



Amasya Üniversitesi

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN 2147-7256

Sayı **2**
Haziran 2014



AMASYA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

AMASYA UNIVERSITY

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 2

Amasya 2014

AMASYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 2147-7256
2014 Sayı: 2

Sahibi / Owner
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Dekan / Dean

Editör / Editor
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN
Arş. Gör. Sümeyra BİLEÇİK

AMASYA UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 2147-7256
2014 Number: 2

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Halil APAYDIN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN
Yrd. Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Selim ÖZCAN
Yrd. Doç. Dr. Turan AÇIK
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2014

Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Abant İzzet Baysal Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (18 Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Recep Kaymakcan (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Osman Eğri (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Dumlupınar Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

Sayı Hakemleri/Referees of this Issue

Prof. Dr. M. Zeki Terzi (19 Mayıs Ün.), Prof. Dr. Osman Güner (19 Mayıs Ün.), Prof. Dr. Şuayip Özdemir (Amasya Ün.), Prof. Dr. Mehmet Erdem (Fırat Ün.), Prof. Dr. İsmail Erdoğan (Fırat Ün.), Doç. Dr. Abdullah Çolak (İnönü Ün.), Doç. Dr. Muhittin Okumuşlar (N. Erbakan Ün.), Doç. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Ün.), Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı (Atatürk Ün.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ün.), Doç. Dr. Safi Arpağuş (Marmara Ün.), Doç. Dr. Yılmaz Karadeniz (Amasya Ün.), Doç. Dr. Osman Şahin (19 Mayıs Ün.), Doç. Dr. Kadir Gürler (Hitit Ün.), Yrd. Doç. Dr. Kalmamat Kulamshaev (Fatih Ün.), Yrd. Doç. Dr. Baktygul Kulamshaeva (Nevşehir Ün.)

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

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA
Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161
e-mail: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ

İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi İle İlgili Görüşlerinin
Değerlendirmesi

5-18

*The Assessment of the Opinion's Ibn Qayyim on the Prophetic
Medicine*

Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Sivâsî Tekkesi ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri

19-39

The Sivasi Lodge and Its Place in Sufism History

Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR & Yrd. Doç. Dr. Hüseyin
GÜNEŞ & Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

41-73

Hacıhamza Sinan Paşa Vakfiyesi (917/1511)

Wakf Register of Sinan Pasha in Hacıhamza

Dr. Mehmet ÖZTÜRK

Hz Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa
Bakışlar

75-103

*Brief Glances to Omar's Ijtihâds According to Jurisprudential
Principles*

Arş. Gör. Sümeyra BİLECİK

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders
Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine
Uygunluğu Üzerine Bir İnceleme

105-129

*Convenience of Translation of Verses in Religious Culture and
Ethics Lesson Books at 4. and 5. Grade According to the Levels of
Student's Perception*

Ahmet PİRİNÇ

İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni)
Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi

131-162

Evaluation of Mental Existence (Vucud-i Zihni) in the Concept of

Cemil LİV

Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri ve
Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fıkhî Açından
Karşılaştırılması

163-191

*Justification of Preference the Religious Marriage and
Comparison According Formal Marriage and İmam Marriage to
the Islamic Law*

Çeviri

Yrd. Doç. Dr. Bilal YILDIZ

Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi

193-207

İBN KAYYİM'İN TIBB-I NEBEVİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRMESİ*

Orhan YILMAZ**

Öz

İslam tarihinde yazdığı eserler ve ortaya attığı fikirlerle isminden söz ettiren âlimlerden biri de İbn Kayyim'el-Cevziyye (ö. 751/1350)'dir. Hicri sekizinci asrın ikinci yarısında yaşamış olan İbn Kayyim, hayatı boyunca Kur'an ve Sünnet perspektifinde toplumu bilgilendirmeyi bir görev bilmıştır. Onun çalışmalarından biri de tıp alanında olmuştur. Yaşadığı dönemde baş gösteren hastalıklara karşı toplumu uyarmak amacı ile Hz. Peygamber'in sünnetine istinaden hıfzıssıhha, tedavi yolları ve ilaçlarla ilgili önemli malumat kaydetmiştir.

Biz bu makalemizde İbn Kayyim'in tıbbi konularla ilgili kaydettiği rivayetleri nasıl değerlendirdiği üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, tıp, hadis, sünnet, sağlık

The Assessment of the Opinion's Ibn Qayyim on the Prophetic Medicine

Abstract

One of those exceptional scholars of Islam who managed to make a name for himself through his works and ideas is Ibn Qayyim al Jawziyya (d. 751/1350). Ibn Qayyim, who lived during the first half of the eight century after the Hidjrah, devoted himself to a life of illuminating and instructing the society in the perspective of the Quran and Sunnah. One of the various fields he ventured into in his studies was medicine. For the sake of warning society against the diseases which had broken out during his times, he recorded information concerning methods for preserving public health and medical treatments according to Sunnah of the Prophet.

In this article of ours we shall focus on Ibn Qayyim's views about some traditions he narrated related to the subject of medicine.

Key Words: İbn Qayyim, medicine, hadith, sunnah, health

* Bu makale "İbn Kayyim el Cevziyye'nin Hadis/ Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri" isimli doktora tezinin "İbn Kayyim'e Göre Sünnet" bölümünden alıntılar yapılarak hazırlanmıştır.

** Yard. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhanyilmaz04@hotmail.com

Giriş:

Hicri sekizinci asır, Moğolların saldırısı ve Haçlı seferlerinin nihayet bulduğu bir zamana tekâbül ettiği için Suriye, Mısır ve Anadolu topraklarında yaşayan Müslümanların siyasi istikrarsızlığa bağlı olarak maddi ve manevi açıdan gerilediği bir dönem olarak bilinmektedir.

Dönemin önemli âlimlerinden biri olan İbn Kayyim, ahlaki bozulmalar, dinde aşırılıklar ve sosyolojik bir takım sıkıntılara şahit olmuş ve bu sıkıntıları gidermek için çeşitli alanlarda kitaplar yazmıştır. Onun kaleme aldığı eserlerden biri de Tıbb-ı Nebevî ile ilgilidir. İbn Kayyim bu eserinde, sağlıklı yaşam, hastalıklardan korunma ve tedavi yöntemleri konularında Hz. Peygamber'in sünneti ve sözleri doğrultusunda toplumu aydınlatmaya yönelik önemli bilgilere yer vermiş ve tavsiyelerde bulunmuştur.

İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile ilgili görüşlerini doğru anlayabilmek için onun sünnetin kaynağı konusundaki görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

Bilindiği üzere sünnetin kaynağı konusunda ulema çeşitli görüşler ortaya atmıştır. Kimine göre sünnetin kaynağı beşeri kimine göre ise ilahidir.¹ İbn Kayyim, Hz. Peygamber'den sudûr eden söz ve davranışların vahye dayandığı görüşünü savunan âlimlerdendir. Ona göre Yüce Allâh, Nebisi'ne Kur'an'ı indirdiği gibi, hikmeti de indirmiştir. Müellif, وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ “Allâh sana kitabı ve hikmeti indirdi.”² وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ “Siz, evlerinizde okunan Kur'an ve hikmeti hatırlayın.”³ ayetlerinde geçen hikmet kelimesinin sünnete işaret ettiğini söylemiş, bu husustaki görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Selefin de dediği gibi hikmet, sünnettir. Hz. Peygamber'in konuşmaları vahiydir. Yüce Allâh: “O kendi hevasından konuşmaz, onun konuşmaları vahiydir.” buyurmuştur.”⁴

¹ Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nasih Mensuh, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1985, s. 7-13

² Nisa, 4/113

³ Ahzâb, 33/34

⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ez-Zura'ied-Dımeşkî, *Muhtasar es-Savâ'iku'l-Mursele 'ale'l-Cehmiyyeve'l-Mu'attıla*, II, thk., Seyyid İmran, Daru'l-Hadîs Yay., Kahire, 2004, s. 505, 527.

Müellif, "Hikmet müminin yitiğidir."⁵ hadisinde geçen "hikmet" kelimesinin de aynı anlamda, yani sünnet olarak kullanıldığını ifade etmiştir.⁶

İbn Kayyim'e göre sünnet yazılı olmayan vahiydir, yani vahy-i gayri metlüvdür. O bu görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: "Vahiy iki çeşittir, birisi Kur'an'ı oluşturan ayetler, diğeri ise sünneti oluşturan hikmettir. Sünnetten maksat Hz. Peygamber'den Kur'an dışında südür eden şeydir. Rasulüllah; "Dikkat edin bana Kur'an ve onunla birlikte misli verilmiştir, dikkat edin o, Kur'an gibidir."⁷ buyurmuştur."⁸ İbn Kayyim'e göre kullar, Yüce Allâh'a karşı mazeret uydurmasınlar, Allâh'ın insanlar üzerindeki hücceti tam olsun diye Allâh sünneti göndermiştir, eğer sünnet için yalan ve hata caiz olsaydı o zaman Allâh'ın insanlara karşı hücceti olamazdı.⁹

Sünnetin kaynağı konusunda İbn Kayyim'in düşüncelerini özetledikten sonra onun Tıbb-ı Nebevi ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

1. Tıbb-ı Nebevi

Hz. Peygamber'in tıpla ilgili sünnet ve sözleri temel hadis kaynaklarında umumiyetle Kitabu't-Tıb" (كتاب الطب) başlığı altında yer almıştır. Buhâri (ö. 256/ 869) sahihinde, "Kitâbu't-Tıb" ve "Kitabu'l-Merdâ" olmak üzere bu konuya iki bölüm ayırmıştır. İbni Mâce (ö. 273/ 886), Ebu Dâvud (ö. 275/888) ve Tirmizî (ö. 279/892) "Kitabu't-Tıb" bölümü altında konu ile ilgili hadisleri zikrederken, Müslim (ö. 261/874), Nesâi (ö. 303/ 915), Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Mâlik (ö. 179/ 795) de eserlerinde farklı başlıklar altında konuyu ele almışlardır.

Tıbbı dair hadislerde; sağlığın önemi, koruyucu hekimlik, tedavinin meşruiyeti, faydalı bitkiler, ilaç yapımında kullanılan maddeler, Hz. Peygamber'in tedavi usulleri, bu konudaki tavsiyeleri ve yasakları yer almaktadır.

⁵ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Thk., Ahmed Muhammed Şakir, I-V, Mısır, 1975 'İlim, 19, V. 51, no: 2687

⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbu's-Sa'âdeteyn*, thk., Muhammed b. Muhammed Tâmir-Abdul Aziz Mustafa, Dâru't-Takva, 1. Baskı., 2000, s. 85

⁷ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'ases-Sicistânî, *es-Sünen*, thk., Muhammed Muhyiyu'd-Din Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., I-IV, Beyrut, ty., IV. 200, no: 4604

⁸ İbn Kayyim, *es-Savâ'ik*, II, s. 527

⁹ İbn Kayyim, *es-Savâ'ik*, II, s. 527

Geçmişten günümüze Tıbb-ı Nebevi ile ilgili pek çok çalışma yapılmış, konuyla alakalı rivayetlerin kaynağı, değeri ve bağlayıcılığı tartışılmıştır.¹⁰

Araştırmalara göre, tıpla ilgili hadislerin kaynağı konusunda iki temel görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden biri Tıbb-ı Nebevi'nin kaynağını tecrübe ve çevre kültürlerine, diğeri ise vahye dayandırmaktadır. İbn Haldun (ö. 808/ 1405) ve Nevevi (ö. 676/1277) gibi âlimlere göre Hz. Peygamber'in tıpla ilgili sözleri adet ve dünya işlerinden sayılır. Nevevi, hurmaların aşılınması ile ilgili hadisi şerh ederken Hz. Peygamber'in ahiret işlerine yoğunlaştığı için dünya işleri konusunda isabet edemeyebileceğini, bu durumun da onun için bir eksiklik olmadığını bildirmiştir.¹¹

İbn Haldun ise Hz. Peygamber'in tıbbi konulardaki tavsiyelerini kaydederken şunları söylemiştir: “Şehir halkı yanında çölde yaşayanların da çoğu zaman kocakarı veya bazı şahısların tecrübesine dayandırdıkları tıba dair bilgileri vardı. Bu bilgilerden bir kısmı doğru olabilir. Arapların bu kabilden birçok tıp çeşitleri ve Haris b. Kelede gibi tanınmış doktorları da vardı. Şer'i tıp da bu kabilden olup vahiy ile hiçbir ilgisi yoktur. Bunlar Arapların adet icabı yaptığı şeylerdir. Hz. Peygamber'in bu konudaki sözleri âdet icabı olup şeriatla ilgili değildir. Çünkü o, bize şeriatı öğretmek için gönderilmiştir, tıp ve diğer adetleri öğretmek için değil”¹²

Bu görüşte olanların en önemli delillerinden biri Hz. Peygamber'in Medine'de hurma yetiştiren insanların hurmaları aşılınmalarına gerek olmadığı doğrultusundaki tavsiyesinin menfi sonuç doğurmasıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyararak hurmalarını aşılamaayan sahabe o yıl az verim alınca durumu Hz. Peygamber'e arz ettiler. Hz. Peygamber şöyle buyurdu; “Ben de bir insanım. Size dininiz konusunda bir şey emredersem onu alınız. Kendi görüşüm olarak bir

¹⁰ Bkz. Veli Atmaca, *Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muâsır Çalışmalar*, F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 2011, s. 45-70

¹¹ en-Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccac*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî Yay., Beyrut, 1392, Fadâil, 139, XV. 116.

