¹ tarafından atılan ve 13-14. yüzyıllar Anadolu'suna damgasını vuran çeşitli sosyopolitik olaylarda etkin rol oynayan nüfuzlu bir şeyh ailesinden gelmektedir. 670/1271'de doğmuş, erken yaşlardan itibaren dâhil olduğu tarikat muhitinde iyi bir tasavvufî eğitim almış, bilâhare Kırşehir'e yerleşmiş ve 3 Safer 733'te (3 Kasım 1332) vuku bulan ölümüne kadar uzun yıllar bu önemli kültür şehrindeki zâviyesinde irşad, telif ve tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur.²

Türkiye Selçuklularının yıkılıp, ileride çok büyük bir imparatorluğa dönüşecek Osmanoğulları başta olmak üzere, Anadolu beyliklerinin filizlenmeye başladığı geçiş döneminde yaşayan Āşık Paşa, 730/1330 yılında, meşhur ve muhallem kitabı *Garibnāme*'yi kaleme alarak, tasavvufa dair Anadolu'da Batı Türkçesi ile yazılan ilk kapsamlı ve sistematik telif esere imza atmıştır. *Vasf-ı Hâl*, *Fakrnāme*, *Kimya Risālesi*, *Risāle fi beyānî's-semâ* adlı eserlerin ona aidiyeti ise tartışmalıdır.³

Geniş tesirli didaktik bir eser olan *Garibnāme*, günümüzde felsefeden İslâmî ilimlere uzanan muhtelif disiplinlere mensup bilim insanlarınca farklı açılardan

1 Vefâilîk geleneğine mensup mühim bir Türkmen şeyhi olan bu zat, Türkiye Selçuklularına karşı 10 Muharrem 637'de (12 Ağustos 1239) başlayıp devleti bir hayli uğraştıran Babailer isyanına adını veren kişidir. İsyân sırasında Amasya Kalesi'nde öldürülmüştür. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 127-135.

2 Ailesi ve yaşamı hakkında geniş bilgi için bk. Rauf Kahraman Ürkmez, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 94-112; Āşık Paşa, *Garib-nāme*, thk. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1(1)/XXVIII-XXXIV. Çalışmamızda Āşık Paşa'ya yahut *Garibnāme*'ye isnat ettiğimiz tüm beyitler, "b." kısaltmasıyla beyit numaraları verilmek suretiyle Kemal Yavuz'un bu tahkikli neşrin-den alıntılanmıştır.

3 Eserleri hakkında bk. Āşık Paşa, *Garib-nāme*, 1(1)/XLV-LX. *Garibnāme*'yi günümüz okurlarıyla buluşturan diğer yayınlara örnek olarak bk. Āşık Paşa-yı Velî, *Garibnāme*, haz. Bedri Noyan (Ankara: Ardıç Yayınları, 1998); Āşık Paşa, *Garibnāme*, haz. Mehmet Gedizli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023).

analiz edilmektedir. Hakkında, içeriğindeki edebî, felsefî, gramatik, mistik, metafizik, sosyolojik, psikolojik vb. unsurların çeşitliliğine paralel olarak ölüm, ölümsüzlük, aşk, akıl, insan-âlem ilişkisi, ilim, hikmet, insan tipleri, toplumsal kurumlar vb. temalar ekseninde bir literatürün oluşması,⁴ bundan sonraki çalışmalar için bir hayli umut vericidir. Sayıları gün geçtikçe artan bu tür çalışmalar hem *Garibnâme*'nin düşünce tarihindeki yeri ve etkilerinin hem de yazıldığı hareketli dönemin daha derinden ve çok boyutlu bir biçimde kavranmasına vesile olacaktır.

Garibnâme, kendi türündeki eserlerle karşılaştırıldığında, yazıldığı devir/çevre açısından kurucu ve ufuk açıcı, geçmişten devraldığı mirası işleme ve değerlendirme biçimiyle de taşıyıcı ve geliştirerek aktarıcı niteliktedir.⁵ Bizi böyle bir araştırmaya sevk eden hareket noktası da Âşık Paşa'nın, tasavvufî düşüncenin bakış açısı, bilgi birikimi ve ifade gücünü samimi, sade ve akıcı üslûbuyla birleştirerek gerek bireysel gerekse toplumsal bazda, dönemine/muhitine ayna tutması,⁶ yaşanan ve yaşanması muhtemel sorunlara, ideal çerçevede de olsa, bazı çözüm önerileri sunmasıdır. Ayrıca o, politik, kültürel ve sosyoekonomik problemlerin aşılarda erdemli ve istikrarlı bir toplumun inşasında, dünya ve âhiret saadetinin temininde hemen herkesi ve her kesimi (hükümdar, ebeveyn, ahî, usta, alp, çiftçi vb.) sorumlu davranmaya çağırılmaktadır.⁷ Onun, bu çerçevede zikrettiği kesimlerden biri de âlimlerdir. Nitekim *Garibnâme*'de ulemânın dinî hayattaki yeri ve işlevine, buna bağlı olarak devlet ve toplum nezdindeki nüfuz ve itibarına dair göz ardı edilmemesi gereken pek çok beyit bulunmaktadır. Bu tematik çalışma, bilhassa söz konusu beyitleri irdelemek suretiyle, Âşık Paşa'nın ulemâyâ dair bakış açısını, yaptığı kıyaslamaları ve ileri sürdüğü eleştirileri ayrıntılı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bahsi geçen hususlara dair *Garibnâme*'nin muhtelif kısımlarında işlenmiş bilgiler, kavram ve bağlam analizleriyle bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Makale, "İlmin ve Âlimin Önemi" ile "Ulemâyâ Yaklaşım" başlıkları altında verilen ön bilgilerden sonra, ulemânın dinî hayattaki konumu ve işlevi ile ulemânın taşıması gereken vasıflar olmak üzere iki ana eksen üzerine oturtulmuştur.

4 Makalemizin ilgili yerlerinde bazı çalışmalara değinmiş bulunuyoruz. Diğerleri için şu iki kolektif çalışmadaki bölümlere bk. Yunus Öztürk (ed.), *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020); Reyhan Çorak (ed.), *Edebiyat Yazıları Garib-nâme Üzerine* (İstanbul: Dünbugünayrın Yayınları, 2021).

5 Muammer Cengiz, "Anadolu Tasavvuf Literatürü ve Düşüncesi Açısından Garibnâme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 11/181-183.

6 Bu hususta bk. Mine Mengi, "Âşık Paşa'nın Garib-name'sinin 1-5 Bablarında 14. Yüzyıl Anadolu Toplum Yapısına İlişkin Bilgiler", *XI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994), 11/973-979; Fatma Aslı Şeker, *Âşık Paşa'nın Garib-nâmesi'nde Devrin Toplum Hayatı* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 35-127.

7 *Garibnâme*'de sosyal yaşamı biçimlendiren unsurlar ve sorumlulukları hakkında bk. Cafer Can, *Garib-nâme'de İnsan ve İnsan Tipleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 195-279. Bu tezin dördüncü bölümünde (s. 162-164) insan sınıfları konusu ele alınırken **âlimlere de ana hatlarıyla** değinildiğini görüyoruz. İlgili yerde göstereceğimiz üzere, bu kısımda bazı tasnif hataları göze çarpmaktadır.

Toplam on bin altı yüz on üç beyitlik hacimli bir mesnevi olan *Garibnâme*, on bölüm yahut bab hâlinde düzenlenmiştir. Bu bölümlerin her biri de çeşitli konuları ele alan on kıssaya yahut destana ayrılmıştır.⁸ Birinci bölümde birililerin, yedinci bölümde yedililerin, onuncu bölümde onluların vb. ele alınması gibi, her bir kıssada konu, bölüm numarası dikkate alınarak biçimlendirilmiş ve işlenmiştir. Dördüncü bölümün birinci kıssasında dört unsurun (toprak, su, hava, ateş), üçüncü kıssasında dört mevsimin, beşinci kıssasında dört canlının (bitki, hayvan, insan, melek) ele alınması gibi, mezkûr bölümün tüm kıssalarında dört sayısının gözetilmesi, bu duruma örnek olarak verilebilir. Böyle bir tertip ve tasnif usulü, bazen hedeflenen sayıyı tamamlama gayretiyle hareket ettiği anlaşılan müellifin, az da olsa, tekrara düşmesine hatta zorlama yorumlar yapmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, meselelere geniş açıdan bakması, kavramları ve olguları belli anlam kümelerine ve katmanlarına bölerek detaylandırması, tetkik ve telifte ne derece kabiliyetli olduğunu ortaya koymaktadır. Yer yer kendisini hissettiren tekrarlar veya zorlama yorumlar hususunda okuyucuya bir fikir vermesi açısından, alıntılarının *Garibnâme*'nin hangi bölüm ve kıssasına ait olduğunun belirtilmesine çalışma boyunca özen gösterilmiştir.

1. İlimin ve Âlimin Önemi

Âşık Paşa, *Garibnâme*'sinde zâhir ilmi, bâtın ilmi, ibret ilmi, hikmet ilmi, esrar ilmi, kudret ilmi, Tanrı ilmi (Hakk'tan haber veren ilim) üzerinde özenle durmuş, tüm ilmî çalışmaların gayesi/semeresi olarak gördüğü kendini bilmek (kendinin ilmini bilmek) düşüncesine geniş yer ayırmıştır.⁹ Müellifin mezkûr ilimlere verdiği ehemmiyete paralel olarak ulemâ, hükemâ ve evliya zümrelerini ön plana çıkardığı hatta onları idealleştirdiği görülmektedir.

Allah, âlemi bir ibret kitabı olarak yaratmış, insanı ilimle (dâniş) mücehhez kılarak âleme göndermiş ve âlemi insanda gizlemiştir¹⁰, diyen Âşık Paşa'ya göre, ilim ehlinin (ehl-i dâniş) görevi söz konusu kitabı okuyarak ondaki ibretleri açığa çıkarmaktır. Böylece insan, âlemin kendisinde gizlendiğini ve gizli ilmin nakşının zâhir bir biçimde kendisinde yazılı olduğunu görebilir ve bu nakşı okuyup âlemi bilebilir. Hatta yalnız bu sayede gerçek insan olabilir.¹¹ İnsanın kendisine bakıp ilim okuması çağırısında bulunan Âşık Paşa, bu doğrultuda âlim kavramına da "kendünün 'ilmin bilen'¹² kişi şeklinde bir tanımlama getirir. Böyle birine Hakk'a

8 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/9-13. Müellif, kitabının sonlarına doğru [2(2)/b. 10460-10554], on sayısını dikkate alarak bölümlenme yapmasının sebep ve hikmetlerini uzun uzun anlatır. Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Sevdâ Önal Kılıç, "Garibnâme Mesnevisi'nin Düzenleniş ve Sayı Sistematiği", *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları Sempozyumu*, ed. İrfan Polat vd. (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2019), 875-882.

9 Bu hususta geniş bilgi için bk. Rauf Kahraman Ürkmez, "Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde İlim: Kendini Bilmek", *Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu Bildiriler*, ed. Seyfullah Kara - Rauf Kahraman Ürkmez (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2024), 187-200.

10 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 2605-2607.

11 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 2607-2610.

12 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 956.

doğru kendisinden bir yol açılır. Bu yolda ilerleyen kişi, kendi vücudunu büyük bir şehir olarak görüp, âlemde ne varsa hepsini orada eksiksiz bulur.¹³

İlim, Allah'ın âlem-i ruhanîden âlem-i cismanîye gönderdiği, kendilerine uyan ve uygun davranan insanlara her iki dünyada da izzet ve ihtiram kazandıracak olan on muteber nesnenin beşincisidir.¹⁴ Âşık Paşa, *Garibnâme*'sinin onuncu bölümünün sekizinci kıssasında belirttiği bu görüşünü detaylandırırken, ilim olmadan hayır ve şerrin bilinemeyeceğini, nasıl davranılması gerektiğinin anlaşılama-yacağına ifade eder ve Hak'tan haber veren ilmin yahut Tanrı ilminin öğrenilip onunla Allah'a ibadet kılınmasının önemi ve önceliği üzerinde durur.¹⁵ Diğer bir deyişle, Allah ve vazettiği hükümler bilinmeden dinin yaşanamayacağını ve kul-luk görevinin yerine getirilemeyeceğinin altını çizer. Dolayısıyla buradaki Tanrı ilmi tabiri, temel İslâm bilimlerine özellikle de İslâm ibadet ve hukuk ilmi olan fıkha işaret etmektedir.¹⁶

Konuya bu çerçevede yaklaşacak olursak şunları söyleyebiliriz: İlim, kendilerini ve bu yolla Allah'ı bilmeleri, tanımaları ve onun emirlerine uyup rızasına muvafık davranmaları için insanlara bahşedilmiş büyük bir nimettir. Öyle ki dünya ilim sayesinde revnaka gelmiş yani güzelleşmiş, canlılık kazanmış ve parlamış, böylece gizli açık her ne varsa mâlum olmuştur. İlme uyan yücelir ve cennete erişebilir. Nitekim peygamberler ve veliler de ilim sayesinde insanları doğru yola yöneltmiştir. Dünyanın karanlığı ilimle aydınlanır. İlim savaşı barışa, darlığı bolluğa dönderir. İslâmiyet ilimle ayaktadır (varlığını sürdürmüş ve dünyaya hâkim olmuştur), beşeriyet de ancak ilimle nizama kavuşmuştur. Netice itibarıyla, âlimler yol gösterici (delîl) kimseler iken, cahiller hor görülen (zelîl) kimselerdir.¹⁷

"Dünya mâlından 'ilim yigdür bilin / İy yarânlar 'ilme key rağbet kılın"¹⁸ çağrısında bulunan Âşık Paşa'ya göre, âlimin halk arasındaki yeri başköşedir, Allah'ın katındaki değeri de büyüktür.¹⁹ Dünyada ilmin de malın da tatlılığı vardır. Fakat ilmi toplayıp biriktiren âlim ve fâzıl, malı toplayıp biriktiren ise cimri ve her işe karışan (müdâhil) olarak bilinir. İlim kişiyi Hakk'a ulaştırırken, mal insanı geri koyar,

13 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 955-960.