¹² İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr Yay., Tahkik, Halil Şahhade, Beyrut, 1988, I. 651

şey emredersem şüphe yok ki ben de bir insanım" (*إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ*) (*بَشِيءٌ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَّأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ*)¹³

Tıbbi hadislerle ilgili Hattabî (ö. 388/998)'nin görüşleri üzerine bir makale yazan Salih Karacabey Hattabî'nin de aynı kanaatte olduğu, yani vahye dayanmayan icthadi konularda Hz. Peygamber'in yanılabilirliği, beşere arız olan hata ve unutmaya gibi hallerin onun da başına gelebileceği görüşleri üzerinde durmuştur. Kısaca Hattabî'ye göre de, Tıbb-ı Nebevi'nin kaynağı vahiy değil tecrübedir.¹⁴

Günümüz araştırmacılarından Bünyamin Erul da aynı görüşü dile getirmiş, Hz. Peygamber'in tıbbi bilgisinin tecrübe ve çevre kültürlerle dayandığını söylemiştir.¹⁵

İbn Hazm (ö. 456/1063) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi âlimler ise Hz. Peygamber'in içtihatlarının vahyin kontrolünde olduğu kanaatindedirler.

Tıbb-ı Nebevi'yi vahye nisbet eden bu âlimlere göre Hz. Peygamber dünya işleri hususunda hata etmez ve isabetsiz karar veremez. Eğer Hz. Peygamber murad-ı ilahiye uygun olmayan bir karar verirse Yüce Allah tarafından uyarılır ve bu hata tashih edilir. Nitekim Bedir savaşı sonrasında esirlerden fidye alıp onları serbest bırakınca Yüce Allah; "Peygamber'e harp edip zafer kazanmadıkça esir almak yaraşmaz. Siz dünya malını istiyorsunuz, Allah ise ahreti istiyor."¹⁶ buyurmak sureti ile Hz. Peygamber'in içtihadını tashih etmiştir.¹⁷

İtikat, ibadet, haram ve helalin tespiti gibi dini konularda Hz. Peygamber'in vahyin kontrolünde olduğu kabul ile karşılanan bir yaklaşımdır. Dünya işleri hususunda ise Hz. Peygamber'in akıl ve beşeri irade ile hareket ettiği onun pratik hayatı ile örtüşmektedir. Eğer o, insan olmanın gerektirdiği davranışları vahyin kontrolünde, külli irade

¹³ Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyri, *es-Sahih*, thk., Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî Yay., I-V, Beyrut, ty., Fadâil 138, IV. 1335, no: 2362

¹⁴ Salih Karacabey, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabî'nin Görüşleri", U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4/4, Bursa, 1992, s. 221

¹⁵ Bkz., Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 2000, s. 249

¹⁶ Enfal, 8/67

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyy, I-VI, 1987, III. 292; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Tahkik, Abdurrezzak el-Affî, I-IV, Beyrut, IV. 216

çerçevesinde sergilemiş olsaydı insanlığa örnek olamazdı. Oysa Yüce Allah onu örnek insan ve son peygamber olarak göndermiştir.

2. İbn Kayyim'in Tıpla İlgili Görüşleri

İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı altı ciltlik *Zâdu'l Me'âd* isimli eserinin bir cildini tıbbi konulara tahsis etmiştir. "et-Tıbbu'n-Nebevî" ismi ile müstakil bir kitap olarak da basılan eser, Hz. Peygamber'in sünneti yanında İbn Sina gibi doktorların sağlıkla ilgili görüşlerini de ihtiva etmektedir.

Tespitlerimize göre, İbn Kayyim'in tıbbi hadislerin kaynağı konusundaki yaklaşımı onun genel anlamda hadis ve sünnete yaklaşımından farklı değildir. Yani o sahih ve sabit olması halinde bir hadisin kaynağının vahye dayalı olduğu düşüncesini tıpla ilgili hadisler içinde sürdürmüştür.

Müellif, yaşadığı dönemde tatbik edilen diğer tıbbın kaynağını kıyas, ilham, rüya, tecrübe ve hayvanların hareketleri olarak değerlendirirken Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağını vahiy olarak kaydetmiştir.¹⁸ Tıbb-ı Nebevî ile diğer tıbbi kıyaslar ken şu ifadelere yer vermiştir: "Tıbb-ı Nebevî diğer tıp gibi değildir. Onun tıbbi tabiplerin tıbbından farklıdır. Zira Hz. Peygamber'in tıbbi kesin kati ve ilahidir, vahiyden sadır olmuştur. Diğer tıpların ekserisi tahmin, zan ve tecrübeye dayanır. Bazı hastaların Tıbb-ı Nebevî'den fayda görmemeleri normaldir. Tam bir iman ile şifasına inananlar ancak bundan fayda görür. Bu sadırlara şifa olan Kur'an gibidir. Buna inanmayanların sadırları şifa bulmaz. Bilakis Kur'an münafıkların küfürlerini ve kalplerindeki hastalıklarını artırır. Kur'an canlı kalplere, temiz ruhlara şifa olduğu gibi Tıbb-ı Nebevî de temiz bedenlere şifadır. İnsanların Tıbb-ı Nebevî'den yüz çevirmeleri Kur'an'dan şifa istemekten yüz çevirmeleri gibidir. Eğer Tıbb-ı Nebevî ile şifa bulamamışlarsa kusur ilaçta değil, hastalık mahallinin ve hastanın tabiatının ilacı kabul etmeyişindedir."¹⁹

İbn Kayyim'e göre Tıbb-ı Nebevî'nin diğer tıba nisbeti doktorların tıbbının koca karı tıbbına nisbeti gibidir. Doktorların tıbbi

¹⁸ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-'İbâd*, thk., Abdu'l- Kadir İrfanu'l-İşâ, Daru'l-Fikr Yay., c. IV, Beyrut, 2003, s. 7; İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk., eş-Şeyh Salah Muhammed, Dâru İbn Heysem Yay., Kahire, s. 9

¹⁹ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, IV, s. 27

bilgisinin vahiy yolu ile gelen tıbbi bilgiye nisbeti, doktorların elde ettikleri bilginin Hz. Peygamber'e gelen bilgiye nispeti gibidir. Müellif bir başka vesile ile Tıbb-ı Nebevi'nin değerini şu ifadelerle anlatmıştır. "Doktorların tıbbi nerede Allah'ın zararlı ve faydalı olanı peygamberine vahyettiği tıp nerede."²⁰

Ona göre Tıbb-ı Nebevi ile hastaların şifa bulduğu ilaçlar mahir doktorlar tarafından bilinemez. Hatta doktorların bilgi ve tecrübesi Tıbb-ı Nebeviye mahsus ilaçları anlamaya yetmez. Doktorların icat edemeyeceği, mahiyetini anlayamayacağı bu ilaçlar inanç ve tevekkül ile ancak izah edilebilir.²¹

Yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere müellif, Tıbb-ı Nebevi'nin çıkış yerini ilahi kaynağa nispet ettiği için onda bir kusurun olamayacağı görüşündedir. Onun amacı beşeri tıbbi nakıs olarak göstermek değil, Nebevi tıbbi hadis olduğu gerekçesi ile övmektir. Çünkü İbn Kayyim pek çok yerde beşeri tıbbi ve doktorları öven ifadelere de yer vermiş, onların ilaçlarını ve tedavi usullerini tavsiye etmiştir.

İbn Kayyim Tıbb-ı Nebevi'nin vahiy olduğuna işaret eden çeşitli hadislere de yer vermiştir.²² Ebu Sâid el-Hudri (ö. 74/ 693) tarafından rivayet edilen bir habere göre, bir adam Hz. Peygamber'e gelerek "Ya Rasûlellah kardeşimin karnında sancı var, ishal olmuş" der. Hz. Peygamber bal şerbeti içirmesini tavsiye eder. Adam ikinci kez gelir ve bal şerbeti içirdiği halde hastalığın geçmediğini söyler. Hz. Peygamber gene aynı tavsiyede bulunur. Adam üçüncü kez gelir. Bal şerbeti içirdikçe ağrının daha da arttığını söyler. Hz. Peygamber "Allah sözünde doğrudur, fakat kardeşinin karnı yalancıdır. Haydi, yine bal şerbeti içir" buyurur. Adam bir kez daha kardeşine bal şerbeti içirince ağrı diner hasta şifa bulur."²³

İbn Kayyim'e göre âlemde her şeyin bir zıddı vardır. Öyle ise her hastalığın da bir şifası olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber; "Her hastalığın bir ilacı vardır. Hastalık ilacını bulduğu anda Yüce Allah'ın

²⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, s. 7; *et-Tıbbu'n-Nebevi*, s. 9

²¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, s. 7

²² İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevi*, s. 22; *Zâdu'l-Me'âd*, IV, s. 25

²³ Buhari, *es-Sahih*, et-Tıp 4, VII. 123, no: 5684; Müslim, *es-Sahih*, Âdâb 32, IV. 1736, no: 2217; Tirmizi, *Sünen*, et-Tıb 31, IV. 409, no: 2082

izni ile iyileşir".²⁴ "Allah şifasını indirmediği hiçbir hastalığı indirmemiştir."²⁵ buyurmak sureti ile bu gerçeği dile getirmiştir.²⁶

Müellif'e göre beden ve kalbe has olmak üzere iki çeşit hastalık vardır. Hz. Peygamber'in önerdiği tavsiyeler bu iki hastalığa şifa olmaya yöneliktir. Kalp ve beden hastalıklarının tedavisi aslında aynıdır. Kalbin güçlü olup Allah'a inanması O'na sığınıp tevekkül etmesi, O'nun önüne eğilip dua etmesi, tövbe, sadaka ve iyilik ile O'na sığınması maddi ve manevi hastalıkların en güzel ilacıdır. Bir hastanın inancı kuvvetli morali yerinde olursa fiziki hastalıkların üstesinden gelebilir.²⁷

İbn Kayyim'e göre Hz. Peygamber her konuda olduğu gibi beden ve kalp hastalıklarını tedavi konusunda da rehberdir.²⁸ Onun kaydettiği Sevban tarafından merfu olarak rivayet edilen bir haber şöyledir: "Sizden biriniz humma hastalığına yakalanırsa-ki o cehennem ateşinden bir parçadır- onu soğuk su ile söndürsün. Sabah namazından sonra, güneşin doğmasından önce nehre girsin suyun akıntısına doğru şöyle dua yapsın: Allah'ın adıyla, Ey Allah'ım! Kuluna şifa ver, peygamberini doğrula. Bunu üç gün tekrarlasın. Eğer iyileşmezse bu tedaviyi beş, yedi, dokuz güne çıkarınsın. Allah'ın izni ile iyileşme süresi dokuz günü geçmeyecektir."²⁹

Hz. Peygamber'in maddi ve manevi hastalıkları birlikte tedavi ettiğini haber veren diğer bir rivayet şöyledir: "Balda ve Kur'an da sizin için şifa vardır." (عَلَيْكُمْ بِالشِّفَاءَيْنِ: العسل، والقرآن)³⁰ Müellif bu hadisi açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir: "Böylece beşeri tıpla ilahi tıp, bedenlerin tıbbi ile ruhların tıbbi, yerler ile göklerin tıbbi bir araya gelmiş oldu."³¹

²⁴ Müslim, *es-Sahih*, Âdab 26, IV. 1729, no: 2204; İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibban*, thk., Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle Yay., I-XVIII, Beyrut, 1988, XIII. 428, no: 6063; Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, I-IV, Beyrut, ty, IV. 441, no: 8206

²⁵ Buhari, *es-Sahih*, *et-Tıp* 1, VII. 122, no: 5678; İbn Mâce, *Sünen*, *et-Tıp* 1, II. 1138, no: 3439

²⁶ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV. 8

²⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbu'n-Nebevi*, s. 9

²⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV. 24

²⁹ Tirmizi, *es-Sünen*, *et-Tıp* 33, IV. 410 no: 2084; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, yy., 2001, XXXVII, 103, no: 22425

³⁰ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, thk., Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi Kütübî'l-'arabiyyi, I-II, yy., ty., *et-Tıp*, 7, II. 1142, no: 3452

³¹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 26

İbn Kayyim Tıbb-ı Nebevi içinde özel bir yere sahip olan rukye (duaların okunması) ile yapılan tedaviyi caiz görmüştür.³² İbn Kayyim'e göre Hz. Peygamber'in bazı sureleri okuyarak hastaları tedavi ettiğini haber veren rivayetler³³ ile rukye yaptığı bilinen sahabilerin bundan men edilmemiş olması rukyenin caiz olduğunu gösteren delillerdir.³⁴ Ona göre caiz olması bir yana rukye ile yapılan tedavi doktor ilaçlarından daha etkilidir.³⁵ Nitekim Cebrail (as)'ın rukye ile Hz. Peygamber'i tedavi ettiğine dair rivayetler mevcuttur.³⁶ Onun kaydettiği bir rivayet şöyledir: Cebrâîl (as) Hz. Peygamber 'e geldi "Allah'ın adıyla! Sana eza veren, haset eden her nefse ve göz değmesine karşı Allah sana şifa versin. Allah'ın adıyla sana rukye yapıyorum", dedi." (بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ، أَوْ حَاسِدٍ اللَّهُ يَشْفِيكَ، بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ)³⁷

Ebu Said el-Hudri tarafından rivayet edilen bir habere göre; Hz. Peygamber'in ashabından bir grup sefere çıkar, bir Arap kabilesinin yaşadığı köyde misafir olmak isterler, ancak halk bunu kabul etmez. O esnada kabilenin başkanını bir akrep sokar. Yolculuk yapan Müslümanlardan biri zehirlenen lideri Fatıha suresini okuyarak tedavi eder. Bu hizmetin karşılığında yolculuk yapan sahabilere bir koyun sürüsü verilir. Sürüyü Hz. Peygamber'den izinsiz paylaşmak istemezler. Olayı Hz. Peygamber duyurduklarında o, yapılan bu tedaviyi onaylar ve grubun verilen sürüyü paylaşabileceklerini söyler.³⁸

Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber bizzat kendisi de yılan ve akrep sokması neticesinde meydana gelen zehirlenmeler ile çeşitli yara ve sızıları Fatıha, Felak ve Nas surelerini okuyarak tedavi etmiştir. İbn Kayyim'e göre Fatıha suresinde yer alan "Sadece senden yardım

³² İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 8; *et-Tıbbu'n-Nebevi*, s. 110

³³ Hz. Peygamber ve sahâbîlerinin rukye hakkındaki görüş ve uygulamalarına dair geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye Hz. Peygamber ve Sahâbenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010.

³⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'u-Nebevi*, s. 110

³⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 31

³⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevi*, s. 106

³⁷ Ahmed, *Müsned*, XV, 471, no: 9758; İbn Mâce, *Sünen*, et-Tıp 36, II, 1164, no: 3523; İbn Hibban, *es-Sahih*, III, 234, no: 953

³⁸ Buhari, *es-Sahih*, el-İcâra 16; III, 92; no: 2276; *et-Tıp* 38, VI, 133; no: 5749; Tirmizi, *es-Sünen*, et-Tıb 20, no: 2064

isteriz"; Nas suresinde yer alan "Düğümlere üfüren kadınlar, insanlar ve cinlerin şerrinden Allah'a sığınma" ifadeleri şifanın kaynağıdır.³⁹

Tıbb-ı Nebevi ile ilgili rivayetleri Yüce Allah'ın Peygamberine bildirdikleri olarak kabul eden İbn Kayyim, bazı zayıf rivayetlere de yer vermiştir. Onun naklettiği ve tenkid etmediği birkaç zayıf haberi arz etmek yerinde olur.

Humma hastalığının tedavisi ile ilgili Sevban tarafından rivayet edilen yukarıda zikrettiğimiz haber zayıftır. Çünkü senette kopukluk vardır, haberin bir ravisi bilinmemektedir. "Şam ehlinde biri bize tahdis etti" (حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ) ibaresi ile ifade edilen bu ravinin kim olduğu belli değildir.

Müellif olgunlaşmamış hurmanın faydalarını anlatırken bir rivayet nakleder. Hişam b. Urve---Babası---Hz. Aişe senedi ile gelen bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ham hurmayı kuru hurma ile birlikte yiyiniz. Şeytan insanoğlunun ham hurmayı kuru hurma ile birlikte yediğini gördükçe üzülür ve ben-i adem ham hurmayı kuru hurma ile birlikte yedikçe yaşadı, der." (كَلُوا الْبَلْحَ بِالنَّعْرِ، فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ إِذَا أَكَلَهُ غَضِبَ) (الشَّيْطَانُ وَقَالَ: عَاشَ ابْنُ آدَمَ حَتَّى أَكَلَ الْخُلُقَ بِالْجَدِيدِ) Nesâi⁴⁰ ve Hakim⁴¹'in kaydettiği bu haber biraz farklı şekli ile İbn Mace tarafından da kaydedilmiştir.⁴² Rivayet son üç ravisi aynı olan iki tarikle gelmiştir. İbnu'l-Cevzi (ö. 597) tarafından da kaydedilen haberin zayıf, münker ve mevzu olduğuna dair âlimlerin görüşleri nakledilmiştir.⁴³ Müellif bu rivayeti tenkid etmemiş, daha iyi anlaşılсын diye rivayetin baş kısmında geçen (ب) harf-i cerinin (مع) anlamına geldiğini söyleyerek izahatta bulunmuştur.⁴⁴

İbn Kayyim, sirkenin faydalarını anlatırken İbn Mace tarafından nakledilen zayıf bir rivayete yer vermiştir.⁴⁵ Ümmü Sa'd tarafından rivayet edilen habere göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sirke ne

³⁹ Bkz. İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 112-115

⁴⁰ en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk., Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye Yay., I-VIII, Halep, 1986, VI, 250, no: 6690

⁴¹ Hâkim, *el-Müstedrak*, IV, 135, no: 7138

⁴² (كَلُوا الْبَلْحَ بِالنَّعْرِ، فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ إِذَا أَكَلَهُ غَضِبَ، وَيَقُولُ بَقِي ابْنُ آدَمَ، حَتَّى أَكَلَ الْخُلُقَ بِالْجَدِيدِ) İbn Mace *Sünen*, el-et'ime, 40, II, 1105, no: 3330

⁴³ İbnu'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevdû'ât*, Thk., Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye Yay., Medine 1968, III, 26

⁴⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 188; *Zâdu'l-Meâd*, IV, 232

⁴⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 188; *Zadul mead* IV, 249

güzel katıktır. Allah'ım! Onu mübarek kıl. O benden önceki peygamberlerin de katığı idi. İçinde sirke bulunan ev fakir olmaz" (نَعْمَ)
(الإِدَامُ الْحَلُّ، اللَّهُمَّ بَارِكْ فِي الْحَلِّ، فَإِنَّهُ كَانَ إِدَامَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي، وَلَمْ يَفْتَقِرْ بَيْتٌ فِيهِ حَلٌّ)⁴⁶ Bazı tabakat yazarları ve hadis âlimleri de söz konusu rivayeti nakleden ravilerden Anbas b. Abdirrahman ile Muhammed b. Zâdân'ı cerh etmiş hadiste zayıf oldukları için onların haberleri ile delil getirilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁷

Sonuç

Yapılan çalışmalara bakılırsa Arap toplumunda Hz. Peygamber ile birlikte tıbbi alanda ciddi bir ilerleme kaydedilmiştir. Peygamber Efendimiz hıfzıssıha ve tedavi konusunda yeni yöntemlere dikkat çekmiş ve "Her hastalığı bir şifası vardır" diyerek ümmetini sağlık alanında araştırma yapmaya teşvik etmiştir. O, Arapların uyguladıkları geleneksel tıbbi, fetanet sıfatının da gereği olarak değerlendirmeye tabi tutmuş, ümmetine iyi, makul ve faydalı olanı tavsiye etmiştir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber dönemin mahir doktorlarına iltifat etmiş kendine müracaat eden bazı hastaları onlara yönlendirmiştir.

Allah Rasülü; vebadan korunmak için eşek gibi anırma, şaşı olanları değirmen taşına baktırma, yılan sokmuş kişiyi uyutmama, burnu yara olan deveyi iyileştirmek için sağlam bir devenin burnunu dağlama gibi makul olmayan pek çok tedavi şeklini de faydasız bulup terk etmiştir.⁴⁸

İbn Kayyim, yaşadığı dönemde hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması gibi hayati önem taşıyan konularda topluma, doğru veya yanlış, isabetli veya isabetsiz bir umut ışığı olabilecek pratik bilgiler sunmuştur. O tıbbi konularda görüşlerini kuvvetlendirmek ve inandırıcılığını artırabilmek için delillerini hadis ve sünnetten seçmiştir. Beden ve ruh sağlığı için faydalı ve zararlı yiyecekler, kullanılan ilaçlar, yapılan tedaviler, ibadetler, dualar vb. her konuda Hz. Peygamber'in sünnetinden delillerle tavsiye ve telkinlerde bulunmuştur.

⁴⁶ İbn Mace, *Sünen, el-Et'ime* 33, II, 1102, no: 3318

⁴⁷ İbnu'l-Cevzi, *el-Mevdu'ât*, III, 36; İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâi ve'l-Metrûkîn*, thk., Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-Vâ'i Yay., 1. Baskı, Halep 1396, II, 178; no: 810.

⁴⁸ Denizkuşları, *Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, s. 23, 24.

İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi'nin kaynağını vahiy olarak kabul ettiği halde bu sahada sahih ve sabit olanlar yanında bazı zayıf olduğu bilinen rivayetlere yer vermesi bir çelişki ya da dikkatsizlik olarak algılanmaktadır. Müellifin sağlık konusunda zayıf hatta uydurma rivayetlere yer vermiş olması bize göre onun toplumu aydınlatma gayretinin bir göstergesidir. Yani o, toplumun maslahatını önemseydiği için zayıf olduğu bilinen haberlerle amel etmekten çekinmemiştir. Ayrıca o, uydurma olduğu bilinen pek çok rivayete dikkat çekmiş ve bu rivayetlerde tavsiye edilen ilaçlar ve tedavilerden toplumu sakındırmıştır.

Onun dikkat çektiği önemli bir husus da Hz. Peygamber'in sünnetinde fiziki hastalıklar ile ruhsal hastalıkların birlikte tedavi edildiği gerçeğidir. İnanç ve dua ile moralin yükseldiği, bu durumun hem psikolojik hem de fizyolojik hastalıkların iyileştirilmesinde önemli bir tedavi yöntemi olduğu günümüz doktorları tarafından da bilinen ve tatbik edilen bir yöntemdir.

İbn Kayyim'in tıp alanındaki görüşleri ve yaptığı çalışmalar, bu konuda varit olan hadisleri anlama ve değerlendirme biçimi tenkide açık olmakla birlikte günümüz hadis araştırmalarına ışık tutacak türdendir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, yy., 2001
- Atmaca, Veli, *Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muâsır Çalışmalar*, F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, 2011
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk., Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât Yay., 1. baskı, I-IX, yy., 1422
- Denizkuşları, Mahmud, *Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, Marifet Yay., İstanbul, 1982
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/ 888), *es-Sünen*, thk., Muhammed Muhyiyu'd-Din Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., I-IV, Beyrut, ty.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 2000
- Hâkim, Ebû Abdullâh en-Neysâbûrî (ö. 405/ 1014), *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, I-IV, Beyrut, ty.

- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1200) *el-Mevdû'ât*, thk., Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye Yay., Medine, 1968
- İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed (ö. 354/965), *el-İhsân fî Tahrîbi Sahîhi İbn Hibban*, thk., Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle Yay., I-XVIII, Beyrut, 1988
- _____, *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâi ve'l-Metrûkîn*, thk., Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-Vâ'i Yay., 1. Baskı, Haleb, 1396
- İbn Haldun, Abdurrahman (ö. 808/1405), *el-Mukaddime* Dâru'l-Fikr Yay., Tahkik, Halil Şahhade, Beyrut, 1988
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslamî, Tahkik, Abdurrezzak el-Afîfî, I-IV, Beyrut, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünen*, thk., Muhammed Fuad Abdalbâki, Dâru İhyâi Kütübî'l-'arabiyyi, I-II, yy., ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ez-Zura'ied-Dımeşkî (ö. 751/1350), *Muhtasar es-Savâ'iku'l-Mursele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk., Seyyid İmran, Daru'l-Hadîs Yay., Kahire, 2004
- _____, *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*, thk., Abdu'l- Kadir İrfanu'l-'işa, Daru'l-fikr Yay., I-V, Beyrut, 2003.
- _____, *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbu's-Sa'âdeteyn*, thk. Muhammed b. Muhammed Tâmir-Abdul Aziz Mustafa, Dâru't-Takva, 1. Baskı., 2000
- _____, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk., eş-Şeyh Salah Muhammed, Dâru İbn Heysem Yay., Kahire, ty.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam (ö. 728/ 1327), *el-Fetâve'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyy, I-VI, 1987
- Karacabey, Salih, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabî'nin Görüşleri", U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4/4, Bursa, 1992.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nasih Mensuh*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1985

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyri (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, thk., Muhammed Fuad Abdalbâki, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî Yay., I-V, Beyrut, ty.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübra*, Thk., Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye Yay., I-VIII, Haleb, 1986
- en-Nevevi, Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhacu Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccac*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî Yay., I-XVIII, Beyrut, 1392
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünen*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, I-V, Mısır, 1975

SİVÂSÎ TEKKESİ VE TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ*

Nuran ÇETİN**

Öz

Osmanlı toplumunun rûhî ve manevî dünyasında etkili olan tekkelerin sosyal dayanışmanın sağlanması ile ilim, kültür ve sanat ortamının oluşmasında, toplumsal huzuru sağlamaya yönelik hizmetler sunulmasında önemli katkıları olmuştur. Osmanlı döneminde inşâ edilen yapılar arasında sosyal, kültürel, dinî, siyâsî ve iktisâdî etkenlerin tesiriyle tekkelerin oldukça fazla sayıda olduğunu görmekteyiz. Tekkeler gönül ferahlığına ulaşmak isteyen ve karakter bakımından birbirinden farklı türde insanlara kapılarını açmıştır. Onları aynı çatı altında kaynaştırmış, mensuplarını en güzel şekilde geliştirmeye yönelik etkinlikler sunmuştur. Günümüzde Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûrî'nin türbelerinin bulunduğu tarihî ve kültürel dokunun kendine özgü izlerinin görüldüğü söz konusu tekke Halvetîliğe bağlı Şemsiyye'nin tek kolu olan Sivâsîliği tanımamız açısından önemlidir. Bu makalede adı geçen mutasavvıflar ile Sivâsîlik ve mezkûr tekkenin tarihi gelişimi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarîkat, tekke, dergâh, şeyh, derviş.