14 Diğerleri Kur'an, Hz. Peygamber, saltanat, akıl, can, gönül, aşk, nefis ve yıldızdır. Bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9987-10084, 10105-10240.

15 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10094-10095, 10097-10098.

16 Ürkmez, "Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde İlim: Kendini Bilmek", 191.

17 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10085-10100.

18 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9481.

19 Müellif burada şu ayete atıf yapmaktadır: "Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz topraklarda 'Yer açın' dediğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin. 'Davranıp kalkın' dediğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır." *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Mücâdele, 58/11.

ona aslî vazifesini unutturur.²⁰ Âşık Paşa “Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır”²¹ hadisini de refere ederek, bu husustaki diğer bazı gerekçeleri Hz. Ali’nin (ö. 40/661) ağzından şu şekilde aktarır: İlim öğrenmek sevaptır. İlimi peygamberlere veren/bildiren ve onları bu sayede insanlara yol gösterici yapan Allah’tır.²² Malın koruyucusu sahibidir, ilim ise sahibini korur, dinini ve dünyasını ihya eder.²³ Mal harcandıkça eksilir, ilim ise harcandıkça çoğalır.²⁴ Malı hırsız veya harâmiler ele geçirebilir fakat ilmi kimse zorla (ç)alıp ona hükmedemez.²⁵ Kişi ölünce malını başkalarına bırakmakta, buna karşılık ilmini yanında götürebilmektedir.²⁶ Mal ile dünya nimetleri kazanılır, onun kişiye sağladığı şey sadece dünyevî itibar ve yüceliktir. İlimle ise hem dünya hem de âhiret kazanılır, böylece izzet ve saadete erişilmiş olur.²⁷ Mal sevgisi insanı endişeye sürükler ve kalbini karartır, ilim ise insanın ruhunu, gönlünü ve gözünü aydınlatır.²⁸ Malın aslı yerdendir, bu nedenle malı seven aşağılara düşer, ilim ise gökten gönderilmiştir, bu nedenle sahibini yükseklere çıkarır.²⁹

2. Ulemâya Yaklaşım

Ulemâ *Garib-nâme*’de sıkça anılan zümrelerden biridir. Birazdan ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere, bu kavramla daha ziyade fıkıh âlimleri kastedilmektedir. Nitekim Âşık Paşa, kitabının dibâcesinde, din için savaşı, dini savunan, eksiksiz/doğru bir biçimde bilen yahut kesin/sağlam bilgiyi haiz bulunan (sibâ’-ı gâbe-i yakîn) ve müminlerin kendilerine uyup örnek aldığı kişiler olarak gördüğü/övdüğü zümrelere (‘ulemâ-i şerî’at, ebnâ-i tarîkat, ashâb-ı hakikat, meşâyih, evliyâ ve asfiyâ) değinirken,³⁰ bu hususa daha baştan işaret etmektedir.

Âşık Paşa, Hakk’a nasıl ve ne suretle ulaşılacağını açıklarken, konuyu sırasıyla şeriat, tarikat, mârifet, hakikat ve ledün ilmi olmak üzere beş ana unsur ve onlarla ilintili sair tasavvufî kavramlar ekseninde ele alır. Bu vesileyle mezkûr zümrelerin isimlerinde geçen şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarına da açıklık getirir. Buna göre söz konusu beş ilim aynı zamanda birer makamdır. Şeriat Allah’ı bilip onun emirlerine uymaktır. Zira hakikat yolcusu için en gerekli azık, ilim ve taattir. Tarikat yola çıkmak, yolda gitmek, yolun zorluklarını irade etmek ve bunlara katlanmaktır. Yola tek başına çıkılmamalı, mutlaka bir yoldaş edinilmelidir. Mârifet varıla-

20 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9482-9488.

21 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9489-9495. İlgili hadisin hasen (sahih hadisle zayıf hadis arasında ancak sahihe daha yakın konumda) olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Seyit Avcı, “ Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır” Hadisi Üzerine”, *Marife* 4/3 (Aralık 2004), 371-381.

22 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9507-9508.

23 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9517-9518.

24 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9530.

25 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9543-9544.

26 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9554-9555.

27 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9565-9566.

28 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9575-9576.

29 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9598-9599.

30 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/5.

cak menzildir. Ruh bu menzilde bir süre kalır. Bu süre zarfında nelerin yapılacağı etraflıca araştırılmalı, Hakk'ın huzuruna kiminle gidilebileceği anlaşılmalıdır. İşte mârifet, bu kişinin ancak Hz. Peygamber (ve onun izinden giden veliler) olduğunun bilinmesidir. Ruh, onunla ilâhî huzura çıkmayı ve Hakk'ın cemâlini müşahede etmeyi arzulamaktadır. İşte hakikat, bu arzunun gerçekleşmesidir.³¹ Ledün ilmi ise Tanrılık ilmi yahut "kendünün şol kendülüğü 'ilmüdir".³²

Bu açıklama doğrultusunda şunları söyleyebiliriz: Başlangıç noktası olan şeriat, insanların Allah'a ulaşabilmeleri için uymaları gereken öncelikli kulluk hükümlerini yerine getirme makamıdır. Bu durumda, yukarıda ilk zümre olarak zikredilen şeriat âlimleri de geniş/umumi anlamıyla din bilginleri, dar/hususî anlamıyla fakihler yani İslâm'ın dinî, ahlâkî, içtimaî, siyasî, hukukî vb. bütün ameli hükümlerini şer'î delilleriyle birlikte bilen/bildiren kimseler³³ olarak görülebilir. Tarikat aşamasına tekabül eden zümre olan ebnâ-i tarikat, tarikat mensupları; hakikat aşamasına tekabül eden ashâb-ı hakikat, hakikat sahipleri veya gerçek dostlar anlamlarına gelmektedir. Meşâyih, evliyâ ve asfiyâ ise sırasıyla şeyhler, veliler ve her türlü kötülükten arınmış sâfi kimseler demektir.

Âşık Paşa'nın mezkûr beş ilme dair verdiği izahatta, maksûda erişmek için özenle takip edilmesi gereken bir aşamalılık³⁴ anlayışının varlığından hareketle, adı anılan zümreleri bir bütünün birbirini tamamlayan parçaları şeklinde dinî hayatı düzenleyen, besleyen ve sağlamlaştıran unsurlar olarak görmek mümkündür. Bu durumda din bilginleri yahut fakihler, doğru bir din anlayışı ve yaşayışının oluşmasında vazgeçilmez birer kılavuz, dinin sahih hükümler çerçevesinde yaşanmasında da esaslı birer mercidirler. Dinî hayatın özellikle davranış ve bilgi boyutlarında etkili olmuşlardır. Nitekim Âşık Paşa'ya göre, söz konusu zümrelere mensup olanların her biri, kendi fikirlerinin neticeleri ve sırlarının güzelliklerinden çeşit çeşit risaleler ve kitaplar yazmışlar, ömürlerini bu yolda harcamışlardır. Böylece Müslümanları şeytanın pençesinden kurtarıp, bid'at ehlini yahut dine hurafe karıştıranları, cahilliğin karanlıklarından ilmin doğru/nurlu yoluna çıkarmışlardır.³⁵ Başka bir dizesinde "Çünkü âlimsüz bize yokdur usûl"³⁶ diyerek ulemânın bu yadsınamaz rehberliğine bir kere daha dikkatimizi çeken Âşık Paşa, âlimlere karşı mütevazî davranılmasını da hemen her vesileyle tavsiye etmektedir.³⁷

31 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3205-3246.

32 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3247-3250.

33 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), "Fakih", 367; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), "Fıkıh", 74.

34 Âşık Paşa'yı da derinden etkileyen büyük süfi şair Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) bu durumu şöyle özetler: *Şeriat tarikat yoldur varana Hakikat mârifet andan içeri*. Bk. Yunus Emre, *Divân*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 302.

35 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/5. Müellife göre, Kur'an'ın övdüğü on dosttan biri de Hakk'ın hududunu gözetip İslâmiyet'in taşıyır edilmesini engelleyen âlimdir. Bk. *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10474.

36 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10382.

37 Bu husustaki örnekler için bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10382-10383, 10387-10388, 10395, 10403.

3. Ulemânın Dinî Hayattaki Konumu ve İşlevi

Âşık Paşa, bir geçiş döneminin mahsulü olan eserinde, politik, kültürel ve sosyoekonomik problemlerin aşılarak erdemli ve istikrarlı bir toplumun inşasında, dünya ve âhiret saadetinin temininde hemen herkesi ve her kesimi (hükümdar, ebeveyn, evlât, ahî, usta, çiftçi vb.) sorumlu davranmaya davet etmektedir.³⁸ Onun, bu çerçevede zikrettiği zümrelerden biri de âlimlerdir. Zira *Garib-nâme*'de ulemânın dinî hayattaki konumu ve işlevine, buna bağlı olarak devlet ve toplum nezdindeki nüfuz ve itibarına dair çok sayıda beyit göze çarpmaktadır. Aşağıdaki alt başlıklarda irdeleneceğimiz bu beyitlerde, Âşık Paşa, bir sûfi şair olması münasebetiyle, konuya tasavvufu merkeze alarak yaklaşır, âlimleri özellikle veliler (evliya, meşâyih, müridler) ve hakîmlerle (hükemâ) karşılaştırır. Söz konusu zümreler arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çeker. Konularını gereği üstlendikleri görevlerin mahiyet ve ehemmiyetini belirtir ve onlara sorumluluklarını hatırlatır. Bütün bunları yaparken çoğu zaman ölçülü ve yapıcı bir dil kullanır. Fakat sayıları az da olsa bazı beyitlerde katı bir hiyerarşik bakış açısı hâkimdir. Ulemânın konumu ve işlevinin daha da belirginleştiği bu beyitlerde, dinî hayatı şekillendiren, kendileri de aynı hayat içerisinde şekillenen sair zümreler de net bir derecelendirmeye yahut sıralamaya tabi tutulur.

3.1. Üç Yüksek Makam Sahibinden Biri

Âşık Paşa, kitabının üçüncü bölümünün onuncu kıssasında hükümdar, âlim ve veli olmak üzere, Allah'ın üç yüksek makam (taht) sahibi yarattığına ve başlarına izzet tacı giydirdiği bu kişilere adaletle hükmetmelerini buyurduğuna değinir. "Ger ölürse tahta hüküm iden kişi / Taht ölmez bellü bilün bu işi"³⁹ diyen müellife göre, bu taht/baht sahipleri asla zelim olmazlar, çok değerlidirler. Zira insanlar her zaman ve zeminde onlara ve onların üstlendiği görevlere gereksinim duyarlar. Nitekim cihangir hükümdarlar adaletle hükmederek halklarına müreffeh bir yaşam sunarlar. Dinin direği, diğer bir ifadeyle, dinî hayatın bel kemiği konumunda bulunan âlimler, titiz ve tafsılatlı bir biçimde incelemek suretiyle şeriata göre muhakeme ederler. Mısmılı murdardan⁴⁰ ayırır, bunların dindeki hükmünü açıklayıp gösterirler. Veliler ise nefisleri terbiye ve kalpleri tezkiye etmek suretiyle insanları Hakk'ın yoluna yönlendirirler.⁴¹

38 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 2875-2916, 3110-3117, 3132-3137; 2(2)/769, b. 9764-9835; Can, *Garib-nâme'de İnsan ve İnsan Tipleri*, 179-194.

39 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1704.

40 Mısmılın (temiz, pak) karşıt anlamlı olan murdar (kirlî, pis) terimi, İslâmîyet'te besmele çekilmeden yani üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilmiş veya kendiliğinden ölmüş ve yenmesi kesin olarak yasaklanmış hayvanlar için kullanılır. Bk. Ayverdi, "Mısmıl-Mısmıl", 820; İsmail Parlatır, *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), "Murdâr", 488.

41 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1695-1716.

Âşık Paşa, bu kıssada söz konusu zümreler arasında bir derecelendirme yapmaz, onları görevlerinin kapsamı, hükümlerinin etkisi ve geçerlilik alanı açısından karşılaştırır. Buna göre, hükümdarların hükmü maddî ülkeyle sınırlıdır, gönüllere ulaşamaz. Adaletleri de zulümleri de halkadır. Hâlbuki aynen halk gibi, hükümdarlar da dinin hükümlerini dinlemek gerek yaşamlarını gerekse yönetim işlerini dinin esaslarına uygun bir biçimde sürdürmek zorundadırlar. Dolayısıyla onlar da dine hükmeden, daha açık bir ifadeyle, dini en ince ayrıntısına kadar bilen ve gece gündüz demeden din ülkesini/dinî hayatı yönetip düzenleyen âlimlere muhtaçtır. Velilerin hükmü ise gönüllere ulaşır. Zira Allah gönül ülkesini onlara bahşetmiş, onlar da halkın hürmet ve teveccühüne mazhar olmuştur. Diğer yandan hükümdarlar, emirlerini yerine getirmeyenlere karşı sert ve acımasız davranır hatta onların kanlarını dökmekten çekinmezler. Âlimlerin sözlerini tutmayıp emirlerinden dışarı çıkanlar, hükümdar bile olsalar, âhirette yüzleri kapkara olarak dirileceklerdir. Velileri inkâr edenlerse Allah'ın dîdarından yani müminlere vadettiği görünüşü yahut tecellisinden⁴² mahrum kalacaklardır.⁴³

3.2. Beş Kapıdan Biri

Âşık Paşa, kitabının beşinci bölümünün sekizinci kıssasında bu dünyaya ebeveynin kapısı, üstadın kapısı, ahînin kapısı, şeyhin kapısı ve Hakk'ın kapısı olmak üzere beş türlü kapı açıldığına değinir. Rahmet nimetlerinin eriştiği söz konusu kapıların her birine candan vefa gösterilmeli ve edeple hizmet edilmelidir.⁴⁴ Muallim olarak da düşünebileceğimiz üstat, herhangi bir bilim yahut sanat dalında bilgi, söz ve hüner sahibi kimsedir.⁴⁵ Âşık Paşa ise bu kavramı şeriat âlimleri⁴⁶ (din bilginleri, fakihler) şeklinde tanımlar. Ona göre, üstat olarak anılan kişi şeriatı, adap ve erkânı (resm ü erkân u nişân) öğretir, farz ve sünneti açıkça bildirir, insanları kullukta bulunmaya çağırır. Zira bir insan Allah'ın emirlerini bilmez ve öğrenmezse ona itaat ve ibadet edemez.⁴⁷ Kim saadete ermek ve Allah'ın rızasını kazanmak istiyorsa, üstadının ilmini öğrenmeli, duasını almalı ve ona saygı duymalıdır.⁴⁸

3.3. Sekiz Zengin İnsan Sınıfından Biri

Âşık Paşa, kitabının sekizinci bölümünün üçüncü kıssasında Allah'ın dünyada sekiz istisnai özellik/mertebe ve bunlara mazhar olan sekiz de zengin insan sınıfı yarattığını, tüm canlılara ihsan ve ikramda bulunmayı onlara vacip kıldığını belirtir. İnsanları, her birine bir sebep vererek kendi hâlinden memnun olacak şekilde

42 Ayverdi, "Dîdar", 281.

43 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1717-1726.

44 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3101-3106.

45 Ayverdi, "Üstat", 1299.

46 *Pes bilün üstâdî 'âlimler-durur*

Kim şerî'at ne'ydüğünü bildirür. Bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3128.

47 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3125-3128.

48 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 3118-3124, 3129-3131.

yaratana ve yaşatan Allah, söz konusu ulu ve aziz kişilere, diğerlerine nispetle daha fazla bağıştta bulunmuştur. Dolayısıyla ne zenginlikleri ne de gördükleri itibar ve teveccüh, kişisel çaba ve çalışmalarıyla elde ettikleri bir kazançtır.⁴⁹ Bu kişiler müellifin sıralamasıyla ömrü uzun olanlar, malı çok olanlar, âkil ve akli her işe kâmil olanlar, nesepleri pak olanlar, ilim içinde fenni olanlar, bahtları açık olup gönüllerinden her ne geçerse ona kavuşanlar, kanaatkârlar, güzel ahlâklı ve tatlı sözlü olanlardır.⁵⁰

Âşık Paşa, ilim içinde fenni olan yani maharet ve mârifet sahibi büyük âlimlere dair şunları dile getirir: Halk onların sözlerini dinlemekte ve görüşlerine itibar etmektedir. Hatta hükümdarlar da onların hükmüne boyun eğenler. Çünkü onlar dinde mutlak hakemdir, söz sahibidir. Onların sinesi Hakk'ın hazinesinin bulunduğu yerdir. Kimseden korkmaz ve çekinmezler. Yanlarında kimseye söz düşmez. Hakkı (iyiyi, doğruyu) bâtıldan (kötüden, yanlıştan) özenle ayırırlar. Allah'ın emirlerini bildirir, itaat etmeyenleri cezalandırırlar.⁵¹

3.4. On Dosttan Biri

Âşık Paşa, kitabının onuncu bölümün altıncı kıssasında, bir müminin dünyada rahat ve emniyet içerisinde yaşamasını, âhirette rahmet ve mağfirete kavuşmasını sağlayan on dostu olduğunu belirtir. Bunlar müellifin sıralamasıyla Allah, Hz. Peygamber, eimme-i erbaa, evliya, ulemâ, şeyh, müridler, ebeveyn, usta ve âdil hükümdardır. Onları dost edinenlerin akli fitneye düşmez, gönlü sıkıntıda olmaz. Kim bu dostlukların şartlarını eksiksiz bir biçimde yerine getirirse, çevresini güzelleştirir ve insanların sevgisini kazanır.⁵²

Âşık Paşa'nın dostların üçüncüsü olarak zikrettiği/yücelttiği eimme-i erbaa, dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin kurucuları olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 241/855).⁵³ Müellif, adı geçen müctehid âlimleri şu beyitlerle tanıtmaya başlar:

*Ol imâmlardur ki Hak 'ilmin bile
Düzdiler dîn tertîbin kıldan kıla*

*Ellerinde hâsıl oldu hall ü 'akd
Kim anunla zabta geldi cins ü nakd⁵⁴*

49 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/41, b. 5839-5849.

50 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 5850-5974.

51 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 5909-5915.

52 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9633-9637.

53 Salim Öğüt, "Eimme-i erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/541.

54 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9673-9674.

Hak ilmi terkibi, tamlayanı özel isim (Allah) olarak kullanıldığında temel İslâm bilimleri, cins isim (hukuk kelimesinin tekili) olarak kullanıldığında fıkıh olarak düşünülebilir;⁵⁵ dizelerdeki hall ü akd, zabt, cins ve nakd sözcüklerini de bu kavramsal çerçevede değerlendirilebilir. Çözüp bağlama ve iş bitirme anlamlarına gelen⁵⁶ hall ü akd terkindeki akid, "Borç kaynağı hukukî işlemlerin en önemlisi"⁵⁷ olup "İki taraf arasında, taraflarca kabul edilen ve karşılıklı taahhütlere dayanan anlaşma, sözleşme"⁵⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durumda beyitler şu şekilde çözümlenebilir: Mezkûr dört imam, fıkıh ve diğer İslâmî ilimlerdeki donanımlarıyla, kılı kırk yarmak suretiyle dinin usul ve esaslarını tertip ettiler, borçlanma biçimleri ve borca konu olacak nesnelere (cins, nakd/para) dair kaideleri derlediler. Âşık Paşa onlar hakkında şu görüş ve temennileri de dile getirir: Hikmet ve hakikat hazinesini (ma'nî gencini) bulup insanlardaki sıkıntı ve dertleri (halkun rencini) bilen eimme-i erbaa, cenaze ve miras taksimine dair iş ve işlemleri de hassas ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koydular. Dört mezhebi en iyi şekilde düzenleyip bildirdiler. İnsanlar neyin haram neyin helâl olduğunu söyler oldular. Böylece her biri müminler arasında hayırla anıldı. Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in sözlerine dayanarak İslâmiyet'i berkittiler. Böylelikle küfrü, karıştırılmamak üzere, dinden ayırdılar. Öyle ki artık bunu bozmaya kimse cesaret edemez. Bu şekilde din yolu kolaylaştı, küfür ve kâfir yok gibi oldu. İşte bunu düzenleyen o dört büyük imamdır. Onlara havas ve avam her tabakadan insan uyacaktır. Onların canı sonsuza kadar rahmet içinde olsun. O azizlerin yaptığı bütün bu düzenlemelerin bizim için olduğunu açıkça bilmek gerek. İnsanlar arasında bu dostluk nerede ve kimde bulunur?⁵⁹

Âşık Paşa, on dostun dördüncüsü olarak velilere değindikten sonra⁶⁰ ulemâyâ geçer ve onları şu şekilde tanıtır: Beşinci dost, insanlara şeriat ile yol gösteren âlimlerdir. Onlar, Kur'an'ın buyrukları ve Hz. Peygamber'in sözleri doğrultusunda bir yaşam sürülmesi için gayret gösterirler. Hz. Peygamber'in nevbetini vururlar (Bu cümleyi, şer'î delillerin ikincisi olan Sünnet'e uymaya ve uyulmasını sağlamaya çalışırlar, şeklinde de düşünebiliriz). Günahlara düşmekten sakındırırlar. Her türlü dinî emir ve işi (amel) bildirip öğretirler. Örneğin müminleri günde beş vakit rahmete/namaza, her dem de ibadete çağırırlar. Abdestin, orucun ve hac ibadetlerinin rükün ve şartlarını anlatır, zekâtın usulüne uygun bir biçimde hesaplanıp düzenli olarak ödenmesine önyak olurlar. Müşkil meseleleri çözer, kılı kırk yarak hakkı bâtıldan, mısmılı murdardan ayırırlar. Dinin direği yani koruyucusu olan

55 Bk. "1. İlimin ve Âlimin Önemi" başlığı.

56 İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınları, 2006), "Hall ü akd", 562-563.

57 Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/251.

58 Ayverdi, "Akit-Akd", 30.

59 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9675-9688.

60 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9689-9709. Sonraki kısımda da [2(2)/b. 9732-9749] şeyhlerin dostluğundan ve müşhid olarak insanları Hakk'a yönlendirip ulaştırmalarından bahsedilmektedir.

âlimlere, kıyamete kadar ihtiyaç vardır. Onlar hesap gününe ve âhiret hayatını da dikkat çekerler. Âhirette insanları nelerin beklediğini, cenneti ve cehennemi birer birer açıklarlar. Bütün bu kazançlar âlimler sayesinde. Onların sözünü tutanlar gerçek saadete erişirler. İnsanlar arasında bu dostluk nerede ve kimde bulunur?⁶¹

Bu kısımda, ulemâ kavramıyla daha ziyade fukahanın kastedildiğini belirgin ve ayrıntılı bir biçimde görüyoruz. Âşık Paşa'nın görüşleri ekseninde, adı anılan dört büyük fakih ile ulemânın dinî hayatı tanzim ve tahkim etme noktasında birleştikleri ve benzeştiklerinden, aralarında mahiyet değil, derece farkının olduğundan söz edilebilir. Âşık Paşa, İslâm hukuk tarihinde oynadıkları öncü rolleri dikkate alarak, eimme-i erbaayı ayrı bir zümre yahut Allah ve Hz. Peygamber'den sonraki üçüncü dost olarak görmekte ve göstermektedir. Nitekim başta ulemâ olmak üzere, geriye kalan dostlar da bu müstesna şahsiyetlerin açtığı yolda yürümüşler yahut yürüme ihtiyacı duymuşlardır.

3.5. Altı Grup İnsandan Dördüncüsü

Âşık Paşa, kitabının altıncı bölümünün onuncu kıssasında hükemâ, ulemâ ve evliya zümreleri arasında bir derecelendirme yapar ve bazı temel farklılıklara dikkatimizi çeker. Aslında kıssada insanların yeryüzüne gönderilmesindeki aslı gaye ve dünya yolculuğu üzerinde durulmaktadır. Müellif, bir sûfi olması münasebetiyle konuyu kendi seyrüsülûkü/sergüzeşti yahut kişisel mânevî yolculuğu/deneyimi olarak ele alır.⁶² Ona göre, bu ince ve tehlikeli yolun altı menziline dünyaya gelen herkesin mutlaka karşılaşacağı ve uğramadan geçemeyeceği altı da mahfil bulunmaktadır.⁶³ Söz konusu altı menzilin birincisindeki mahfilde hükümdarla karşılaştığını ve vücudu onun kapısında hizmetçi bıraktığını belirten⁶⁴ müellif, bilâhare uğradığı ikinci menzilde ise hükemâ ile karşılaşır. Onların mahfilini hoş sözlü ve doğru hüküm veren güvenilir kişilerden oluşan hareketli bir yer olarak tasvir eder. Hikmet bilen ve eğriyle doğruyu özenle birbirinden ayıran⁶⁵ bu kişiler, dünya hayatının sağlıklı geçmesi için nefse yaşamı (dirlik) öğretmekte; tabiatın ve yaratılışın ne ile ayakta durduğunu ve sürüp gittiğini gösterip anlatmaktadır. Âşık Paşa, kendisini hükemâ mahfilinde alıkoymaya çalışan nefsinin sağlıklı bir yaşam sürsün diye burada bırakır ve ulemâ ile karşılaşacağı üçüncü menzile geçer.⁶⁶ Ulemâ mahfilini havas ve avam her tabakadan insanın günde beş kez toplanıp dirildiği bir yerdir. Müellife göre, âlimler "İslâm evinde makâm dutmuş"⁶⁷ ve

61 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9712-9729.

62 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4322-4360.

63 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4361-4365.

64 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4366-4375.

65 *Eytdiler bunlardur ol hikmet bilen Ma'denün rencin bilen hıltın silen*. Bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4384

66 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4376-4391.

67 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4393.