The Sivasi Lodge and Its Place in Sufism History

Abstract

Dervish lodges that were influential in the spiritual and moral world of the Ottoman Society made important contributions to social solidarity, development of the science, the culture and the art, and the creation of the social peace. We observe that among the founded buildings in the Ottoman period there were too many lodges due to the influence of social, cultural, religious and economic elements. Lodges opened their doors to different kinds of people with distinct habits and characteristics who want to reach contentment. They melted those people in the same pot and also offered activities to improve their members in most beauti-

* Bu çalışma, *Eyüp Tekkeleri* adıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı'nda tarafımdan yazılan yayınlanmamış doktora tezinin bazı bölümlerinden yararlanılıp genişletilerek ve gözden geçirilerek makale haline getirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nuran.cetin@amasya.edu.tr

ful way. The lodge where the shrines of Abdulmecid Sivasi and Abdülehad Nuri are located and in which the characteristical traces of the historical and cultural fabric are observed is important to get to know Sivasilik, which is the unique brunch of Şemsiyye that is tied to Halvetilik. In this article, the Sufis, Sivasilik and the historical development of the lodges are studied.

Key Words: Mysticism, lodge, dervish lodge, sheikh, dervish.

Giriş

Tekkeler, içinde bulunduğu toplumu dinî, ahlâkî, mânevî yönden eğitmeyi ve geliştirmeyi amaç edinmiştir. Osmanlı döneminde Eyüp'ün manevî ortamına yön veren tekkelerden biri de Sivâsî Tekkesi'dir.

Geçirdiği tarihsel süreç içinde söz konusu tekke "Sivâsî Efendi Tekkesi", "Abdülahad Nûrî Tekkesi", "Şemsi Sivâsî Tekkesi" ve "Abdülmeçîd Sivâsî Tekkesi" gibi muhtelif isimlerle anılmıştır. Fizikî konum îtibâriyle Eyüp'ün Nişancı Mustafa Paşa Mahallesi'nde Nişanca Caddesi üzerinde (29 pafta, 151 ada, 35 parsel) yer almaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla tekkenin adı ilk defa 1199/1784 yılı tekkeler listesinde "Otakçılar civarında Sivâsî Efendi Tekkesi" olarak geçmektedir.¹ Bundan yaklaşık çeyrek asır sonra ise II. Mahmûd'un (1808-1839) kızı Sâliha Sultan'ın 1249/1833'deki düğününe davet edilen listede Halvetî meşâyih arasında "Eyyûb-i Ensârî'de Abdülahad-ı Nûrî Tekkesi şeyhi Seyyid İbrâhim Efendi" ifadeleriyle mezkûr şeyhin adı yer almaktadır.² Bandırmalzâde Ahmed Münib Üsküdârî'nin 1307/1889 tarihli *Mecmûa-i Tekâyâ'*ında Şeyh Tefvik Efendi'nin adı geçmekte olup "Bayrâm-ı şerîflerin dördüncü günü Sünbülüyye usûlü icrâ olunur." kaydına yer verilmektedir.³ Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu tekkede bayram günlerine özgü olarak Sünbülî zikri icrâ edildiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Halvetîliğin Sünbülî koluna ait âyin icrâ edilmiş olsa da söz konusu tekke Halvetiyye'nin bir başka kolu olan

¹ Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 13, Ankara, 1981, s. 588.

² Hatice Aynur, "Sâliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", *Tarih ve Toplum*, c. 11, sayı: 61, 1989, s. 34, nr. 3.

³ Bandırmalzâde Seyyid Ahmed Münib Üsküdârî, *Mecmûa-i Tekâyâ'*, İstanbul, 1307 (1889), s. 14.

Sivâsîliğin İstanbul'daki merkezi olma özelliğini 1925 yılına kadar muhafaza etmiştir.⁴

Eyüp'teki Sivâsî Tekkesi'nin kapısı üzerinde, bayram günlerinde burada dervişlerin zikir yaptığına dair şu ifadeleri içeren tarihsiz bir kitabe yer almaktaydı:

*Bu hâk-ı pâke eyledi neşr-i feyyâz u şeref
Sivâsî Abdülmecîd ol merd-i gavsu'l-vâsilîn*

*Ol hazreti ta'kîb edip tezyîd-i envâr eyledi
Dâmâdıdır Abdülahad Nûrî-i kutbu'l-'ârifîn*

*Her sâl iki bayramda idüp tecemmu' türbeye
Eylerler erbâb-ı tarîk icrâ-yı âyin-i bihîn*

*Ba'dez-zemân bir ehl-i hayr bu dâr-ı tevhîd-i yap
Her hafta akd-i halka zikir itdi bunda zâkirîn*

*İrfân o iki zâtdan feyz aldı târihini dedi
Ahmed Efendi yaptı bu meydân-ı tevhidi râsin⁵*

Bilindiği üzere tekkelerde haftanın belirli günlerinde dervişlerin katılımıyla zikir meclisi tertip edilirdi. Sivâsî Tekkesi'nin zikir günü perşembeydi.⁶ Mezkûr tekkede *Dâhiliye Nezareti'nin 1301/1883 Tarihli İstatistik Cetveli*'ne göre beş erkek ile beş kadının ikâmet ettiği anlaşılmaktadır.⁷

Abdülmeccid Sivâsî (ö.1049/1639) İstanbul'a geldiğinde Eyüp'ün Nişanca mevkiinde Reîsülküttâb La'lî Efendi'nin kendisine hediye ettiği bahçe içindeki meskene yerleşti. Vefatına kadar burada yaşadı.⁸ Bu ev

⁴ Ekrem Işın, "Abdülahad Nûrî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)*, c. 1, İstanbul, 1993, s. 22.

⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, no. 2306-2309, c. 3, ss. 361-362.

⁶ Üsküdârî, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s. 14; Reşat Ekrem Koçu, "Dergâhlar", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul, 1966, s. 4484. 1905-1975.

⁷ Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı*, İzmir, 1994, s. 204.

⁸ M. Baha Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DİA*, c. 37, İstanbul, 2009, s. 288.

görünürde tekke niteliğinde değildi. Fakat ulemâ, devlet erkânı, tarîkat şeyhleri, fukarâ ve dervişlerin Abdülmecid Sivâsî'yi ziyaret etmeleri ve burada icrâ edilen sohbet ve zikir halkaları ile söz konusu ev, fiilî olarak zamanla tekke hâline gelmiştir.⁹ Bununla birlikte tekkenin hangi tarihte tam olarak faâliyete geçtiği ve meşîhatinde kimlerin bulunduğu henüz netlik kazanmamıştır.¹⁰ Cengiz Gündoğdu'ya göre Sivâsî Tekkesi'nde postnişîn olan şeyhlerin listesi tespit edilemediği için burası resmî hüviyette bir tekke değildir.¹¹

M. Baha Tanman mezkûr tekke ile ilgili olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*'nde Abdülmecid Sivâsî'nin Eyüp'te tekke tesis ettiğine dair kayıt bulunduğunu ve söz konusu tekkenin Fâtih'teki Sivâsî Tekkesi'ne bağlı bir zâviye olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Tanman, Abdülmecid Sivâsî ile Şeyh Abdülahad Nûrî'nin türbelerini barındırması hasebiyle mezkûr tekkenin Sivâsîliğin İstanbul'daki âsitânesi olduğunu belirtmektedir.¹²

M. Baha Tanman Sivâsîliğin İstanbul'daki önemli merkezlerinden olan bu tekkenin tevhîdhâne, harem ve selâmlık gibi diğer birimlerinin 1925 yılından sonra metrûk bırakıldığı için ortadan kalktığını zikretmektedir. Türbeler ve hazîre dışında tekkeye ait diğer yapılar günümüze ulaşmamıştır. Arsanın bir kısmına 1956 yılında Nişanca Ortaokulu inşâ edilmiştir. Yıkılan tekkeden geriye kalan iki türbe Vakıflar İdaresi tarafından 1970 yılında tamir edilmiştir. 1997 yılında kurulan dernek ile türbeler daha temiz hâle getirilmiş olup günümüzde ziyarete açıktır.¹³ Caddeye açılan avlu kapısının tam karşısındaki türbe Abdülmecid Sivâsî'ye, kapının hemen solunda çevre duvarının yanında yer alan diğer türbe ise Abdülahad Nûrî'ye âiddir.

⁹ Mehmed Nazmî Efendi, *Hediyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 495, s. 242.

¹⁰ İbrahim Baz, *Abdülahad Nûr-î Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2007; s. 216; M. Baha Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)*, c. VII, İstanbul, 1994, s. 16.

¹¹ Cengiz Gündoğdu, "Eyüp'te Medfûn Bir Halvetî-Sivâsî Şeyhi Sivâsîzâde Abdülbâkî Efendi", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., 13-15 Mayıs, 2005, c. 9, s. 321.

¹² Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DİA*, c. 37, İstanbul, 2009, s. 288.

¹³ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DİA*, c. 37, s. 288.

I. Sivâsî Tekkesi'nin Şeyhleri

Osmanlı'da tekkeler resmî ve özel vakıf tekkeleri olmak üzere iki çeşittir. Bilindiği üzere Abdülmecîd Sivâsî İstanbul'a geldiğinde Eyüp'te kendisine tahsis edilen eve yerleşmişti. Burası görünürde resmî hüviyette tekke niteliğinde değildi. Fakat Abdülmecîd Sivâsî'nin bu evde çevresindeki dervişlerle birlikte tarîkat faaliyetlerini icrâ etmiş olması ile burası İstanbul'da Sivâsîliğin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu anlamda Sivâsî Tekkesi'ni özel vakıf tekkeleri grubuna dâhil edebiliriz. Söz konusu tekkede resmî olarak postnişîn olan şeyhlerin listesi tespit edilmemiştir. Fakat geçirdiği tarihi süreç itibariyle tekkeye hizmet eden şeyhler olmuştur. Makalemizin bu bölümünde mezkûr tekkede etkili olan şeyhlerin hayatına yer vereceğiz. Tespit edilebildiği kadarıyla Sivâsî Tekkesi'nde öne çıkan isimler şunlardır: Abdülmecîd Sivâsî (ö.1049/1639), Abdülahad Nûrî (ö.1061/1650), Abdülbâkî Efendi (ö. 1122/1710), Ahmed Vefkî Efendi (ö.1161/1748).

a) Abdülmecid Sivâsî (ö.1049/1639)

"Sivâsî Efendi" lakabıyla tanınan¹⁴ Şemseddîn Sivâsî'nin yeğeni Abdülmecid Sivâsî, "Müteveccih-i nâsût" ibaresinin tarihi olan 971/1563 yılında o dönemde Sivas'a bağlı Tokat sancağının Zile¹⁵ kasabasında dünyaya gelmiştir.¹⁶

Abdülmecid Sivâsî'nin tam adı Ebu'l-Hayr Mecdüddîn Abdülmecid b. Muharrem b. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zilevî es-Sivâsî'dir.¹⁷ Sonraki yıllarda ilim ve irfânı ile Sivas çevresinde etkili olduğu için doğum yerine nisbet edilen "Zilevî" ile değil de "Sivâsî" nisbesiyle meşhûr olmuştur.¹⁸ Babası Şemseddîn Sivâsî'nin

¹⁴ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 119; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 302.

¹⁵ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, c. 2, İstanbul 1311 (1893), s. 2444.

¹⁶ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 120; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 352; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimi Musannif'l-Kütübi'l-Arabîyye*, c. 6, Beyrut, ty. 170; Mehmed Şeyhî Efendi, *Şekâik-i Nûmaniyye ve Zeyilleri "Vekâiyü'l-Füdalâ"*, c. 1, İstanbul, 1989, s. 62; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, c. 1, Ankara, 1951, s. 620; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, c. 3, İstanbul, 1308, s. 400.