"dîn içinde tahtları hoş mu'teber",⁶⁸ başka bir deyişle dinî hayatta saygın ve sözü geçen kişilerdir. Kur'an'ı kendilerine rehber kılmış akıllı ve çalışkan şahsiyetlerdir. Allah'tan Hz. Peygamber'e gönderilen ferman, Hz. Peygamber'in dilinden onlara miras kalmıştır. Halka Allah'tan haber vermekte, âhîret ahvalinden bahsetmekte, şeriatı açıkça söyleyip bildirmekte, farz ve sünnetleri, emir ve nehiyleri, hayır ve şerhleri anlatmaktadırlar. Halk da onların sözünü dinlemekte ve tutmaktadır. Âşık Paşa, kendisini ulemâ mahfilinde kalması için ikna etmeye çalışan aklını kullukta bulunsun diye burada bırakır ve ehl-i tarikat ile karşılaşacağı dördüncü menzile geçer.⁶⁹ Buradaki mahfilde dilleri zikir ve tesbihle meşgul, kalpleri aşk ateşiyle dolu, Allah'ın güzel (görklü) ahlâklı kıldığı, halkın gönlünü kendilerine bağlayan ve onlara faydaları dokunan, kimseyi horlayıp kötölemeyen, herkese aynı gözle bakan, doğruluk ve iç huzurundan (safâ) nasibini almış, sözünün eri mütevekkil kişiler bulunmaktadır. Fakat daha ileri geçip içeriden içeriye varmak isteyen Âşık Paşa, asıl menzilin burası olduğunda ısrar eden gönlünü hizmette bulunsun diye ehl-i tarikat mahfilinde bırakır ve ârif erenler ile karşılaşacağı beşinci menzile geçer.⁷⁰ Ona göre, ârif erenler yerde yürürken arşı gören, arşta yazılanları okuyan büyük velilerdir. Vücutları zayıf ve güçsüzdür. Buna mukabil ruhları öyle kuvvetlenmiştir ki yer ile gök arasını doldurmuştur. Cümle halkı aydınlatırlar. Onların mahfilinde her dem insanın kendi hâlinden haber verilmektedir. Sözleri insanın kendi özünü bilmesi, işleri ise kendi özlerine dönmektir. Daima irfan davası⁷¹ güderler ve yeri göğü seyrederek. Halkın gönlündekiler ve dilekleri onlara açılmıştır. Âşık Paşa, daha ileriye yol olmadığını belirten ruhunu, kendi özünü bilmesi için ârif erenlerle bırakır ve şaşılacak (yavlak 'aceb) kişilerle karşılaşacağı altıncı/son menzile geçer.⁷² Buradaki mahfili şöyle tarif eder: Bu kişilerde ne sakinlik, gönül rahatlığı, iç huzuru (sükûnet) ne de talep var. Ne kendilerini ne de başkalarını biliyorlar/tanıyorlar. İşleri ne günah ne de Hak buyruğu. Dilleri hiçbir türlü söz söylememekte. Gözlerini açmaya bile takatleri yok. Her biri kendi özünü yahut kendini kaybetmiş, acz içinde Allah'a yönelmiştir. Müellifin acz evi olarak nitelendirdiği bu son durak, ne kadar varlık varsa hepsini hiçe saydıran bir makamdır. Nice hızlı gidenlerin (yügrük) yolu burada son bulmuştur. Nice akıllı ve anlayışlı (zîrek) kim-seler burayı kavramaktan âciz kalmıştır.⁷³

68 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4394.

69 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4392-4407.

70 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4408-4422.

71 Bu cümledeki davayı, doğruluğuna inanılıp gerçekleşmesine uğraşan görüş, ülkü, ideal olarak düşünebiliriz. Bk. Ayverdi, "Dâvâ", 256.

72 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4423-4438.

73 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(2)/b. 4439-4457.

Âşık Paşa'nın hükemâ, ulemâ ve evliyanın kapısını sırayla çalarak hep daha ileriye gitmesi, mezkûr zümreleri sondan başa doğru (evliya, ulemâ, hükemâ) derecelendirdiğini gösterir. Zira müellifin bu kişisel seyahatinde her bir mahfil ziyaret edilip yol alındıkça derece artmakta ve asıl maksada biraz daha yakınlaşmaktadır. Netice itibariyle Âşık Paşa'ya göre, dünya hayatında/yolculuğunda asıl ulaşılması gereken acz/hıçlık makamından sonra ârif erenler, ehl-i tarikat,⁷⁴ ulemâ, hükemâ, ümerâ şeklinde bir sıralama söz konusudur. Bu durumda ulemâ, altı grup insan arasında dördüncü sırada gelmektedir. Kıssada sırasıyla akıl, nefis ve vücudun, gelişmeleri/olgunlaşmaları için hizmetçi bırakıldığı ulemâ, hükemâ ve ümerâ, üstlendikleri misyonlarla bilhassa dinî-dünyevî yaşamın düzenlenmesi ve sağlıklı, uyumlu ve uygun bir biçimde sürdürülmesi için vazgeçilmez unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu maddî/içtimaî zemin üzerinde kalp ve ruhun mânevî/tasavvufî açıdan derinleşmesi, diğer bir ifadeyle, kişinin ehl-i tarikat ve ârif erenlerin öğretisi ve uygulamaları ışığında hareket edip insan-ı kâmil olması hedeflenmektedir.

3.6. Dokuz Tabaka İnsandan Altıncısı

Âşık Paşa, kitabının dokuzuncu bölümünün üçüncü kıssasında, bir önceki başlıkta belirtilen evliya, ulemâ, hükemâ şeklindeki derecelendirmesinde değişikliğe giderek, hükemâyı ulemânın üstüne çıkarmaktadır. Ayrıca âlimlerin dinî hayat-taki konumu ve işlevine daha geniş bir açıdan bakmakta ama onları daha katı bir hiyerarşik zeminde ele almaktadır. Ona göre, insanlar a'lâ (yüce), evsat (orta) ve ednâ (aşağı) olmak üzere üç tabakaya (bölük), her bir tabaka da kendi içinde yine a'lâ, evsat ve ednâ olmak üzere üçer kısma (mahfil) ayrılmaktadır. Bir kişinin bunlardan hangisine mensup olduğu ise yaşayış ve hâlimden anlaşılmaktadır.⁷⁵ Toplamda dokuz kısma ayrılan bu üç tabaka insanı şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1) A'lânın a'lâsı: Kendilerine kitap indirilen peygamberler
- 2) A'lânın evsati: Kendilerine Cebrâil'in ve vahyin indirildiği mürsel peygamberler
- 3) A'lânın ednâsı: Kendilerine ne Cebrâil ne de kitap indirilen, Hakk'ın hitabının rüyalarında mâlum olduğu peygamberler⁷⁶
- 4) Evsatın a'lâsı: Evliya
- 5) Evsatın evsati: Hükemâ

74 Acz/hıçlık makamına ulaşanlar, ârif erenler, ehl-i tarikat şeklinde devam eden sıralama, Âşık Paşa'nın tüm velileri aynı kategoride değerlendirdiğini yahut veliler arasında da bir derecelendirmeye gittiğini bütün açıklığıyla göstermektedir.

75 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7594-7606.

76 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7607-7645.

- 6) Evsatın ednâsı: Ulemâ⁷⁷
- 7) Ednânın a'lâsı: Müminler
- 8) Ednânın evsatı: Münafıklar
- 9) Ednânın ednâsı: Kâfirler⁷⁸

Âşık Paşa, evsat tabakayı oluşturan zümreleri, onların belirgin nitelikleri olan velayet, hikmet ve ilim kavramları üzerinden bir sıralamaya yahut ayrıma tabi tutar. Bu çerçevede, evliya zümresi ilim, hikmet ve velayet niteliklerinin üçüne birden, hükemâ birincisi ve ikincisine, ulemâ ise sadece birincisine sahip kişilerden müteşekkildir. Dolayısıyla âlimler mertebe bakımından hakimlere yetişemezler. Hükemâ, her ne kadar velayet mertebesine ulaşmamış olsa da ulemâdan üstündür. Bu hususa işaret eden beyitler şöyledir:

*Evsatun 'ulmâdur ednâ mahfili
İrmez ol hükemâyâ anun menzili*

*'İlm-ile hikmet vilâyetle bile
Kimde olsa evliyâ din ol kula*

*Bî-vilâyet 'ilm-ile hikmet dakı
Kimde kim olsa anı hükemâ okı*

*'Âlimün kim hikmeti yok ne-durur
Kendü kimdür menzili kanda-durur⁷⁹*

77 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7646-7685. Âşık Paşa burada, bazı benzerliklerini belirtmekle birlikte, evliya, hükemâ ve ulemâ zümreleri arasında net bir ayrıma gitmektedir. Can ise evsat tabakanın veliler tabakası olduğunu, velilerin de kendi içinde veliler, hakimler ve âlimler olmak üzere üçe ayrıldığını belirterek, Âşık Paşa'nın tasnifini yanlış yorumlamıştır. Değerli araştırmacı, muhtemelen aşağıdaki beyitlerde geçen "Evliyâdur bunların ma'rûf adı" cümlesini bağlamından bağımsız düşünerek hataya düşmüştür. Hâlbuki, örnekleriyle de gösterdiğimiz üzere, *Garibnâme*'de adı anılan zümreler özenle birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca Âşık Paşa'nın buradaki tasnifinde insanlar a'lâ, evsat, ednâ olmak üzere üç tabakaya, her bir tabaka da kendi içinde yine a'lâ, evsat ve ednâ olmak üzere üçer kısma ayrılmaktadır. Yine mezkûr dizenin bir üstünde üç gürühtan, bir altında da hükemâ ve ulemâdan bahsedilmekte, geriye sadece evsatın a'lâsında yani orta tabakanın ilk/üst sırasında zikredilmesi gereken veliler kalmaktadır. Dolayısıyla evsat tabakanın diğer adı veliler tabakası değildir ve bu tabaka sadece velilerden oluşmamaktadır. Krş. Can, *Garib-nâme'de İnsan ve İnsan Tipleri*, 159-160; Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7647-7650:

Üç gürühdür cümle halkun evsatı
Evliyâdur bunların ma'rûf adı

Birisi hükemâ biri 'ulmâ-durur
Her birine kendü hâli ad virür

Her birinün hâlini eydem sana
Dinle imdi niçedür önden sona

Evsatun a'lâsı kimdür evliyâ
Evliyâdur toğru giden Mevli'ya

78 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7686-7724.

79 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7677-7680.

Âşık Paşa, ikinci/orta tabakanın en aşağısına veya dokuz kısım insan arasında altıncı sraya yerleştirdiği ulemâ hakkındaki bu derecelendirmesini gerekçelendirirken şu hususa dikkatimizi çeker: Ulemâdaki ilim dünya için bir alettir, dünyalık elde etmeye yarar. Onlar izzet ve kıymetlerini ilimden alırlar ve böylece pek çok nimete kavuşurlar. Bununla birlikte, Allah'a giden yolda onun sırlarına (hazret sırrı) ulaşamazlar, kâinattaki gizli nakışları/incelikleri göremezler. Bu nedenle dünya ehlinin en üstünü iseler de orta tabakanın en aşağısındadırlar.⁸⁰ Diğer yandan ulemânın bir üstündeki zümre olan hükemâ, eşya ve varlıkları tefekkür edip bilen, onlardan ibret alıp ders çıkaran, hikmet ve hakikati (ma'nâ) ruhlarıyla işitip kalpleriyle gören⁸¹ derinlikli ve müstesna kişilerden oluşmaktadır. Onların ruhları her dem velilerin hâlleriyle hâllenmiştir ancak görünüşte sıradan insanlardan pek farkları yoktur. Elleriyle sanatlarını icra ederler. Yaşayışları havastan ve avamdan insanlara benzediğinden toplumun hemen her tabakasıyla birlikte ve ilişki içerisindeyler.⁸² Hükemânın bir üstündeki zümre olan evliya ise peygamberlerin yolundan gidip insanları Hakk'a ulaştırmaya çalışan gönül ehli ve mestâne kişilerden oluşmaktadır.⁸³

Garib-nâme'de âlimlerin tamahkârlık edip dünyalık peşinde koşmalarının yanlışlığına dair çeşitli uyarı ve eleştirilerin yapıldığına aşağıdaki satırlarda değinilecektir. Yine de gerek evliya, hükemâ ve ulemâ arasındaki benzerlik ve farklılıklara dair dile getirdiği müspet ve mutedil kanaatleri gerekse âlimleri yücelten sözleriyle karşılaştırıldığında, Âşık Paşa'nın bu son kıssada daha net hatta yer yer sert bir tutum sergilediği, evliya ve hükemâ karşısında ulemâyı ciddi anlamda yerdiği söylenebilir.

4. Ulemânın Taşınması Gereken Vasıflar

Âşık Paşa, ulemânın dinî hayattaki konumunu ele aldığı kıssalarda, onların taşınması gereken vasıflara da dikkatimizi çeker ve sorumlu davranmalarını salık verir. Müellifin bu çerçevede dile getirdiği hususlar, olması gerekene işaret etmesi münasebetiyle özünde birtakım olumsuz eleştirileri de içermektedir. Eserinde, başta ulemâ ile sürekli karşılaştırılan veliler olmak üzere, irdelenen ve idealleştirilen diğer kişi ve kesimlere de (ümerâ, hükemâ, âkılar, alperenler, müridler vb.) bu gözle bakması, onların da eksikliklerine, aksayan yönlerine değinmesi ve sorumluluklarını hatırlatması,⁸⁴ Âşık Paşa'nın tutarlı bir bakış açısı geliştirdiğini ve objektif bir tutum sergilediğini bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.

80 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7681-7685.

81 Âşık Paşa, kâinata hikmet gözüyle bakmaya sürekli veya her vesileyle atf yapmaktadır. Ör. bk. *Garib-nâme*, 2(1)/7729-7732, 7740-7744, 7836-7849. Ayrıca bk. Leylâ Alptekin Sarıoğlu, "Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'de Hikmete Bakışı", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 1240-1259.

82 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7660-7674.

83 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 7650-7659.

84 Bu husustaki çarpıcı örnekler için bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1754-1771; 1(2)/b. 3561, 3588, 3592-3596, 3635-3655, 3656-3677, 3720-3760, 2(1)/b. 5888-5890; 2(2)/b. 8608-8620, 8640; Metin Akkuş, "Klasik Türk Edebiyatında Alp/Alperen Tipi ve Âşık Paşa'nın Garipname'sine Göre Tipin Özellikleri", *Konuralp Gazi ve Düzce Tarihi Sempozyumu Bildiriler*, ed. Ali Ertuğrul - Firat Yaşa (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 259-280.