¹⁷ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s.119.

¹⁸ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 40.

büyük kardeşi Halvetiyye tarîkatının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Abdülmecid Şîrvânî'nin (ö.971/1563) halîfesi Ebu'l-Leys Şeyh Muharrem b. Ebi'l-Berekât Muhammed ez-Zilevî'dir (ö.1000/1591).¹⁹

Tasavvufî kültürün hâkim olduğu çevrede büyüyen Abdülmecid Sivâsî dînî ilimlerdeki ilk tahsilini Halvetiyye meşâyıhu arasında yer alan babasından almıştır. Bununla birlikte daha yedi yaşında iken *Kur'ân-ı Kerîm*'i hıfzetmiştir. Arapça ve Farsça dillerini öğrenip fıkıh, tefsir ve hadîs gibi ilimlerde ders aldıktan sonra Halvetiyye tarîkatının Şemsiyye kolunun pîri amcası Şeyh Şemseddîn Sivâsî'nin (ö.1006/1597) etkisi ile tasavvufa yönelmiş ve ona intisâb etmiştir. Abdülmecid Sivâsî tasavvuf yolunda kısa sürede merhaleler kat ederek seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra bu tarîkattan hilâfet almıştır. Şemseddîn Sivâsî 1005/1596 yılında Abdülmecid Sivâsî'yi halkı irşâd etmek üzere Merzifon'daki Halvetî Tekkesi olan Şeyh Veliyüddîn Dergâhı'na göndermiştir.²⁰ Şemseddîn Sivâsî'nin bir yıl sonra yani 1006/1597 yılında vefatının ardından Şemsiyye Dergâhı'na oğlu Şeyh Mehmed Efendi (ö.1008/1599) tayin olmuştur. İki sene sonra mezkûr şeyhin de vefatıyla Şemseddîn Sivâsî'nin kardeşinin oğlu aynı zamanda damadı ve halîfesi olan Receb Sivâsî (ö.1008/1599) adı geçen dergâhta postnişîn olmuştur. Onun da vefatıyla Abdülmecid Sivâsî söz konusu tekkeye halîfe olarak nakledilmiştir.²¹

Dönemin padişahı "Eğri Fâtihî" olarak tarihe geçen Sultan III. Mehmed (1595-1603), ilim irşâd faâliyetleri ile adını duyuran Abdülmecid Sivâsî'yi, Sivas'tan İstanbul'a davet etmiştir. O da bu davetin ardından beraberindeki âile fertleri ile İstanbul'a gelmiştir.²² Abdülmecid Sivâsî'nin İstanbul'a davetini Cengiz Gündoğdu, şu maddelerle özetlemektedir: 1- O dönemde Halvetîliğin güçlü bir kolu olan Şemsiyye şûbesinin taşradan merkeze taşınması isteği, 2- Abdülmecid Sivâsî'nin ilmî ve tasavvufî konumundan istifâde etme niyeti, 3- Bâtıl fikirlerin çürütülmesi noktasında Abdülmecid Sivâsî'nin

¹⁹ Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 118; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 62; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 352.

²⁰ Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, ss. 120-123; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 62; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 352.

²¹ Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 123; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 63.

²² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 352; Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 124; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

Sünnî akidenin gayretli temsilcisi olması²³ gibi husûslar ile devlet ricâli Abdülmecid Sivâsî'yi İstanbul'da görmek istemiştir.

Sultan III. Mehmed'in (1595-1603) bu konudaki talebini içeren ifadeler ise şöyledir:

"Faziletlü kerâmetlü Abdülmecid Efendi, merhûm 'ammin Şemseddîn Efendi'nin Eğri Seferi'nde refâkatinden zâhiren ve bâtinen çok menâfi'ler müşâhade itmişizdir. Ba'de'r-rucu' Darü's-Saltana'da ikâmetlerini murâd etmiş idim. Pîrliği özr-i kavî olmağın izin vermiştim. Hâlâ seni kavlen ve fi'len ve vasfen ona müşâbehet-i tâmmeye ile müşâbehetin olduğu mesmu'um olmağın derûnumuzdan meyl-i tâm etmişizdir. Hatt-ı şerifim vusûlunde Darü's-Saltana'ya hicret itmen emrim olmuştur. İhmâl olunmaya."²⁴

Abdülmecid Sivâsî İstanbul'a geldiğinde, Ayasofya yakınında bir eve yerleşmiştir. Akabinde pâdişâhın uygun görmesi ile Ayasofya Câmii'nde vaaz ve irşâda başlamıştır. Sonraki yıllarda mensuplarından Reîsül'l-Küttâb Musallî (La'î) Efendi (ö.1009/1600)'nin hediye ettiği Eyüp, Nişanca'da, bahçe içindeki evde ikamet etmiş, tebliğ ve ilmî faâliyetlerini burada yürütmüştür.²⁵

M. Baha Tanman'a göre, Abdülmecid Sivâsî'nin Eyüp'te geçirdiği yıllar, muhtemelen III. Mehmed'in (1595-1603) tahta çıkışıyla, La'î Efendi'nin vefatı arasında geçen sürede olmuştur. Yani tarih olarak bu 1595-1600 yılları arasına tekabül etmektedir.²⁶

Abdülmecid Sivâsî İstanbul'da, tarîkat faâliyetlerine, Fâtih'teki Mehmed Ağa Tekkesi'nde başlamıştır. Üç yıl söz konusu tekkenin meşihatini üstlenmiş, ardından Sultan Selim Câmii yakınında bulunan Şeyh Yavsî Tekkesi'ne postnişîn olmuştur. Hatta mezkûr tekke, zamanla onun adına nispetle "Sivâsî Tekkesi" olarak anılmıştır. Abdülmecid Sivâsî, muhtelif zamanlarda Hüsâm Bey Câmii, Şehzâde Câmii ve Sultan Selim Câmii'nde irşâd faâliyetlerine devam etmiştir.²⁷ Bununla birlikte ulemâ ve umerâdan pek çok kimsenin iştirâk ettiği Süleymâniye

²³ Gündoğdu, *Abdülmecîd Sivâsî*, ss. 58-59.

²⁴ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

²⁵ Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, s. 125; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 352; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

²⁶ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DBİA*, c. 7, s. 16.

²⁷ Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, s. 125; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 63; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, ss. 352-353; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

Câmi'nde vaaz ve derslerini yürütmüştür.²⁸ Görüldüğü üzere Abdülmecid Sivâsî, bu gayretli çalışmalarıyla, Şemsîliği Sivas'tan sonra İstanbul'a taşımıştır.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin başını çektiği bazı vâizler, İstanbul'da câmi kürsülerinde, tarîkat mensuplarına karşı olumsuz tavır sergilemişlerdir. O dönemde Abdülmecid Sivâsî tartışmalara katılarak, tasavvuf ve tarîkatları savunan konuşmalar yapmıştır. Hem medrese hem tekke çevrelerinde yetişmiş olması hasebiyle, Abdülmecid Sivâsî, iddialara daha ma'kûl cevaplar vermiştir. Bu durum aynı zamanda Abdülmecid Sivâsî'nin sessiz kalmayıp, o dönemde cereyan eden birtakım sorunlara çözüm arayışı içinde olduğunun bir göstergesidir. Bunun yanında devrinde pek çok mutasavvıf ve âlim olduğu hâlde, Abdülmecid Sivâsî'nin öne çıkıp, fikirlerini hiç çekinmeden söylemesi, onun oldukça cesaret sahibi bir karakterinin olduğuna işaret etmektedir.²⁹ Abdülmecid Sivâsî ile Kadızâde Mehmed Efendi arasındaki uzun süren bu tartışmalar, "Kadızâdeler ve Sivâsîler arasındaki hadiseler" olarak tarihteki yerini almıştır.³⁰

Cengiz Gündoğdu, Kadızâde ve Abdülmecid Sivâsî arasında geçen tartışmada, devrin padişahı IV. Murâd'ın (1623-1640) siyâsî davrandığını, her iki tarafı öven ifadelerde bulunduğunu belirtmektedir. Muhtemelen padişah, iki taraf arasındaki dengeyi muhafaza etmek, devlet ve toplum düzenini tesis etmek adına böyle bir yola başvurmuştur. IV. Murâd'ın uyguladığı bu siyâsî yaklaşım ile Kadızâde-Sivâsî mücadelesi sözlü ve yazılı olarak yapılmış, herhangi bir fiilî müdahaleye dönüşmemiştir. Maalesef sonraki yıllarda Kadızâde'yi savunan zümre ile Abdülmecid Sivâsî'nin müntesipleri, hoşgörüyü göstermeden bu tartışmayı devam ettirmişlerdir.³¹

Medrese ve tasavvuf ehli arasındaki münakaşalarda halkı aydınlatması, Ehl-i Sünnet'e bağlı olması ile Abdülmecid Sivâsî, padişah

²⁸ Mustafa Naîmâ, *Naîmâ Târîhi*, c. 2, Zuhuri Danışman Yay., İstanbul, 1968, s. 705.

²⁹ Cengiz Gündoğdu, XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi, Abdülmecid Sivâsî (Hayatı, Hizmeti ve Misyonu)", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, c. 8, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., ss.284- 285.

³⁰ Cengiz Gündoğdu, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler ve Kadızâdeliler Mücadelesi, *İLAM*, c. 3, sayı: 1 (Ocak- Haziran 1998), ss. 37-72.

³¹ Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Eyüp Sâkini Bir Halvetî Şeyhi, Abdülmecid Sivâsî (Hayatı, Hizmeti ve Misyonu)", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, c. VIII, s. 280.

ve devlet erkânından daima saygı görmüştür. Nitekim 1018/1609 yılında Sultan Ahmed Câmîi'nin temel atma törenine padişah tarafından Azîz Mahmûd Hüdâyî ile birlikte duâ etmek üzere davet edilmiştir.³² Caminin yapımı tamamlandıktan sonra 9 Haziran 1026/1617 yılında burada ilk cuma vaazını vermiştir.³³ Ömrünün sonuna kadar da bu vazifeyi devam ettirmiştir. Zâhirî ve bâtinî ilimlerdeki vukûfiyeti ile devlet adamlarından pek çok kişi, onun vaazlarına iştirak etmiştir. Meselâ, onu takip eden muhiplerinden biri de Sultan I. Ahmed. (1603-1617) idi.³⁴ Abdülmecid Sivâsî'nin yakın çevresinde bulunanlardan bir başka Osmanlı padişahı ise IV. Murâd (1623-1640)'dır. Abdülmecid Sivâsî, Bağdat'ın fethedileceğini padişaha müjdelemiştir. Padişah sefere çıkarken, kılıcını o kuşatmıştır.³⁵

Siyâsî ve fikrî tartışmaların olduğu XVII. Yüzyılda yaşayan Abdülmecid Sivâsî, "Gam etmiş iken aklı çâk târihini dedi bu hâk/ Bin kırk dokuzda aldı pâk Sivâsî uçmakda mekân"³⁶ mısraının işareti olan 1049/1639 yılında 78 yaşında İstanbul'da vefat etmiştir.³⁷ Eyüp-Nişanca'da yer alan Sivâsî Tekkesi'nin hazîresinde medfûndur.³⁸ İki sene sonra IV. Mehmed (1648-1687)'in annesi Kösem Mâhpeyker Vâlîde Sultan (ö.1062/1651)'ın kethüdâsı Behrâm Ağa, Şeyh Abdülmecid Sivâsî'nin kabrine türbe inşâ ettirmiştir. 1970 yılında onarım gören türbe, günümüzde oldukça bakımlı olup, ziyarete açıktır.³⁹ Hüseyin Vassâf, türbede bayramın son günlerinde meşâyihün toplanıp, zikir ve devrân ettiklerinden bahsetmektedir.⁴⁰ Reşad Ekrem Koçu, mezkûr türbe ile ilgili verdiği bilgilerde buranın çok harabe bir hâlde olduğunu, tavanı çöken türbenin içinin taş ve toprak ile doldurulduğunu, duvarlarının yıkılmak

³² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 353; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 125-126.

³³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 353.

³⁴ Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Eyüp Sâkini Bir Halvetî Şeyhi, Abdülmecid Sivâsî (Hayatı, Hizmeti ve Misyonu)", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, c. VIII, s. 283.

³⁵ Heyet, "Abdülmecid-i Sivâsî", *İKSA*, c. 1, İstanbul, 1982, s. 205.

³⁶ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 187; Hüseyin Ayyansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985, s. 211.

³⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 353; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 120; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

³⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 353; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

³⁹ Gündoğdu, *Abdülmecid Sivâsî*, ss. 147-149; Ekrem Işın, "Abdülmecid Sivâsî", *DBİA*, c. 1, İstanbul, 1993, s. 53.

⁴⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 353.

üzere olduğunu, mahalle halkı tarafından Abdülmecid Sivâsî'nin türbesine "Büyük Türbe", Abdülahad Nûrî'nin türbesine ise "Küçük Türbe" denildiğini ifade etmektedir.⁴¹

Abdülmecid Sivâsî, vaaz ve irşâdları yanında, Türkçe, Arapça, Farsça olarak çok sayıda eser kaleme almıştır. Böylece, bu dillere olan vukûfiyetini de göstermiştir. "Şeyhî" mahlasıyla yazdığı şiirlerini *Divân*'ında bir araya getirmiştir. Abdülmecid Sivâsî'nin tespit edilebilen eserlerinden bazıları şunlardır: *Divân*'ı Recep Toparlı tarafından *Abdülmecid Sivâsî Dîvânı* adıyla yayınlanmıştır. Diğer eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Makâsîd-i Envâr-ı Gaybiyye ve Mesâ'idi Ervâh-ı Tayyibe ve Aynıyye, Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha, Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr, Miskâlü'l-Kulûb, Mi'yâr-ı Tarîk, Şerh-i Cezîre-i Mesnevî, Kasîde-i Abdülmecid Sivâsî, Kasîde-i fi Medhi'n-Nebî Aleyhisselâm, Şerh-i Hilye-i Rasûl, Fir'avn İmânına Dâir Risâle, Şerh-i Mesnevî, Müşkilât-ı Mesnevî, Meyâdinü'l-Fursân-ı Kavâid-i Farsiyye, Uddetü'l-Müsta'iddîn, Nasihatnâme (Pendnâme), Fezâilü Salâti'n-Nebî, Risâle-i Mufassalâ fi-Hakkı'l-Îmân ve'l-İslâm, Risâle-i Mufassalâ fi's-Salât, Şerh-i Hadîs-i Âfâk, Risâle-i Hızır Aleyhi's-Selâm, Tercüme-i Kelâm, Hadîs-i Erbaîn, Risâle-i Niyet, Risâle-i Savm, Metn fi'n-Nahv, Kitâbu İlmi'l-Kelâm, Risâle-i Kazâ ve Kader*⁴² (Bu eser yayınlanmıştır. Abdülmecid Sivâsî, *Kazâ ve Kader Risâlesi*, haz. Zeki Hayran, Sivas ts.).

b) Şeyh Abdülahad Nûrî Sivâsî (ö.1061/1650)

Şeyh Abdülahad Nûrî'nin tam adı Evhadüddîn Ebü'l-Mekârim Abdülahad Nûrî b. Muslihuddîn Sâfâyî b. İsmail b. Ebi'l-Berekât'tır. 1003/1594 yılında Sivas'ta doğdu. Doğum yerine nisbetle "Sivâsî" olarak tanındı. Künyesi "Ebü'l-Mekârim", lakabı "Evhâdü'ddîn" dir. Şiirlerinde "Nûrî" mahlasını kullandığı için bu isimle şöhret buldu. Babası, Muslihuddîn Mustafa Sâfâyî, annesi Safâ Hâtûn'dur. Babasının vefatı üzerine, dayısı Abdülmecid Sivâsî, yeğenini himayesine alarak, onun tahsil ve terbiyesi ile ilgilendi. Böylece ilk eğitimini mânevî babası konumunda olan Abdülmecid Sivâsî'den aldı.⁴³

Abdülahad Nûrî, küçük yaştan itibaren ilim ve tasavvuf ortamında büyüdü. Onun yetiştiği âile çevresini yakından anlamamıza imkân

⁴¹ Reşad Ekrem Koçu, "Abdülmecid Efendi", *İSTA*, c. 1, İstanbul, 1946, s. 101.

⁴² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, ss. 352-356; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 400.

⁴³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 357; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 214-215; Şeyhî, *Vekâyü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 547; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. 5, s. 66.

verecek şu olay, kaynaklarda nakledilmektedir: Babasının amcası Şemseddîn Sivâsî, vefatının yaklaştığı sırada: Abdülahad'ın kendisine getirilmesini istedi. Şemseddîn Sivâsî onu alıp, bir saat kadar bağrına basarak, "teveccüh-i tâm ile müteveccih olurlar." ifadesini kullandı. Halîfe ve dervişleri ile bir saat kadar zikirle meşgul olduktan sonra, yaptığı son duânın ardından Şemseddîn Sivâsî, rûhunu teslim etti.⁴⁴ İlmî ve tasavvufî yönü güçlü bir âileden gelen Abdülahad Nûrî, bir taraftan medrese tahsiline devam ederken, bir taraftan da dayısı Abdülmecid Sivâsî'den seyr u sülûkunu tamamladı.⁴⁵

Bilindiği üzere Şeyh Abdülmecid Sivâsî, dönemin padişahı Sultan III. Mehmed (1595-1603) tarafından İstanbul'a davet edildi. Abdülahad Nûrî, dayısı Abdülmecid Sivâsî, annesi Safâ Hâtûn, kardeşleri Abdussamed Efendi ve Kâmil Ağa ile birlikte İstanbul'a geldi. Zâhirî ve bâtînî ilimlerdeki eğitimini burada tamamladı.⁴⁶ Abdülmecid Sivâsî'nin ilim ve irfân merkezi olan İstanbul'a gelişi ile ilgili olarak, Cengiz Gündoğdu, 1008/1599 veya 1009/1600 tarihlerini vermektedir.⁴⁷ Abdülahad Nûrî, 1003/1594 yılında doğduğuna göre, onun, beş veya altı yaşında iken İstanbul'a geldiği anlaşılmaktadır.

Amcası Şemseddîn Sivâsî'den feyiz alan Abdülahad Nûrî'nin ilim tahsil süreci hakkında kaynaklarda verilen bilgiler yetersizdir. Bununla birlikte, yetiştiği ortam, yazdığı onlarca eser göz önünde bulundurulduğunda, devrinin önde gelen âlimlerinden iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır.

Abdülahad Nûrî, icâzetini aldıktan sonra, şeyhi Abdülmecid Sivâsî tarafından halkı irşâd etmek üzere Midilli'ye gönderildi. Bir müddet orada ilim ve irfân ile meşgul oldu. Ünü, kısa zamanda Midilli Adası'na yayılan Abdülahad Nûrî'nin çok sayıda muhib ve mürîdi oldu. O, bu gayretli çalışmaları ile İstanbul'daki ulemâ ve meşâyihın dikkatini çekmiş olmalı ki Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, Abdülmecid Sivâsî'yi ziyaret ederek, kendisinden Abdülahad Nûrî'nin İstanbul'a gelmesini, Mehmed Ağa Tekkesi'nde postnişîn olmasını talep etti. Bu istek üzerine Abdülmecid Sivâsî de Abdülahad Nûrî'yi İstanbul'a dâvet etti. O da

⁴⁴ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 214.

⁴⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 357; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 547; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294.

⁴⁶ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 215; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 3, s. 63; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 357.

⁴⁷ Gündoğdu, *Abdülmecid Sivâsî*, s. 58.

annesini ve bazı dervişleriyle 1033/1623 yılında İstanbul'a tekrar geldi. Abdülahad Nûrî, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin teşviki ile Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi'nde irşâd faâliyetlerine başladı. Aynı yıl dayısı ve şeyhi olan Abdülmecid Sivâsî'nin kızı ile evlendi. Abdülahad Nûrî, İstanbul'a geldiğinde 1041/1631 yılında Fatih, 1051/1641 yılında Bâyezid, 1057/1647 yılında Ayasofya gibi selâtin câmilerde vâizlik vazifesini sürdürdü.⁴⁸ XVII. Yüzyılda İstanbul'da, tarîkat mensupları ile ulemâ arasında derin tartışmalara yol açan konularda, Kadızâdelilere karşı dayısı Abdülmecid Sivâsî gibi eserleriyle ve fikirleriyle mücadele etti.⁴⁹

Abdülahad Nûri, riyâzât ehli bir şahsiyet idi. Hatta tasavvufta nadir görülen uzun dönem halvette kalma işini başarmış, peş peşe tam kırk halvet çıkarmıştır. Bu 1600 gün, yani dört yıl beş ay on güne tekabül etmektedir. Hüseyin Vassâf onun bu yönünü şu ifadelerle dile getirmektedir: *"Muttasılan 1600 gün hâl-i i'tikâfta yaşamak, işitilmemiş riyâzetlerdendir. İnsan neş'e-i mânânın açılması emrinde şu mücâhedeyi nazar-ı teemmüle alırsa, Abdülahad Nûrî'nin ne büyük bir zât-ı âlî-kadir olduğuna muttalî olabilir."*⁵⁰

Ömrünü ilim ve irşâd faâliyetlerine adayan Abdülahad Nûrî, "eş-Şeyh Abdülahad en-Nûrî" terkininin⁵¹ delâlet ettiği 1061/1650 yılında, 57 yaşında vefat etti.⁵²

Abdülahad Nûrî'nin vefatına dair halîfesi Mehmed Nazmî (ö.1112/1700) şu tarihi not düşürmüştür.

"Hasretle Nazmî dedim târih-i fevtin ânın

*Abdülahad Efendi olsun mukîm-i cennet, 1061/1650"*⁵³

Hüseyin Vassâf, Abdülahad Nûrî'nin vefâtına ilişkin şu mısraı ifâde etmiştir.

"Bir ehad çıktı didi târihini

⁴⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, ss. 357-358; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 221-226; Şeyhî, *Vekâyü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 547; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294.

⁴⁹ Ekrem Işın, "Abdülahad Nûrî", *DBİA*, c. 1, İstanbul, 1993, s. 22.

⁵⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 357.

⁵¹ Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, s. 212.

⁵² Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 228; Şeyhî, *Vekâyü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 547; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 361; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294; Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, s. 212.

⁵³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 361; Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 229-230; Şeyhî, *Vekâyü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 548.

Fâte kutbü't-tarîk Abdülahad, 1061/1650"⁵⁴

Abdülahad Nûrî, Fâtih Câmii'nde kılınan cenaze namazının ardından Eyüp-Nişanca mevkiinde yer alan Sivâsî Tekkesi hazîresine, mürşidi ve dayısı Abdülmecid Sivâsî'nin türbesinin karşısına defnedildi. Şeyh Abdülahad Nûrî'nin hanımı da aynı türbede medfûndur. Vefatından sonra muhiblerinden Yûsuf Ağazâde Mustafa Efendi, kabri üzerine türbe binâ ettirdi.⁵⁵ İnşâ tarihi bilinmeyen türbe, uzun yıllar sonra bakımsızlıktan harabe oldu. Söz konusu türbe, 1970 yılında Vakıflar İdaresi tarafından onarıldı. Yapılan restorasyondan sonra tekrar yıpranmaya başladı. Karagümrük Cerrâhî Âsitânesi şeyhi Muzaffer Ozak (ö.1985)'ın halîfesi "Şirin Baba" diye bilinen İskender Korkmaz Bey (ö. 2002)'in öncülüğünde 1982 yılında tekrar onarım çalışmaları başlatıldı. İmkânların yeterli olmaması sebebiyle on iki yılda onarımı tamamlanabildi. Günümüzde her iki türbe bakımlı olup, ziyarete açıktır.⁵⁶

Abdülahad Nûrî, şeyh olmasının yanında daha yirmili yaşlarda kitap yazmaya başlayan velüd bir müelliftir.⁵⁷ Eserlerinden bazıları şunlardır. *Risâletün fi Hakkı Devrâni's-Sûfiyye, Risâletü's-Semâiyet'n-Nûriyye, Risâle-i Şerh-i Erbaîniyyât, Risâle-i Şart-ı İsticâbeti'd-Duâ, Risâle fi-Şurûti Talebi'l-İlmi'n-Nâfi', Risâle fi-İsbâti's-Şu'ûr lî-Ehli'l-Kubûr, Risâle-i İlâhiyyât, Ebeveyi'n-Nebî, Risâle-i Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şuhûd fi'l-Merâtibi'l-Külliyeye ve'l-Hadarât, Hikmet-i Teârüz fi Sûreti't Tenâkuz, Risâle-i Te'dîbü'l-Mütemerriidîn fi-İslâmî'l-Ebeveyn, Risâle fi-Evliyâ ve fi-Hayâti'l-Hızır ve'l-İlyâs, Risâle fi-Teofiki Muârızı'l-Âyât, Risâle fi-Cevâzi Edâi'n-Nevâfili bi'l-Cemaâ, Risâle fi-Muhabbeti'l-Abdi li-Rabbihî, Dürer-i Nûrî, Risâle fi-Hakîkati Leyleti'l-Kadr, Raodatü'l-Cinân fi-Esrâri'd-Devrân, Vâridât, Risâle-i Tâc, Dîvân (Dîvânı'ı Hüseyin Akkaya tarafından Abdülahad Nûrî ve Dîvânı, İstanbul-2003 adıyla yayınlanmıştır.)⁵⁸*

⁵⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 361.

⁵⁵ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 229; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, s. 547; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, ss. 361-362; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294.

⁵⁶ İbrahim Baz, *Abdülahad Nûrî Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2007, s. 101.

⁵⁷ Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 215; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 357.

⁵⁸ Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 1, ss. 547-549; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, ss. 357-370; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. 5, s. 66; Ayyansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih*, s. 212; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 294.

Abdülahad Nûrî'nin, eserleri yanında bestelenmiş ilâhileri de bulunmaktadır. Örneği verilen dörtlük bunlardan biridir.