4.1. Yeterlilik ve Yeteneklilik

Âşık Paşa'ya göre, mescitleri/minberleri taht edinip dinî meselelerde mutlak hakem olarak nefislere hükmeden -diğer bir ifadeyle, birey ve toplumun dinin emirleri doğrultusunda yaşam sürmesine rehberlik eden- âlimlerin taşıması gereken üç temel vasıftan (hüner) birincisi, "Evvel oldur kim ola 'ilmi tamâm / 'İlm içinde ma'lûm ola her makâm"⁸⁵ dizesiyle de belirttiği üzere, eksiksiz ve ayrıntılı bir biçimde bilmeleri, ilmî açıdan yeterli ve yetenekli olmalarıdır. Zira ulemâ, muhataplarının sorularına ikna edici yanıtlar verebildiği, müşkil meseleleri rahatlıkla çözüme kavuşturabildiği oranda etkili ve yetkili olabilir⁸⁶ ve gönüllerde yer edip yaşayabilir.⁸⁷

4.2. İlmiyle Âmil Olma

Âşık Paşa'ya göre, âlimlerin taşıması gereken üç temel vasıftan ikincisi, dediklerini işlemeleri yani ilimleriyle âmil olmalarıdır. Zira doğru yol, kişinin dediğini tutması, söylediğinin gereğini evvela kendisinin yapması, hâlini daima irdelemesi ve kendisini sürekli hesaba çekmesidir.⁸⁸ Nitekim ilmin meyvesi ameldir ve amelsiz ilim vebâl, ilimsiz amel de dalâldır. Ayrıca ilim ve amel kime yoldaş ise o, bütün insanlara baş olmuştur.⁸⁹

Âşık Paşa "'İlmîni şol işidenler söz-ile / Fi'lini hem göreler bu göz-ile"⁹⁰ diyerek veciz bir biçimde kal-hâl yahut söylem-eylem uyumuna/bütünlüğüne dikkatimizi çeker ve şunları dile getirir: Âlimler, Allah'ın emirlerini hakkıyla yerine getirmeli, dinin hükümlerine göre yaşamalı, ondan sonra herkesi bu yola çağırmalıdır. Zira kimde ilim ve amel birlikte ve eksiksiz varsa, o bütün halkın gönlünde taht kurmuştur. İnsanlar sözleri ve fiilleri birbirine uygun olan bir kişinin yolunda canlarını bile verirler. İşte bir âlim, ancak bu şekilde davrandığı zaman gerçekten zengindir, iyiliği, bağışlaması ve cömertliği (bahşâyîşi) herkesten fazladır. Böyle bir âlime her zaman saygı gösterilmelidir. Söz konusu değer ve yücelik Allah tarafından verildiği için Hz. Peygamber de "Âlime ikram eden bana ikram etmiş olur"⁹¹ diyerek böyle kimseleri övmüştür.⁹²

4.3. Kanaatkârlık

Kanaatkârları sekiz zengin insan sınıfından biri olarak yücelten⁹³ Âşık Paşa'ya göre, âlimlerin taşıması gereken üç temel vasıftan üçüncüsü de kanaatkâr/tok-

85 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1745.

86 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1739-1746.

87 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9621.

88 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1747-1748.

89 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 10096-10101.

90 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 5918.

91 Mezkûr hadis için bk. Mustafa Canlı, "Rivâyetlerde Âlim Portresi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2013), 56.

92 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 5916-5924.

93 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(1)/b. 5941-5959.

gözlü olmaları yani dünyaya bağlanmamaları, elindekilerini yeterli bulup fazlasını istememeleri ve kısmetlerine rıza gösterip şükretmeleridir. Zira harcandıkça eksilmeyen inci tanelerine benzeyen kanaat, büyük bir hazinedir. Bir âlim ancak ilim ve amelle süslenip/donanıp (ârâste) kanaat kılarısa etrafındakilerin derdine derman olur ve onlara sözünü dinletebilir. Değilse âcizdir, elinden bir şey gelmez ve kimseye hükmedemez.⁹⁴

Âşık Paşa'ya göre, tamahkârlık/açgözlülük bireyin hem ruhen hem de bedenen değersizleşmesine ve saygınlığını yitirmesine yol açar. Toplum felakete sürükleyen bu yaraşksız tutum, âlimler için daha yıkıcı ve olumsuz sonuçlar doğurur ve onlar için çok daha büyük bir kusurdur. Zira tamah âlimin izzetini bozar, itibarını sarsar, âlim iken adını ozan⁹⁵ yapar, namını gevezeye çıkarır. Böyle bir âlim dizginleyemediği (bîzabt) tamahı yüzünden işlerinde hataya (habt) düşer, sözlerindeki tesir ortadan kalkar ve halk üzerindeki nüfuzunu yitirir. Ayrıca Allah'ın sevgisinden ve rızasından mahrum kalır. Çünkü örnek bir şahsiyet olması gerekirken alelâde bir kişiye dönüşmüştür. Dolayısıyla gerçek ilim ehli kanaatkâr (bîtama'), aşırı isteklerden arınmış (bîtevakku') ve dinin emirlerini titizlikle yerine getiren (vera' sahibi)⁹⁶ kişidir. Müellife göre, bu hususiyetleri haiz olan bir âlim, ehlullah (Allah dostları) zümresindedir. Onun maksûdu da mâbudu da yalnız Allah'tır.⁹⁷

4.4. Hilim

Âşık Paşa'ya göre, cennette su, şarap, süt ve bal olmak üzere eksilmeden ve kesilmeden akan dört ırmak olduğu gibi, cennete benzeyen gönülde de -cennetkilere karşılık gelecek sırayla- seyrüsülük, mârifet, ilim ve hilim olmak üzere dört ırmak akmaktadır. Allah bunların ilk ikisini velilere, diğer ikisini ise dini ayakta tutup bid'at ve hurafeleri ondan uzaklaştırmaları için âlimlere bahşetmiştir.⁹⁸ Bala benzetilen ve karakterdeki yumuşaklık, sakinlik anlamına gelen hilim, öfke gerektiren durumlarda kendine hâkim olma ve serinkanlı kalabilme hâlidir.⁹⁹

Âşık Paşa'ya göre, ulemâ tek başına/kuru ilimle değil, hilimle teçhiz edilmiş ilimle halka delil olabilir yani insanlara doğru yolu gösterebilir. Zira bu iki haslet,

94 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 1749-1753.

95 Moğolcadan geldiği düşünülen ozan kelimesi aslında geveze (herze-vekil, laklaklı, muciz, lâfazan) anlamına gelmektedir. Doğaçlama şiir söyleyebilen saz şairi manasını bilâhare kazanmıştır. Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde kelime her iki anlamda da geçmektedir. Bk. Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmâni*, haz. Recep Toparlı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), "Ozan", 297; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), "Ozan", 202; Nurettin Albayrak, "Ozan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/18.

96 Vera', haram olup olmadığı şüpheli hususlardan özenle kaçınmak hatta helâl ve mubahların (yapılması günah yahut sevap olmayan ve kişinin isteğine bırakılan fiiller) bir kısmından vazgeçmek demektir. Büyük müctehid Ebû Hanife'nin faize girer korkusuyla alacaklısına ait duvarın gölgesinde gölgelenmemesi, bu hususa örnek olarak gösterilmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, "Vera'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/49-50.

97 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9195-9203, 9278.

98 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 2304-2313.

99 Ayverdi, "Hilim", 508.

bir arada olduğunda değerlidir, birbirinden ayrılmamalıdır. Kendisinde ilim olan fakat hilim bulunmayan kişi, insanlara bilgisini aktaramaz ve sözünü dinletemez. Hilimsiz ilimden pek çok kimse zulüm görür. Buna karşılık, kendisinde hilim olan fakat ilim bulunmayan kişide din tez harap olur yani onun dinî hayatı yahut dine olan bağlılığı her an sarsılabilir. İlimsiz hilmi kimse kabul etmez ve hesaba katmaz. Zira insanlar hilim ve ilmin birlikte bulunduğu kişinin sözünü dinleyip tutarlar. Gerçek ilim ehli huy yumuşaklığı ile halkı dine davet eder,¹⁰⁰ önce onların gönüllerini kazanır, sonra da bilgi birikimiyle iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışır. Ancak böyle bir âlimin sözleri bayıktır¹⁰¹ ve sadece böyle bir âlim, halka dini anlatmaya lâyiktir.¹⁰²

4.5. Tevazu

“Kimi ‘ilme ‘âşık olmuş sadr için / Ya’ni bu halk ortasında kadr-içün”¹⁰³ diyen Âşık Paşa, baş olmak, yüksek mevkilere erişmek ve insanlar arasında üstün tutulmak hevesiyle ilme rağbet gösterenleri açıkça yermektedir. Ona göre, ululuk ve kibrin bir arada bulunduğu kişi, başkalarına zulmedip zarar verebilir. Hâlbuki ululuğa en çok tevazu yaraşır. Ulular yani erdemleri bakımından çok büyük ve yüce olan kimseler, ancak tevazu sayesinde kötülükten sakınıp arınırlar. Böyle kimseler hangi mansıp ve mevkide bulunursa bulunsunlar merhametli ve alçak gönüllüdürler. Yaşadıkları toplumda yeğlenen ve yüceltilen insanlardan biri olan âlimler de tıpkı şeyhler, beyler vb. gibi, ancak alçak gönüllü davrandıklarında Allah’ın sevgisine ve rızasına nâil olacaklardır.¹⁰⁴

4.6. Fazilet

Fazlalık, üstünlük, iyilik anlamına gelen “fazl” kelimesinden türetilen fazilet, insanın başkalarından üstün ve ayrıcalıklı olmasını sağlayan durum, insanı mutluluğa götüren şeydir.¹⁰⁵ Zıddı rezilet olan fazilet, günümüzde ahlâkın övdüğü ve ahlâklı olmanın gerektirdiği niteliklerin (Ör. bilgelik, dürüstlük, yiğitlik, alçak gönüllülük, ölçülülük, yardımseverlik) ortak yahut genel adı olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁶

Âşık Paşa, fazileti insanlara bahşedilmiş on kıymetli nimetin/niteliğin ikincisi¹⁰⁷ olarak değerlendirir ve ilmi onun ayrılmaz/tamamlayıcı bir parçası olarak gö-

100 Müellif burada şu ayete atıf yapmaktadır: “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yon-temle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.” en-Nahl, 16/125.

101 Bu kelime doğru/gerçek söz; açık, belli, aşikâr; sadık, saygılı anlamlarına gelmektedir. Bk. Yaşar Çağbayır, *Ötügen Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2007), “Bayık”, 1/510.

102 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/b. 2330-2339.

103 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 8766.

104 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9116-9122.

105 Mustafa Çağrırcı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/268-269.

106 Eyüp Bozkurt, “Karakter Eğitimi ve Değerler Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar”, *Karakter ve Değerler Eğitimi*, ed. Bayram Özer (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 9-11.

107 Diğerleri akıl, kuvvet, saltanat, nesep, şâdilık, zenginlik, dervişlik, beylik ve cehddir. Bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 8980-9003, 9019-9163.

rür. Müellifin bu husustaki açıklamaları şöyledir: İnsanlar fazileti her şeyden üstün tutar ve faziletli kişilere hürmet eder. Fakat ilimsiz fazilet, meyvesiz ağaca ya da bedeni tok olmasına rağmen, ruhu açlık çeken insana benzer. Zira fazilet ancak ilimle parlar ve güzelleşir. İlimle teçhiz ve tezyin edilmeyen fazilet, kalıcı bir haslet hâline gelemez, değerini yitirmeye mahkûmdur. Buna karşılık gerçek âlim, fazileti içselleştirmiştir. O, nerede olursa olsun hayr-endîştir, iyilikten başka bir şey düşünmez.¹⁰⁸

Sonuç

Ulemâya dair ilim, hikmet ve tasavvuf ekseninde ileri sürdüğü görüşler sayesinde, Âşık Paşa gibi, tasavvuf ve diğer İslâmî ilimlerde kendisini yetiştirmiş, Türkçeyi ustalıkla kullanan bir sûfi şairin gözünden yani ilk ağızdan, 13-14. yüzyıllar Anadolu'sunun dinî-içtimaî hayatında âlimlerin konumu, buna paralel olarak da üstlenmeleri beklenen görevlerin mahiyeti ve taşımaları gereken vasıfların ehemmiyeti hakkında değerlendirmeler yapılabilmektedir. Nitekim *Garibnâme*'nin bu husustaki kaynaklık değerinin de oldukça yüksek olduğu görülmektedir.

Âşık Paşa'nın ulemâ kavramıyla aslında fukahayı kastettiği, bir sûfi olmasına hatta âlimleri özellikle velilerle karşılaştırmasına rağmen, ulemâya karşı müspet kanaatler izhar ettiği, genellikle ölçülü ve yapıcı bir dil kullandığı söylenebilir. Zira o, bilgi birikimleri ve yadsınamaz rehberlikleriyle orantılı olarak ulemâya kritik görevler yüklemekte, bunların üstesinden gelebilmeleri için de bazı temel hususiyetleri -ki bunlar evrensel ve önemini yitirmeyen değerlerdir- haiz olmaları gerektiğini net bir biçimde belirtmektedir. Bunu yaparken başta veliler olmak üzere, irdelenen diğer kesimlerin de eksikliklerine değinmesi, onlara da sorumluluklarını hatırlatması; öz eleştiri yapabildiğini, tutarlı/insaflı bir bakış açısı geliştirdiğini ve objektif bir tutum sergilediğini bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bu keyfiyet, onun ve eserinin düşünce tarihindeki önemini bir kez daha arttırmaktadır.

Garibnâme'nin nüsha sayısı ve çokça okunan bir eser olması dikkate alındığında, Âşık Paşa'nın âlimlere dair kanaat ve beklentilerinin, ulemâ-meşâyih ilişkilerine olumlu bir biçimde yansıdığı ve tasavvufi düşüncenin ilim çevrelerinde de etkili olmasına katkı sağladığı düşünülebilir.

Hacmi ve muhtevası oldukça geniş, çok yönlü ve katmanlı bir eser olan *Garibnâme*, farklı açılardan tahlil edilmeye müsait yapısıyla araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Örneğin, metinde geçen ve bugüne kadar üzerinde pek durulmayan diğer sosyal gruplar da tek tek irdelenerek, 13-14. yüzyıllar Anadolu'sunun toplumsal yapısına -aynı zamanda bu yapının temel bileşenlerinden biri olan- tasavvufi düşünce perspektifinden bakılabilir.

108 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 2(2)/b. 9004-9018, 9140.

Kaynakça

- Ahmet Vefik Paşa. *Lehce-i Osmâni*. haz. Recep Toparlı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Akkuş, Metin. "Klasik Türk Edebiyatında Alp/Alperen Tipi ve Aşık Paşa'nın Garipname'sine Göre Tipin Özellikleri". *Konuralp Gazi ve Düzce Tarihi Sempozyumu Bildiriler*. ed. Ali Ertuğrul - Fırat Yaşa. 259-280. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Albayrak, Nurettin. "Ozan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/18. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alptekin Sarioğlu, Leylâ. "Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'de Hikmete Bakışı". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 1240-1259.
- Âşık Paşa. *Garibnâme*. haz. Mehmet Gedizli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.
- Âşık Paşa. *Garib-nâme*. thk. Kemal Yavuz. 4 Cilt. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Aşık Paşa-yı Velî. *Garibnâme*. haz. Bedri Noyan. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- Avcı, Seyit. "Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapsıdır' Hadisi Üzerine". *Marife* 4/3 (Aralık 2004), 371-381.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Eyüp. "Karakter Eğitimi ve Değerler Eğitimi ile İlgili Temel Kavramlar". *Karakter ve Değerler Eğitimi*. ed. Bayram Özer. 1-26. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Can, Cafer. *Garib-nâme'de İnsan ve İnsan Tipleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Canlı, Mustafa. "Rivâyetlerde Âlim Portresi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2013), 43-70.
- Cengiz, Muammer. "Anadolu Tasavvuf Literatürü ve Düşüncesi Açısından *Garibnâme*". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd. II/179-193. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/268-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çorak, Reyhan (ed.). *Edebiyat Yazıları Garib-nâme Üzerine*. İstanbul: Dünbugünların Yayınları, 2021.
- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Mengi, Mine. "Âşık Paşa'nın *Garib-name*'sinin 1-5 Bablarında 14. Yüzyıl Anadolu Toplum Yapısına İlişkin Bilgiler". *XI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*. III/973-979. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Öğüt, Salim. "Eimme-i erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Önal Kılıç, Sevda. "Garibnâme Mesnevîsi'nin Düzenleniş ve Sayı Sistematiği". *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları Sempozyumu*. ed. İrfan Polat vd. 875-882. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Öztürk, Yunus (ed.). *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Parlatır, İsmail. *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınları, 2006.
- Şeker, Fatma Aslı. *Âşık Paşa'nın Garib-nâmesi'nde Devrin Toplum Hayatı*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 15. Basım, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ürkmez, Rauf Kahraman. "Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde İlim: Kendini Bilmek". *Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu Bildiriler*. ed. Seyfullah Kara - Rauf Kahraman Ürkmez. 187-200. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2024.
- Ürkmez, Rauf Kahraman. *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufi Zümreler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Yünus Emre. *Dîvân*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Pakistan Gezi Notları

Pakistan Travel Notes

Murat AKIN

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology Department of Kelam
Zonguldak/Türkiye
murat.akin@beun.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1276-9215

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Gezi Notu / Travel Note
Geliş Tarihi / Received : 24.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 27.11.2024
Yayın Tarihi / Published : 16.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 505-512

Atıf / Cite as

Akin, Murat. Pakistan Gezi Notları. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 505-512.

Doi: 10.33460/beuifd.1555139

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: 2-4 Ağustos 2024 tarihlerinde, Peşaver Üniversitesi tarafından düzenlenen Uluslararası "21st Century Challenges: Equity, Access and Inclusion in Education" (21. Yüzyılın Zorlukları: Eşitlik, Erişim ve Eğitimde Katılım) Sempozyumu'na, Düzce Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nden değerli dostum Doç. Dr. Taner Atmaca ile birlikte davetli konuşmacı olarak katılma fırsatı bulduk. Bu vesileyle, Pakistan'ın önemli şehirlerini de kapsayan kültürel bir seyahate çıkma imkânımız oldu. Bir haftalık bu kısa süreyi en verimli şekilde değerlendirebilmek adına her günü bilimsel ve kültürel gözlem ve geziyle dolu bir programla planladık. Pakistan, hem İslam medeniyetinin derin izlerini taşıması hem de uzun yıllar sömürgeci ülkelerin baskısı altında kalmış bir ülke olması nedeniyle bizim için özel bir anlam taşıyordu. Bu nedenle, orada geçirdiğimiz süreyi dolu dolu değerlendirmeye ve Pakistan'ı olabildiğince tanımaya çalıştık. Bu yazıda, sempozyum ve kültürel gezi sırasında dikkat çeken bazı noktaları paylaşmayı amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Pakistan, Gezi, Muhammed İkbâl, Peşaver.

Abstract: On 1-6 August 2024, I attended the International "21st Century Challenges: Equity, Access and Inclusion in Education" Symposium organised by the University of Peshawar on 1-6 August 2024 as an invited speaker together with my dear friend Assoc. Prof. Taner Atmaca from Düzce University Faculty of Education. On this occasion, we had the opportunity to go on a cultural trip including important cities of Pakistan. In order to make the most efficient use of this short period of one week, we planned each day with a programme full of scientific and cultural observations and excursions. Pakistan had a special meaning for us both because it bears deep traces of Islamic civilisation and because it was a country that had been under the oppression of colonial countries for many years. Therefore, we tried to spend our time there to the fullest and to get to know Pakistan as much as possible. In this article, we aim to share some of the highlights of the symposium and cultural excursion.

Keywords: Kalam, Pakistan, Travel, Muhammad Iqbal, Peshawar

Sempozyumdan...

Organizasyon hakkındaki görüş ve duygularımı aktarmadan önce, organizasyon komitesi başkanı Sayın Prof. Dr. Hafiz Muhammad Inamullah'a (Institute of Education and Research, University of Peshawar, Peshawar/Pakistan) içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Organizasyon her açıdan son derece başarılıydı. Gerçek anlamda öğretici ve eğitici bir bilgi şöleni havasında geçti. 21. yüzyılda eğitimin karşılaştığı sorunların ele alındığı bu etkinlikte, konular ağırlıklı olarak günümüz eğitim sistemi ile ilgiliydi. Katılımcılarla tanışma fırsatı bulmak ve onlarla gerçekleştirdiğim sohbetlerden de en az sempozyum kadar faydalandığımı belirtmeliyim. Özellikle alanlarında uzman olan Prof. Dr. Arşad Ali ve Dr. Muhammad Naeem Butt ile tanışmak benim için oldukça değerliydi.

Sempozyumun genel anlamda verimli ve başarılı geçmesine karşın, konuşmacılara yönelik bir eleştirimi de paylaşmak isterim. Pakistan'da bulunduğumuz günlerde, Gazze'de aylardır süren soykırım tüm şiddetiyle devam ediyordu. Ancak konuşmacıların neredeyse hiçbiri bu konuyu gündeme getirmedi. Katılımcıların büyük çoğunluğunun Müslüman bilim insanları olmasından dolayı bu meseleye daha fazla duyarlılık göstereceklerini ve en azından gündeme getireceklerini düşünüyordum. Ne yazık ki böyle bir durumla karşılaşmadım. Ben söz aldığımda ise, "Bilim ve ahlakın birlikte ilerlemesi gerektiğini, ahlakın bilimden ayrılması durumunda bilimin insanları daha hızlı yok etmeye odaklanabileceğini" ifade ederek Gazze'de ahlakın tamamen devre dışı bırakıldığını ve bir soykırımın işlendiğini dile getirmeye çalıştım.

Yaptığım konuşmaya kısaca değinmek gerekirse; sempozyumun temasına uygun olarak "21. Yüzyılda Ailenin Din Eğitiminde Karşılaştığı Problemler ve Bazı Çözüm Önerileri" başlıklı bir sunum gerçekleştirdim. Konuşmamda, içinde bulunduğumuz çağda hızla gelişen bilim ve teknolojinin neden olduğu köklü

değişimlere tanıklık ettiğimizi ve bu değişimlerin ciddi boyutlara ulaştığını vurguladım. Dünyanın her yerinde teknolojik, sosyal ve kültürel değişimlerin etkisiyle toplumlar ve aileler arasında bir kutuplaşma ve farklılaşma süreci yaşandığını ifade ettim. Bu farklılıkların bireyin, ailesinin ve toplumunun hayatına olumsuz yansımalar yaptığını belirttim. 21. yüzyılda eğitimin tüm alanlarında karşılaşılan zorlukların yanı sıra ailede din eğitimi konusunda da çeşitli zorlukların var olduğuna dikkat çektim. Bu bağlamda, medya platformlarının özellikle çocuklar ve aileler üzerindeki etkisine değindim; televizyon, internet ve sosyal medyanın aile içi din eğitimi üzerindeki etkilerini ele aldım. Son olarak, doğru bir din eğitimi için bazı çözüm önerileri ve prensipler sunarak konuşmamı tamamladım.

Pakistan'dan...

Pakistan'ın tarihine kısaca değinmek, yazının devamı için faydalı olacaktır. Ülkenin tam adı Pakistan İslam Cumhuriyeti'dir. Her ne kadar ülkede temizlik ciddi bir sorun olarak görülse de "Pakistan" kelimesi "temiz ülke" anlamına gelir. Bir diğer görüşe göre ise "Pakistan" adı, ülkedeki eyaletlerin baş harflerinden türetilmiştir: Pencap, Afgan (Kuzeybatı Serhad Eyaleti), Keşmir, Sind ve son olarak Belucistan'ın son eki. Pakistan'da iki dil kullanılmaktadır: İngilizce ve Urduca. Halk genel olarak Urduca konuşsa da resmî işlerde İngilizcenin kullanıldığını öğrenmek beni şaşırtmıştı. Ancak, sömürgeci devletlerin en önemli özelliklerinden birinin, sömördükleri ülkelerin dillerini yok etmek olduğunu hatırlayınca bu duruma şaşırمامam gerektiğini anladım.

Pakistan, Endonezya'dan sonra dünyada en fazla Müslüman nüfusa sahip ülkedir. 1947'den önceki tarihi ise Hindistan ile ortaktır. İngiliz sömürgesi altında yaşayan Pakistanlı Müslümanlar, uzun zamandır bağımsız bir devlet kurma arzusundaydılar. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından İngiltere'de iktidara gelen İşçi Partisi, artan kamuoyu baskısı nedeniyle Hindistan'dan çekilme kararı aldı. Bu karardan sonra, Pakistan'ın kurulma planı açıklandı ve hem Hintliler hem de Pakistanlı Müslümanlar tarafından kabul gördü. Böylece, İngiltere Parlamentosu bu planı 19 Temmuz 1947'de onayladı ve 14 Ağustos 1947'de Pakistan resmen bağımsızlığını kazandı. Bizim Pakistan'da bulunduğumuz tarihler de Ağustos ayına denk geldiği için, bağımsızlık kutlamaları için yapılan hazırlıklara tanıklık ettik.

Türk edebiyatının önemli isimlerinden Yahya Kemal Beyatlı, Pakistan'ın bağımsızlığını kazandığı 1947 yılında Türkiye'nin ilk Pakistan Büyükelçisi olarak atanmıştır. Beyatlı, ABD Büyükelçisinden daha önce güven mektubunu sunmasının, Türkiye'ye verilen özel önemin bir göstergesi olduğunu belirtir. Bu misafirperverliği, biz de davetli olduğumuz üniversite yönetiminin sıcak karşılamalarıyla hissettik. O dönemde başkent Karaçi'ye yapılan 13 günlük yolculuk, bugün 4,5-5 saatlik bir uçuş mesafesine inmiştir.

Pakistan, geniş tarım arazilerine, genç nüfusa ve stratejik bir ticaret koridoruna sahip olmasına rağmen, istikrarsızlık, sınır sorunları, Afganistan'daki işgalin

olumsuz etkileri ve iç sorunlar nedeniyle bu avantajlarını tam anlamıyla değerlendirememektedir. Pakistan, kurulduğu günden bu yana darbeler, suikastlar, sınır çatışmaları, askerî yönetimler, terör ve göçmen sorunlarıyla mücadele etmektedir.

Pakistan'ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah'tır. Ülkemizde, Ankara'da bir caddeye Muhammed Ali Cinnah'ın adının verilmiş olması ve Pakistan'ın başkenti İslamabad'da Atatürk'ün adını taşıyan bir caddenin bulunması Türkiye ile Pakistan arasındaki dostluğun ne denli derin olduğunu göstermektedir. Dost ve kardeş ülke Pakistan'da kısa da olsa bulunmaktan büyük mutluluk duyduğumu tekrar ifade etmek isterim.