*“Cemâlin nûrunun âşıklarına
Kerem eyle, kerem sultanım Allah
Firâkın nârının yanıklarına
Kerem eyle kerem sultanım Allah”⁵⁹*

Abdülahad Nûrî, tasavvuf tarihinde öne çıkan pek çok meşhur mutasavvıfın yetişmesinde katkıda bulunmuştur. Bunlardan bazılarını sıralayacak olursak: Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi Mehmed Nazmî Efendi (ö.1112/1700), Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Simkeşzâde Hasan Feyzî Efendi (ö.1102/1690), Şemsi Paşa Tekkesi şeyhi Osman Efendi (ö.1095/1683), Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi Esircizâde Hüseyin Efendi (ö.1105/1693), Atik Vâlîde Tekkesi şeyhi Bübülcüzâde Abdülkerîm Fethî Efendi (ö.1106/1694) gibi.

XVII. Yüzyılda Abdülahad Nûrî ve yetiştirdiği halîfeleri vasıtasıyla Sivâsîlik, oldukça yayılmıştır. Sonraki yüzyıllarda Sivâsîliği temsil eden şeyhlerin giderek azaldığı görülmüştür.⁶⁰

Şemsiyye tarîkatını İstanbul'a taşıyan Abdülmecid Sivâsî ve onun takipçisi olan Abdülahad Nûrî, Halvetîliğin Şemsiyye kolunda herhangi bir yenilik veya değişiklik yapmamıştır; Şemsîliğe ait olan usûl ve erkânı aynen devam ettirmiştir.⁶¹

c) Şeyh Abdülbâkî Efendi (ö1122 /1710)

Sivâsî Tekkesi'nde yetişen bir diğer mutasavvıf ise Şeyh Abdülmecid Sivâsî (ö.1049/1639)'nin oğlu, “Sivâsîzâde” veya “Pîrîzâde” diye tanınan Abdülbâkî Efendi'dir. O, 1023/1614 yılında Resiü'l-Küttâb La'î Efendi (ö.1009/1600)'nin babası Abdülmecid Sivâsî'ye hediye ettiği Eyüp-Nişanca'da bahçe içindeki evde dünyaya geldi. Abdülahad Nûrî, doğum tarihi olarak “Şeyh-i Bâkî” terkiibini not düşürdü. Abdülbâkî Efendi, ilk eğitimini babasından aldı. Zâhirî ve bâtınî ilimlerdeki tahsilini tamamlamasının ardından, babası Abdülmecid Sivâsî'nin vefatı üzerine, onun yerine Şeyh Yavsî Tekkesi'nde postnişîn oldu. Sultan Ahmed ve Fâtiîh Câmii'nde vâizlik görevinde bulunan Abdülbâkî Efendi, bir süre

⁵⁹ Reşad Ekrem Koçu, “Abülehad Nûrî Efendi”, *İSTA*, İstanbul, 1958, c. 1, s. 57.

⁶⁰ Baz, *Abdülahad Nûr-î Sivâsî*, s. 215.

⁶¹ Baz, *Abdülahad Nûr-î Sivâsî*, s. 158.

hadîs ve tefsir dersleriyle meşgul oldu.⁶² 1122/1710 yılında vefat etti. Babasıyla birlikte Sivâsî Tekkesi'nde yer alan türbede medfûndur.⁶³ Yahyâ Nâzım Efendi, Şeyh Abdülbâkî Efendi'nin vefatına şu ifadeyi tarih düşürdü:

*"Gitdi bâkî menzile târîhini dedim Nâzım
Kürsi-i Adn'i ide Sivâsizâde cilve-gâh, 1122/1710"*⁶⁴

d) Ahmed Vefkî Efendi (ö.1161/1748)

Şeyh İsâ Mahvî Efendi'nin (ö.1127/1715) halîfesi Ahmed Vefkî Efendi (ö.1161/1748) hayatının son döneminde Sivâsî Tekkesi'nde vekâletin postnişîn oldu. Draman Tekkesi şeyhi, aynı zamanda eniştesi olan Şeyh İsâ Mahvî Efendi'ye intisâb etti. Ahmed Vefkî Efendi, Şehremeni Hulvî Efendi Tekkesi şeyhi Ali Şîrûğanî'den feyiz aldı. Draman Tekkesi'nde başmüezzinlik ve zâkirbaşı olarak görev üstlenen Ahmed Vefkî Efendi, sonradan Kasımpaşa'da Çorlulu Ali Paşa Câmii cuma vâizliğine tayin edildi. Ahmed Vefkî Efendi, 1161/1748 yılında vefat etti. Sivâsî Tekkesi'nin hazîresinde medfûndur. Şiirlerinde, "Vefkî" ve "Derviş Ahmed" mahlasını kullanan Ahmed Vefkî Efendi'nin ilâhilerinden bazıları günümüze ulaşmıştır.⁶⁵

Sivâsî Tekkesi'nde kurulduğu XVII. Yüzyıldan îtibâren bu zikredilen isimler dışında elbette pek çok postnişîn etkili olmuştur. Meşîhat listesi henüz tespit edilemediği için şimdilik bu kadarıyla iktifâ ediyoruz. Bununla birlikte tekkenin son postnişîninin ise Şeyh Salâhî Efendi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

II. Sivâsî Tekkesi Hazîresi'nde Medfûn Bulunanlar

Sivâsî Tekkesi'nde, Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûrî'nin türbelerinin etrafında geniş bir hazîre yer almaktadır. Mezkûr tekkenin hazîresinde isimleri tesbit edilebilenlerden medfûn bulunanlar şunlardır:

⁶² Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss.189-190; Şeyhî, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, c. 2, s. 419; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 356; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 297.

⁶³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 356; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, s. 297; Gündoğdu, "Eyüp'te Medfûn Bir Halvetî-Sivâsî Şeyhi Sivâsîzâde Abdülbâkî Efendi", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., c. 9, ss. 314-321.

⁶⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, s. 356.

⁶⁵ Nuri Özcan, "Ahmed Vefkî Efendi, *DİA*, c. 2, s. 158; Suphî Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Mûsikîsi*, c. 3, İstanbul, 1933, ss. 78-79; Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, s. 165.

⁶⁶ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DİA*, c. 37, s. 288.

Şeyh Abdüssamed Efendi (ö.1067/1656), Abdülahad Nûrî'nin halîfesi Çarşamba Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi Esircizâde Hüseyin Efendi (ö.1105/1693), Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi Seyyid Mehmed Şerâfeddin Efendi (ö.1177/1763), Mustafa Efendi (ö.1102/1690), Bülbülcüzâde Abdülkerîm Fethi Efendi, onun oğlu Abdurrahim Münib Efendi (ö.1125/1713), Şeyh Hüseyin Mazlûm Efendi, Sivâsîzâde Mehmed Emîn Efendi (ö.1119/1707) Şeyh Abdülmecid Efendi (ö.1130/1717), Şeyh Mehmed Efendi (ö.1165/1751), Şeyh Seyyid Ahmed Efendi (ö.1245/1829), Şeyh Mehmed Efendi (ö.1151/1738), Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlu Yahyâ Efendi (ö.1165/1751), Mehmed Nûrî Efendi (ö.1234/1818), Şeyh Mehmed Hâşim Çelebi Efendi (ö.1258/1842), Mehmed Şükrü Efendi (ö.1283/1866), Mehmed Şükrü Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Nûreddîn Efendi (ö.1293/1876), Ali Rızâ Efendi (ö.1306/1888).⁶⁷

Bu isimler dışında Mehmed Ağa, Ferrûh Kethüdâ ve Yahyâzâde gibi diğer tekkelerin postnişinlerine ait kabirler de mezkûr tekkenin hazîresinde bulunmaktadır.⁶⁸ M. Baha Tanman, söz konusu isimlerin tekkenin meşîhatini üstlenmiş olmalarının ihtimâl dâhilinde olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹ Ona göre, Sivâsî tarîkatına mensup şeyhlerinin buraya defnedilmiş olması, mezkûr tekkenin Sivâsîliğin merkezi olduğunun bir göstergesidir.⁷⁰

III. Sivâsî Tekkesi'nde Temsil Edilen Tarîkat Kolu

Şemseddîn Ahmed Sivâsî (ö.1006/1597)'nin ismine nispet edilen Şemsiyye, Halvetîliğin kollarından biridir. Söz konusu tarîkatın tek şûbesi olan Sivâsîlik, başlangıçta Şemsiyye'nin İstanbul'daki temsilcisi iken sonradan müstakil bir tarîkat kolu olarak faâliyetlerine devam etmiştir.⁷¹

Abdülmecid Sivâsî'nin III. Mehmed (1595-1603) tarafından İstanbul'a davet edilmesi ile Halvetîliğin Şemsî kolu, taşradan merkeze taşınmıştır. Böylece tarikat, daha geniş alana yayılma imkânı bulmuştur. Sonraki yıllarda Abdülahad Nûrî (ö.1061/1650)'nin yürüttüğü faâliyetlerle Sivâsîlik, İstanbul'da etki alanını arttırmıştır. Şemseddîn

⁶⁷ Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yay., 2009, c. 2, ss. 546-547.

⁶⁸ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DBİA*, c. 7, s. 16.

⁶⁹ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DBİA*, c. 7, s. 16.

⁷⁰ Tanman, "Sivâsî Tekkesi", *DBİA*, c. 7, s. 16; Baz, *Abdülahad Nûrî*, s. 217.

⁷¹ Gündoğdu, *Abdülmecid Sivâsî*, ss. 174-175.

Sivâsî'nin adına izâfeten kurulan Şemsîlik ise, faâliyetlerini Anadolu'da aynen devam ettirmiştir.⁷²

Bazı kaynaklarda "Nûrî" mahlasına izafeten Şeyh Abdülahad Nûrî'nin "Nûriyye"nin kurucusu olduğu ifade edilmektedir.⁷³ Burada Nûriyye'den maksadın Sivâsiyye olduğu anlaşılmalıdır.

Her tarîkatta olduğu gibi, Sivâsîlik'te de bu yola girmek isteyenlere, önce tevbe etmeleri telkin edilir. Sonrasında kalbin tasfiyesi ve tezkiyesi için gerekli olan tevhid zikri verilir. İnsanı daima kötülüğe yönelten "nefs-i emmâre"nin ıslah edilebilmesi için "cû", "seher", "halvet", ve "sukût" durumları mürîde tavsiye edilir.⁷⁴

Sivâsîliğin âdâb ve erkânına dâir husûslardan bazıları ise şunlardır: Tarîkate intisâb eden mürîd, devamlı abdestli ve zikir hâlinde bulunmalı, vakit namazlarını mümkün mertebe cemaâtle kılmalı, teheccüd namazına özellikle dikkat etmeli, teheccüd namazından sonra "Yâsîn-i şerîf" ve "Vird-i settâr" okumalı, sabah namazını kıldıktan sonra, güneş doğuncaya kadar zikre devam etmeli, güneş doğduktan sonra iki rekât "İşrâk namazı"nı kılmalıdır. Sonrasında sekiz rek'at "Duhâ namazı"nı kılmalı ve her rek'atta "Kevser sûresi"ni yedi defa okumalı, akşam namazının ardından güneş battıktan sonra altı rek'at "Evvâbîn namazı"nı, iki rek'at da kabrin nûr olması için namaz kılmalıdır. Bu namazdan sonra yüz defa "Fâtîha sûresi"ni okumalı, mümkün olduğunca "Tesbih namazı" kılmalı, günlük olarak her gün *Kur'ân-ı Kerîm*'den yüz âyet okumalı, "İhlâs sûresi"ni yüz defa okumalı, Hz. Peygamber'e yüz defa "Salavât-ı şerîfe" getirmeli, mümkün mertebe bol miktarda "İstiğfâr" çekmeli, mübârek günlerde özellikle üç aylarda, şevval ayının ilk altı gününde, zilhicce ve muharrem aylarının onuncu günlerinde, ayrıca her ayın on iki, on üç, on dört, on beşinci günleri ile haftanın pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmalıdır.⁷⁵

Cehrî zikri esas alan Halvetî tekkelerinde, "darb-ı esmâ" ve "devrânî hadra" gibi isimler altında haftanın belli günlerinde şu zikir usûlü icrâ edilirdi: Toplu olarak yapılan zikirde tarîkate mensup olanlar, zikir halkasının sağ tarafına otururken, tarîkat müntesibi olmayanlar ise

⁷² Işın, "Abdülahad Nûrî", *DBİA*, c. 1, İstanbul, 1993, s. 21.

⁷³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 3, 376.

⁷⁴ Abdülmecid Sivâsî, *Miskâlu'l-Kulûb*, İÜ Ktp.,T.Y. nr. 2311, vr. 4b-5a'dan naklen Baz, *Abdülahad Nûrî*, s. 175.