Bu yazının devamında, Pakistan'da bulunduğum süre zarfında gezdiğim şehirleri ve o şehirlerde dikkatimi çeken bazı olayları ve mekânları kısaca paylaşacağım.

İslamabad'tan Bara Gali'ye...

İlk gün akşam saatlerinde başkent İslamabad'a vardık. Bizi Peşaver Üniversitesi'nden öğretim üyesi Dr. Hafız Irshadullah, Muhammed Dayem Khan ve bir güvenlik görevlisi karşıladı. Özellikle Dayem'in Türkçe biliyor olması bizim için hoş bir sürpriz oldu. Burada Irshadullah'a, Dayem'e ve sonraki günlerde bize şoförlük yapan Wahid Khan'a ilgilerinden dolayı çok teşekkür etmek istiyorum. İslamabad'da dikkatimi çeken ilk şey, neredeyse her kurumun – iş yerleri ve benzin istasyonları dâhil – önünde silahlı bir güvenlik görevlisinin bulunmasıydı. Biz misafirler için de sürekli yanımızda bulunan silahlı bir güvenlik görevlisi atanmıştı. Bu durum, güvenlik kaygılarının ne kadar önemli olduğunu açıkça gösteriyordu.

Bizi başkentteki tüm üniversitelerin ortak konukevine götürdüler. Ardından bir restorana geçtik. Dışarıdan bakıldığında oldukça lüks görünen restoranın içine girdiğimizde yoğun baharat kokusu dikkatimizi çekti. Gelen yemeklerin hepsi oldukça baharatlı olduğundan, o akşam pek rahat yemek yiyemedik. Gece boyunca arkadaşların kahvaltı saatini birkaç kez hatırlatmalarıyla, ertesi sabah güzel bir kahvaltı yaparak önceki akşamı telafi edeceğimizi umarak uyudum. Ancak sabah kahvaltı salonuna gittiğimde, masada sadece baharatlı bir omlet ve sütlü çayla karşılaştım. Aç kalmaya devam edeceğimi o an anladım. Ülkede hayvancılık yaygın olmasına rağmen kahvaltıda peynir ve zeytin bulunmaması beni şaşırttı. Pakistan'daki ilk günkü kahvaltımızdan hareketle ülkede kahvaltı kültürünün yok denecek kadar zayıf olduğunu söylersem abartmış olmam.

İlk gün İslamabad'da birkaç yeri gezme fırsatı bulduk. Şehir, sonradan başkent olduğu için tarihi açıdan çok fazla iz taşıyor. Bu sırada bize eşlik ve rehberlik eden Pak-Türk Maarif Okulları Peşaver Direktörü Mehmet Çerçikaya da ekibimize katıldı. Mehmet Hoca'ya da ilgisi ve misafirperverliği için teşekkür ederim. Kendisi, ülkemizi yurtdışında en güzel şekilde temsil etme yeteneğine sahip olduğunu

bizlere kanıtladı. Mehmet Hoca, sabah namazını Faysal Camii'nde kılmayı teklif etti ve biz de kendisine uyarak oraya gittik. Farklı ırklardan insanlarla aynı kibleye yönelmenin verdiği huzuru en üst seviyede hissettiğimizi söylemeliyim.

Faysal Camii'ne gelince, 1966 yılında Suudi Arabistan Kralı Faysal bin Abdül Aziz'in önerisiyle cami yapımına karar verilmiş. 43 ülkeden gelen 17 proje arasından, Vedat Dalokay'ın Kocatepe Camii Projesi yarışmasında birinci seçilen ama yapılamayan projesi, bu sefer Pakistan hükümetinin düzenlediği yarışmayı kazanmış. 1976'da Suudi Arabistan'dan alınan 130 milyon Suudi Riyali ile cami inşaatına başlanmış ve cami, 1986'da tamamlanmış. Tamamlanması 10 yıl süren Faysal Camii, İslam mimarisinden farklı bir tasarıma sahip olup Hz. Peygamber'in hicret sırasında kullandığı çadırdan esinlenilerek inşa edilmiş. Cami, iç ve dış avluları dâhil yüz binden fazla kişinin aynı anda ibadet edebilmesine imkân tanıyor. Yaz aylarında camilerde halıların kaldırıldığını öğrendik. Gittiğimiz dönemde Faysal Camii'nde halılar hâlâ seriliydi, ancak temizlik konusunda bazı zorluklara sebep olduğunu da fark ettim.

Faysal Camii ziyaretimizin ardından şehir merkezindeki bazı yerleri hızlıca gezdik ve sempozyumun yapılacağı Bara Gali'ye gitmek üzere yola çıktık. Gittiğimiz yol, Murree Yolu olarak biliniyor. Murree kasabası, İngilizlerin yaz aylarında Pencap ovalarındaki kavurucu sıcağın kaçmak için inşa ettikleri bir yer. Yüksek dağlar arasında uzun bir yolculuk yaparken, bunaltıcı sıcağın serin bir havaya doğru geçiş yapıyorduk. Mehmet Hoca'nın evde hazırlattığı termostaki çay ve yol kenarında satılan "kumda mısır" adlı mısırlar, açlığımızı giderdi. Bu lezzetli ve ilginç şekilde pişirilen mısırlar, dünden beri aç olan bizler için adeta bir kurtarıcı oldu. Ateşin üzerindeki sacın içine konulan tuz kızardığında, bütün olarak konulan mısırlar kısa sürede pişip, hafifçe silkelenerek yemeye hazır hâle geliyordu. Bu pişirme yöntemini ilk defa görmemiz bizim için farklı ve keyifli bir deneyim oldu.

Günlerden Cuma olduğundan yolda Cuma namazını kılmak için Murree'de durduk. Küçük bir kasaba ama kalabalık bir nüfusa sahip olduğundan merkezde bulunan bir camiye girdiğimizde yer bulmakta zorlandık. Farklı bir ülke ve insanlar olsa da aynı kibleye yönelmenin mutluluğunu hissederken ne yazık ki İslam'ın temizlik anlayışının hayata yansıtılmadığını camide de olsa üzülerken görmüş olduk. Hatta beraber gittiğimiz arkadaşın "temizlik imandandır" hadisini acaba bunlar nasıl yorumluyor dediğini hatırlıyorum. Muhtemelen kültür farklılığı olarak değerlendirmek daha mantıklıdır deyip temizlik faslını kapatmak istiyorum. Yoksa bu konuda anlatacak çok şeyin olduğunu belirtmek isterim.

Derken Bara Gali'ye ulaştık. Sempozyumu Peşaver Üniversitesi düzenlemişti fakat sempozyum Bara Gali'de yapıldı. 1965'ten beri Peşaver Üniversitesi'nin yaz kampüsüne ev sahipliği yapan Bara Gali, gayet güzel bir orman içerisinde yer almaktaydı. Araçtan indiğimizde başta Enstitü müdürü olmak üzere kalabalık bir heyet tarafından karşılandık. Türkiye'den gelmenin farklılığını, gösterilen

hürmetten anlamıştık. Hatta Enstitü müdürü, “bizim arşivlerimizde Osmanlı’nın sıkıntı çektiği bazı dönemlerde kadınlarımızın değerli eşyalarını onlara yardım için satılığa çıkardıklarının ilanları bulunmaktadır” diyerek ülkelerimiz arasındaki tarihi bağa vurgu yapması önemliydi.

Normalde Pakistan’ın genelinde gittiğimiz Ağustos ayında son derece sıcak ve bunaltıcı bir hava hakimken Bara Gali’de gayet güzel ve serin bir hava vardı. Burası ülkemizdeki yaylalara benzeyen bir coğrafyaya ve havaya sahipti. Yaz dönemlerinde kullanılmak üzere üniversitelere ait böyle kampüslerinin olması, gayet güzel bir ilmî ortamın oluşması için takdir edilecek bir durumdu. Neticede konuşmalarımızı yaptıktan sonra katılımcılarla tanışma ve bazı konularda istişare yapma fırsatı yakalamış olmamız önemliydi.

Bara Gali’den Lahor’a...

Konuşmaların ardından, Enstitü Müdürü sempozyumun sonuna kadar kalmamızı istese de Pakistan’a gelmişken ülkenin önemli yerlerini gezme isteğimizi dile getirdik. Nihayetinde Enstitü Müdüründen izin alarak oldukça uzak bir mesafede bulunan Lahor’a gitmek üzere yola çıktık. Uzun ve yorucu bir yolculuğun ardından Lahor’a vardık. Şehirde bizi bunaltıcı bir hava karşıladı. Lahor, Pakistan’ın batı kesimindeki en büyük yerleşim birimi ve Pencap eyaletinin başkenti olup Karaçi’den sonra ülkenin en kalabalık şehridir. Gazneli Mahmud’un fetihleriyle İslamlaşmaya başlayan şehir, özellikle sufilerin yoğun faaliyetleriyle bölgenin İslam kimliğini pekiştirmiştir.

Lahor’da ilk durağımız, dünyanın en büyük camilerinden biri olan Bâdşâhî Camii oldu. Burada da tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi halılar yoktu ve sıcak mermerler üzerinde yürüyerek caminin ihtişamlı mimarisini hayranlıkla izledik. Ancak, bu etkileyici yapıların bakımsız ve yıkık olduğunu görmek üzücüydü. Pakistan genelinde, tarihi ve kültürel yapıların bakımsızlığı bize Ziya Paşa’nın şu beyitini hatırlattı: “Diyar-ı küfrü gezdim, beldeler kâşaneler gördüm; dolaştım mülk-i İslâmı, bütün viraneler gördüm.”

Lahor’da çok sayıda cami ve türbe bulunmakta, ancak burada sadece iki önemli isme değineceğim. İlki, Pakistan’ın millî şairi olarak kabul edilen ve Bâdşâhî Camii’nin yanına defnedilen Muhammed İkbâl’dir (1877-1938). İkincisi ise düşünür, gazeteci ve Cemaat-i İslâmî lideri olan Mevdûdî’dir (1903-1979). Cenazesine bir milyondan fazla insanın katıldığı Mevdûdî, Lahor’daki evinin bahçesine defnedilmiştir. Pakistanlılar arasında “Allâme İkbâl” olarak bilinen İkbâl, her gün onlarca kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Biz de bu ziyaretimizi gerçekleştirdik ve İkbâl’in “Maşrik harap, Mağrib ise ondan beter harabe; âlem ölüye dönmüş” sözleri ile Mevdûdî’nin, “Geçmişte dünya zulme şahit olmuştu. O zamanlar bu zulüm olarak adlandırılırdı; şimdi ise zulüm, güçlünün hakkı olarak geçerli bir felsefe oldu,” sözlerinin günümüzde de ne kadar geçerli olduğunu düşünerek oradan ayrıldık.

Lahor'da yaşadığımız en ilginç olay ise Hindistan sınırında düzenlenen töreni yerinde izlemek oldu. Dünyanın en ilginç etkinliklerinden biri olarak kabul edilen Attari–Wagah Sınır Geçit Töreni, 1959'dan bu yana her gün iki ülkenin askerleri tarafından ortaklaşa icra edilmektedir. Hindistan ve Pakistan sınırında gerçekleştirilen bu törende, askerlerin ve halkın büyük bir kalabalıkla sergiledikleri gövde gösterisi oldukça ilginçti. Hindistanlılar hareketli müzik ve marşlarla dans ederken, Pakistanlılar Kur'an okuyup hareketli marşlarla tempo tutuyorlardı. Biz de bu heyecana katılarak anı yaşamaya çalıştık.

Tören sırasında büyük bir izdiham yaşanmasına rağmen, bu programın her gün tekrarlanması oldukça şaşırtıcıydı. Pakistanlılar için bu tören, bir tür duygusal toplanma yeri olarak düşünülebilir, ancak her gün saatler süren kuyruklar ve izdihamlar, bize pek makul gelmedi. Yine de tüm zorluklara rağmen, tribünlerde Pakistanlılarla birlikte tekbir getirip "Zindabât Pakistan" (Çok yaşa Pakistan) tezahüratında bulunmak hoş bir deneyim oldu.

Lahor'dan Peşaver'e...

Yorucu bir Lahor gezisinin ardından, bu sefer Hindistan sınırından Afganistan sınırına doğru Peşaver'e gitmek üzere yola çıktık. Lahor'un 385 km kuzeybatısında yer alan Peşaver, Hayber-Pahtunhva eyaletinin merkezi olup, Kâbil Irmağı'nın kolu olan Bara kıyısında, ünlü Hayber Geçidi'nin 15 km güneyinde yer alıyor. Stratejik bir öneme sahip olan Peşaver, Afganistan, Türkistan, Güney Asya ve Ortadoğu ticaret yollarının kesiştiği bir kavşakta, İpek Yolu'nun duraklarından biri olarak önemli bir tarihe sahiptir. Halkın çoğunluğunu Peştunlar oluşturuyor ve İslamiyet'in bu bölgeye girişi, Gazneli Sebük Tegin'in 4/10. yüzyıldaki ilerlemesine dayanıyor. Sovyetlerin 1979'da Afganistan'ı işgaliyle Peşaver çevresinde büyük mülteci kampları kurulmuş, işgalin 1989'da sona ermesine rağmen yüz binlerce mülteci, devam eden iç savaş ve siyasi belirsizlikler nedeniyle Peşaver'de yaşamaya devam etmiştir. Şehir, Afganistan sınırları dışında olmasına rağmen Afgan kültürünün en önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir.

Peşaver'de bugüne ulaşan ve bizim de ziyaret etme fırsatı bulduğumuz en önemli tarihi eserlerden biri, Bâlâhisar Kalesi ve Babürlü Valisi Mehâbet Han tarafından 1670 yılında yaptırılan ve adını taşıyan camidir. Şehrin kalabalık merkezinde, adeta nefes almak için yapılmış bir yer olan bu cami, duvarlarına işlenmiş yazılarla ihtişamını daha da artırmış. Caminin avlusunda, suyun oradaki havuzdan elle alınıp abdest alınması da dikkat çekiciydi.

Peşaver'de ara sokaklarda dolaşırken, ikinci namazını kılmak için girdiğimiz küçük bir mescitte, Türkiye'den geldiğimizi öğrenen yaşlı bir amcanın bize ısrarla yemek ikram etmek istemesi, Türkiye'nin bu topraklarda ne kadar sevildiğini ve üzerimizdeki sorumluluğun büyüklüğünü bir kez daha gösterdi. Dünyadaki Müslümanların, Türkiye'den gelen insanlarla karşılaştıklarında gösterdikleri saygı ve sevgi, bizlere de onlara karşı insani ve İslami sorumluluklarımız olduğunu hatırla-

tıyor. Müslümanlar arasındaki sevginin pekişmesi, bugün belki de en çok ihtiyaç duyduğumuz şey. Batı'nın Müslümanlara karşı olan umursamaz tavrına rağmen, bizim bu zulümlere karşı duyarsız kalmamız düşünülemez.

Peşaver'de beni en çok etkileyen yerlerden biri, 1913 yılında kurulan Islamia College oldu. Başlangıçta bir kolej olarak kurulan bu kurum, günümüzde Pakistan'ın en prestijli üniversitelerinden biri hâline gelmiş. Üniversitenin sadece dini ilimlerle ilgilendiğini düşündüren "Islamia" adının aksine, neredeyse tüm bölümlerin bulunduğu ve önemli başarılar gösterdiği bir eğitim kurumu olduğunu öğrendik. Ayrıca, Pakistan'ın en büyük üniversitelerinden biri olan ve kütüphanesinde yüz binden fazla kitabı ve yazma eserleri barındıran Peşaver Üniversitesi de ziyaret ettiğimiz yerler arasındaydı. Şehirdeki çarpık ve hijyenik olmayan yapıların aksine, bu üniversiteler son derece düzenli ve temizdi.

Peşaver'in Türkiye açısından da tarihi bir önemi bulunmaktadır. Balkan Savaşları'ndan itibaren Osmanlılara yoğun ilgi gösteren Peşaver halkından bir grup öğrenci, Türkiye'ye gelerek Millî Mücadele'ye katılmıştır. Bu öğrencilerden bazıları, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak hayatlarına Türkiye'de devam etmiştir. Türkiye'nin ilk Afganistan Büyükelçisi Abdurrahman Peşâverî de bu isimlerden biridir.

Gezimizin son günü Peşaver'de geçti. Maarif Vakfı'ndan arkadaşlar ve Peşaver Üniversitesi'nden bazı hocalar bizi bir yemeğe davet ettiler. Daha önce yediğimiz baharatlı yemekler yüzünden çok istekli değildik, ancak Peşaver yemeklerinin daha az baharatlı olduğunu ve güzel ekmeklerinin olduğunu duyunca davete icabet ettik. "Hücre" adlı bir restoranda, başta dampukh ve dumatikka olmak üzere birçok lezzetli yemeği tattık. Birkaç gündür gördüğümüz hijyen sorunları ve yemeklerdeki baharat yoğunluğu iştahımızı olumsuz etkilese de o gün güzel yemekler yedik. Yemekten sonra içtiğimiz yeşil çayın da tadının fena olmadığını, olur da yolu Peşaver'e düşenlerin orada başta badem olmak üzere çerezlerden almalarını ve mangolardan yemelerini tavsiye ederek yazımı tamamlamak isterim...

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. BEÜİFD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bk, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi ve 4. Türkiye Editörler Çalıştay Kararları (25-27 Aralık 2021).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Yayıncının Görevleri

- Yayın için gönderilen akademik çalışmalar, tamamen akademik ve bilimsel ölçütlere göre değerlendirilir ve değerlendirilmelerde yazarların cinsiyet, din, ırk, etnik köken, vatandaşlık, siyasi görüşleri, kurumsal ilişkileri hiçbir şekilde kısıt olarak kullanılmaz.
- Editör ve editöryal ekip, gönderilen çalışmalarla ilgili yazar, hakemler, muhtemel hakemler ve editöryal üyeler dışında hiç kimseye bilgi vermez.
- BÜİFD'ye teslim edilen fakat yayınlanmayan çalışmaların içerikleri, yazarların rızası olmaksızın, editör ve editöryal ekip üyeleri tarafından kullanılamaz.
- Editör ve editöryal ekip bir çalışmayı kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editör ve editöryal ekip, kabul ya da reddedilen çalışmalarla ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalı, sadece alana katkı sağlayacak çalışmalar kabul edilmelidir.
- Gönderilen çalışmalarda hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemeli, hakemlerin ismini saklı tutmalı ve intihale engel olmalıdır.

Hakemin Görevleri

- Teslim edilen çalışmanın yayınlanıp yayınlanmayacağına BÜİFD Yayın Kurulu (editöryal ekip) tarafından karar verilmesinde hakem görüşleri oldukça büyük bir katkı sunar. Hakemlerin revizyon talepleri yazarlara iletilir ve çalışmanın akademik niteliğinin artırılmasında yardımcı olunur. Ancak BÜİFD Yayın Kurulu, bir çalışmanın yayınlanıp

yayınlanmayacağına dair kararı kendi uhdesinde bulundurur. Yayın Kurulu'nun BÜİFD yayın kriterlerine göre yeterli görmediği revizyon, çalışmanın reddedilmesine gerekçe olabilir.

- Değerlendirme sürecinde hakemlere 15 gün süre verilir fakat ilave süre isteyen hakemlere, derginin yayın planına göre ek süre verilebilir.
- Değerlendirmesi için kendisine tevdi edilen çalışmayı değerlendirme hususunda ehliyetli olmadığını düşünen hakemler veya kendisine verilen süre içerisinde değerlendirmeyi yetiştiremeyeceğini düşünen hakemler, bu durumu zaman geçirmeksizin BÜİFD editörüne bildirmelidir.
- Hakemlere değerlendirme için sunulan çalışmalar mahrem bir emanet olarak kabul edilmeli, BÜİFD Yayın Kurulu'nun izni ve rızası dışında çalışma başkalarıyla paylaşılmalıdır.
- Yayınlanmamış çalışmaların içerikleri yazarın izni olmaksızın hakemlerin kendi çalışmalarında kullanılmamalıdır
- Hakem değerlendirmeleri objektif ve yapıcı olmalı, yazının akademik yeterliliğini esas almalıdır. Yazarların şahsiyetlerine yönelik eleştirilerde bulunmamalıdır.
- Hakemler yaptıkları değerlendirmeleri destekleyecek açıklamalar ve argümanlar sunmalıdır. Bu bağlamda hakemlik sürecinde yazılar akademik-bilimsel yetkinlik, tutarlılık, terminoloji kullanımı, dil ve üslup, başlık-muhteva uyumu gibi açılardan tahlil edilmelidir.
- BÜİFD hakem raporlarında kanaat oluşturmayan ve şahsileştirilmiş değerlendirmeler ile gerekçelendirilmemiş onay ve redleri değerlendirmeye almaz ve bu durumdaki yazıları yeniden hakemler.
- Hakemler, değerlendirmeye aldıkları çalışmalarda yazarlar tarafından iktibas edilmeyen çalışmaları belirlemelidirler. Bu çerçevede değerlendirilen çalışmayla daha önce yayınlanmış bir eser arasında bulunabilecek benzerliklere veya örtüşmelere editörün dikkatini çekmelidirler.
- Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen imtiyazlı bilgiler ve fikirler gizli tutulmalı ve kişisel menfaat için kullanılmamalıdır.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yazarın Görevleri

- Yazarlar dergiye gönderdikleri çalışma hakkında doğru bilgi vermeli ve çalışmanın önemine dair objektif bir tartışma sunmalıdır.
- Yazarlar, kullandıkları ham malzemeyi doğru bir şekilde aktarmalı, başka araştırmacılar için yeterli derecede açık detay vermeli ve atıfta bulunmalıdırlar. Kasten yanlış bilgi sunmak bilim etiğine aykırı bir davranıştır.
- Yazarlar, tamamen orijinal bir çalışma yaptıklarından emin olmalıdırlar ancak başka çalışmalardan yararlandılarsa, en uygun şekilde o çalışmalara atıfta bulunmalıdırlar.
- Yazısını yayınlamak maksadıyla dergiye başvuran yazar, çalışmasının orijinal olduğunu da beyan etmiş olur. İntihalin her çeşidi çok ciddi bir suçtur. İntihal içerdiği tespit

edilen çalışmalar dergide değerlendirmeye tabi tutulmadığı gibi yayınlandıktan sonra tespit edildiğinde ise gerekli yerlere bilgi verilir.

- Bir yazar, özü itibarıyla aynı araştırmayı içeren bir çalışmayı birden fazla yerde yayınlamamalıdır. Aynı öze sahip çalışmayı yeniden yayınlamak ya da aynı çalışmayı yayın talebiyle birden fazla dergiye eşzamanlı olarak teslim etmek kabul edilemez bir davranıştır.
- Bir çalışmada kendisinden yararlanılan bütün çalışmaların takdir ve ikrarı zorunludur. Yazarlar, teslim edilen çalışmada yararlanılan her bir yayına atıfta bulunmalıdır.
- Yazarlık, bir çalışmanın oluşumu, tasarımı, icra veya yorumuna ciddi bir katkıda bulunanlarla sınırlıdır. Diğer katkı sahipleri eş-yazar olarak listelenmelidir. Çalışmanın oluşumuna bir açıdan katılanlar, 'katkı sahipleri' şeklinde zikredilmelidir. Ayrıca çalışmayı yayınlanmak üzere dergiye teslim eden yazar, diğer katkı sahiplerinin rızasını da almalıdır.
- Bütün yazarlar, araştırma yazılarında, o yazının sonuçlarını veya yorumunu etkileyebileceği düşünülen herhangi bir malî ve diğer tarzda çıkar çatışmalarını açık etmelidirler. Çalışma için alınan bütün malî destek kaynakları açıkça belirtilmelidir.
- Yayınlanmış bir çalışmasında ciddi bir hata veya yanlışlık tespit eden yazar bu konuda editöre ve Yayın Kurulu'na hemen haber vermekle yükümlüdür. Bu durumda yazar, ya çalışmasını geri çekmede veya çalışmaya dair bir düzeltme yayınlamada *BÜİFD* ile iş birliği yapmakla sorumludur.
- Birden fazla yazarlı çalışmalarda tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır. Çalışmadaki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın

yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

Araştırma Makalesi / Research Article

- Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî'de Gramatîğin Manaya Etkisinin İhtimâlî Anlamlar Üzerinden Okunması
Reading the Effect of Grammaticals on Meaning in Fâdîl Sâlih as-Sâmerrâî through Possible Meaning
Sultan DURAN GÜRBÜZ
- İlmî Kişiliği Bağlamında Ebû't-Tayyib et-Taberî: Hayatı ve Şâfiî Mezhebi İçindeki Konumu
Abu Al-Tayyib al-Tabarî In The Context Of His Scholarly Personality: His Life and Position In The Shafi" School
Esra IŞIK İLHAN
- Kelâma Mesafeli Hanefîler İtikatta Selefi midir?
-Erken Klasik Dönem Hanefî Fakihler Bağlamında Bir Değerlendirme-
Are Hanafîs who are distant from Kalâm, Salafists in Faith?
-An Evaluation in the Context of Hanafî Jurists of the Early Classical Period-
Züleyha BİRİNCİ
- Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği
The Principles of Akbarî Tahqiq in Tafsîr: The Criticism of Kalâmî Ta'wîl in Bursawî
Alim HATİP, Ömer ÇELİK
- Aristoteles'in Politika Felsefesi ve Günümüz: Adalet, Erdem ve İyi Yaşamın İzleri
Aristotle's Political Philosophy and The Present: Traces of Justice, Virtue and the Good Life
Semiha KÜÇÜK
- İslâmî Finans İlkeleri Çerçevesinde Akıllı Sözleşmeler -İcâre Temelli Azalan Müşâreke Sözleşmesi Özelinde-
In The Framework of Islâmîc Finance Principles, Smart Contracts -in The Context of Jjâra-Based Diminishing Mushâarakah-
Nurten Zeliha ŞAHİN
- Theism versus Naturalism in Terms of the Explanation of History
Tarihî Açıklama Açısından Naturalizme Karşı Teizm
Süleyman ALTIN
- Ribânın Zinadan Daha Günah Olduğuna Dair Rivâyetlerin Tetkiki
An Examination of Narrations About Usury is More Sinful Than Adultery
Mehmet APAYDIN

İnceleme Makalesi / Review Article

- Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibâin Hükmüne İlişkin "Sünnet" Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmî Açısından Tahlili
An Analysis of the Concept of "Sunnah" in the Context of the Sciences of Qirâ' ah and Usûl al-Fiqh in the Context of Being Subject to the Qirâ' ahs and to Being Subject to the Script of the Muşhaf
Yunus YALÇIN
- Âşık Paşa'nın Garibnâme'sine Göre Ulemâ
Scholars According to Ashiq Pasha's Gharibnâmeh
Rauf Kahraman ÜRKMEZ

Gezi Notu / Travel Note

- Pakistan Gezi Notları
Pakistan Travel Notes
Murat AKIN