⁷⁵ Baz, *Abdülahad Nûrî*, ss. 176-177; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: MÜİF Yay., 1994, ss. 483-484.

halkanın soluna otururdu. Şeyhin idare ettiği komutla ayakta ve oturarak yapılan zikirden sonra devrâna başlanırdı. Zikir esnasında ilâhiler okunurken, zikrin hareket ve canlılığını arttırması için ney, kudüm ve def gibi muhtelif mûsikî âletleri kullanılırdı.⁷⁶ Devrân, ayakta topluca sağa, sola yürüyerek yapılır ve sonrasında ise kibleye karşı oturulur, mâsivâyı tamamen gönülden çıkardıktan sonra huzûr-i ilâhîde bulunma edebi içerisinde “İstiğfar” cümlesi yüz defa tekrar edilir, ardından yüz defa “Salavât” getirilir ve zikre başlanırdı. Sonrasında zikrin derinliği ve rûhânî boyutu artınca, kalp zikri ile otuz üç defa veya yüz atmış beş defa “Kelime-i tevhid” tekrar edilir, “İsm-i celâl” sözcüğünün ardından şeyhin gösterdiği usûlde “Esmâ-i seb’a”ya sırasıyla devam edilirdi. Daha sonra yüz defa “İstiğfar”, yüz defa “Salavât” getirilerek âyin tamamlanırdı.⁷⁷ Bu belirtilenlerin dışında Halvetîliğin muhtelif şûbeleri arsında zikir usûllerinde uygulamadan kaynaklanan birtakım değişiklikler olabilmektedir. Sivâsî Tekkesi’nde buna benzer zikir meclislerinin tertiplenmiş olması muhtemeldir.

Mânevî ve rûhânî iklimin daima canlı olarak yaşandığı Osmanlı toplumunda tekke ve tarîkatlar dîni, sosyo-kültürel her yönden bulunduğu yerin gündelik hayatına dinamizm ve renk katmıştır. Bu anlamda İslâm dünyasında en yaygın tarîkatlardan biri olan Halvetîliğe bağlı Şemsiyye şûbesinin Sivâsiyye kolu, Sivâsî Tekkesi’nde sürdürdüğü tarîkat faaliyetleri ile geniş kitleler üzerinde etkili olmuştur.

Sonuç

Sivâsî Tekkesi, geçirdiği tarihî, sosyal, kültürel-mimarî gelişim sürecinde oldukça hızlı bir değişime uğramış, fizikî olarak, bina ve eklenti bakımından günümüze ulaşmamıştır. Bugünkü hâliyle tekkeye ait olarak ziyarete açık iki türbe ve hazîre kısmı kalmıştır.

Halvetîliğin Şemsiyye kolunun tek şubesi olan ve Sivâsîliğe mensup olan tekke, tarîkatın iki önde gelen şeyhi Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûrî’nin türbelerinin burada bulunması hasebiyle, mezkûr tarîkatın âsitânesi konumundadır.

Postnişinleri tespit edilemediği için, bazı araştırmacılar tarafından tekke konumunda olmadığı ifade edilmiş olsa da tekkenin türbe ve hazîre kısmında medfûn bulunan şeyh ve dervişlerin tekkede etkili

⁷⁶ Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *DİA*, c. 15, İstanbul, 1997, s. 394.

⁷⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, ss. 461-462.

olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki her tekkenin meşihat listesi mevcut değildir.

İlke ve esaslarıyla her sınıftan insana hitab etmesi, farklı kültür toplumlarının rûhî ve mânevî ihtiyaçlarına cevap vermesi hasebiyle Halvetîlik ve kolları, yüzyıllar boyunca Anadolu ve İstanbul'daki etkinliğini tekkelerin kapatıldığı son döneme kadar devam ettirmiştir. Dolayısıyla Sivâsîliğin anlayış ve terbiyesinin tekkenin kurulduğu XVII. Yüzyıldan 1925 yılına kadar etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tarîkatların en önemli gayesi, insanları mânevî eğitim metodlarıyla en güzel şekilde yetiştirerek, "İnsân-ı Kâmil" olgunluğuna ulaştırmaktır. Bu mânâda Abdülmecid Sivâsî, sonrasında yeğeni Abdülahad Nûrî ve halîfeleri, önceleri Sivas ve yöresinde etkili olan Halvetîliğin Şemsiyye kolunun İstanbul, Anadolu ve Balkanlarda geniş kitlelere yayılmasında etkili olmuştur. Sonradan müstakil tarîkat kolu hâline gelen Sivâsîlik, Abdülahad Nûrî'nin halîfeleri vâsıtasıyla XVII. Yüzyılda oldukça yayılmıştır. Fakat sonraki yüzyıllarda Sivâsîliği temsil eden şeyhlerin giderek azaldığı görülmüştür.

Sivâsîlik Abdülmecid Sivâsî'ye değil de Abdülahad Nûrî'ye izâfe edilmektedir. Bunun sebebi Abdülahad Nûrî'nin Halvetîliğin Şemsiyye kolunu, İstanbul'da daha geniş kitlelere yaymış olmasıdır.

Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûrî'nin hem ilim ehli olması hem de Osmanlı sultanları ile irtibat hâlinde olması hasebiyle Sivâsîlik, ulemâ ve umerâ arasında etkili olmuştur. Dolayısıyla Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûrî'nin mutasavvıf ve ilim adamı kimliğinin yanında siyâsî yönden de üstün bir dehâ olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân ve Sünnet merkezinde yaptıkları irşâd çalışmaları ile Kadızâdelilerin tasavvufa dair olumsuz söylemlerine engel olmuşlardır.

Kaynakça

Aynur, Hatice, "Sâliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", *Târih ve Toplum*, c. 11, sayı: 61, 1989, ss. 30-39.

Ayvansarâyî, Hüseyin, *Mecmûa-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin, Vahid Çabuk, İÜ. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1985.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Ankara, 1951.

- Bandırmalizâde Seyyid Ahmed Münîb Üsküdârî, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul, 1307 (1889).
- Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûr-î Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2007.
- Çetin, Atilla, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkâhlar Hakkında 1199 (1784) Târihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 13, Ankara, 1981.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİF Yay., İstanbul, 1994.
- Ezgi, Suphî, *Nazarî-Amelî Türk Mûsikîsi*, İstanbul, 1933.
- Gündoğdu, Cengiz, "Sivâsî Abdülmecid", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, İstanbul, 2009, ss. 286-287.
- _____, "XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi, Abdülmecîd Sivâsî (Hayatı, Hizmeti ve Misyonu)", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., c. 8, ss. 278-293.
- _____, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler ve Kadızâdeliler Mücadelesi, *İLAM*, c. 3, sayı: 1 (Ocak- Haziran 1998), ss. 37-72.
- _____, "Eyüp'te Medfûn Bir Halvetî-Sivâsî Şeyhi Sivâsîzâde Abdülbâkî Efendi", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, c. 9, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., ss. 314-321.
- _____, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.
- Haskan, Mehmet Mermi, *Eyüp Sultan Târîhi*, Eyüp Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2009.
- Heyet, "Abdülmecîd-i Sivâsî", *İstanbul Kültür Sanat Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1982, s. 205.
- Işın, Ekrem, "Abdülmecîd Sivâsî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1993, ss. 52-53.
- _____, "Abdülehad Nûrî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1993, ss. 21-22.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimi Musannif'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Beyrut, ts.
- Koçu, Reşad Ekrem, "Dergâhlar", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul, 1966, ss. 4476-4484.
- _____, "Abülehad Nûrî Efendi", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1958, s. 57.

- _____, "Abdülmeccid Efendi", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1946, s.101.
- Mehmed Nazmî Efendi, *Hediyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 495.
- Mustafa Naîmâ Efendi, *Naîmâ Târihi Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbari'l-Hâfikayn*, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1967.
- Sâmî, Şemseddin. "Eyüp", *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1314.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1308.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Nûmaniyye ve Zeyilleri "Vekâyiü'l-Füdalâ"*, (nşr. Abdulkadir Özcan), İstanbul, 1989.
- Tanman, M. Baha. "Sivâsî Tekkesi", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, İstanbul, 2009, ss. 288-289.
- _____, "Sivâsî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul, 1994, ss. 16-17.
- Telci, Cahit. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", 50. *Yıl Atatürkçülük Armağanı*, İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul, 1997, ss. 393-395.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, 1348/1929, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309.

HACIHAMZA SİNAN PAŞA VAKFIYESİ

(917/1511)

Ali Rıza AYAR*
Hüseyin GÜNEŞ**
Recep Orhan ÖZEL***

Öz

Tarihimizde sosyal, kültürel, iktisadi, ekonomik hayata damgasını vurmuş olan vakıf müessesesi günümüzde de hala önemli bir sivil toplum kuruluşu olarak görev icra etmektedir. Vakıfların senedi/sözleşmesi diyebileceğimiz vakfiyeler de bu müessesenin sürekliliğine önemli bir katkı yapmıştır. Vakfiyeler vasıtası ile vakıf müesseseleri hukuki bir özellik kazanmış, vakıf hizmetleri; rastgele sürdürülen bir hizmet olmaktan, vakfedenin dahi müdahalesinden arındırılmıştır. Hizmetin, sistemli, kurallı ve sürekli olmasına imkan sağlamıştır.

Çalışmamızın konusu olan Sinan Paşa Vakfı da yüzlerce yıl Hacıhamza denilen yerleşim yerinde insanlara hizmet sunmuştur. 917/1511 tarihinde kurulan vakfın iki kopyası üzerinde çalışılmıştır. Vakfiyede o günün sosyal, kültürel ve ekonomik hayatına ışık tutacak önemli bilgiler mevcuttur. Vakfiyenin tahlili ve tercümesi yapılmış, iki nüshanın karşılaştırması sağlanmıştır. Çalışmamızın sonunda vakfiyenin tercümesi ve iki nüshanın metinleri verilmiştir.

Ayrıca 33 numaralı Amasya Şeriye Sicil Defteri'nde yer alan 1138/1726 tarihli bir belge çalışmamızda değerlendirilmiştir. Belgede, vakfiyedeki gelir-gider ve akarlarının durumunu gösteren önemli bilgiler bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, vakıf, vakfiye, Hacıhamza vakfı

Wakf Register of Sinan Pasha in Hacıhamza

Abstract

In our history, foundations have made their mark on social, cultural, economic life. Today, also it staffs as an important society organization. Wakf register is

* Yrd. Doç. Dr. Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, aliriza.ayar@amasya.edu.tr.

** Yrd. Doç. Dr. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.gunes@amasya.edu.tr

*** Yrd. Doç. Dr. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhan.ozel@amasya.edu.tr.

the contract of the foundation. It has made a significant contribution to the sustainability of the foundation. Foundations have gained a legal status by foundation document. Services of the foundations have ceased being a random sustaining service. It has been bowdlerized from intervention of who found it. Wakf register has afforded that the service was systematic, regular and continuous.

Which is the subject of our study Sinan Paşa Foundation for hundreds of years has provided services to the people in the settlement called Hacıhamza. Two copies of foundation which has been founded in 917/1511 have been studied. Wakf register has important information which shed light on social, cultural and economic life of those days. It has been translated and analysed. Two copies have been compared. At the end of our study translation of this document and text of two copies have been given.

Also a document which located in number 33, Amasya Şeriye Sicil Book has evaluated in our study. In the document, important informations which are showing status of income-expenditure and flows are available.

Keywords: Ottoman, foundation, Wakf Register, Sinan Pasha.

Giriş

Vakıf, Türk tarihinin sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında önemli bir rol oynamış olan dini, hukuki ve sosyal bir müessesedir. Bir kişi mülkiyetine sahip olduğu menkul ve gayrimenkul mallardan bir kısmını veya onların tamamını, Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle, halkın her hangi bir ihtiyacını gidermek üzere dini, hayri ve sosyal bir gayeye ebedi olarak tahsis ederse, malını vakfetmiş, yani bir vakıf müessesesi kurmuş olur. Vakfı, ben ve öteki arasındaki etkileşim ve dayanışma ruhunu somutlaştıran bir müessese olarak değerlendirmek mümkündür. Bu davranışın arkasında her hangi bir mecburiyet veya zorlama değil, insanlığa karşı ferdi sorumluluk hissi, vicdani bir hizmet duygusu bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle iyilik, şefkat, yardımlaşma, dayanışma, başka bir insanı veya başka bir canlıyı maddi ve manevi açıdan huzura kavuşturma yolunda haz duyma ve benzeri kültür değerleri ve bu değerleri kendisine ilke edinmiş kişinin hür iradesi yatmaktadır.¹

¹ Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları Ya da Türk Hayrat Sistemi", *Osmanlı*, c. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 17.

Vakıf kültüründe renk, dil, din, mezhep, makam, mevki, ayrımı gözetmeksizin hizmet sunulmaktadır. Atalarımızın daha da ileri giderek diğer canlıların hayatiyetini devam ettirebilmek için vakıf müesseseleri tesis ettiklerini görmekteyiz.

Osmanlı yönetim anlayışına göre devletin görevi, adaleti sağlamak, tebaanın can ve mal emniyetini temin etmek ve insanlara dilediği gibi inanma ve kendini geliştirme fırsatı vermektir. Bunların dışında kalan ve bir toplumun gelişmişlik ve refah düzeyini gösteren eğitim, kültür, sağlık ve sosyal hizmet faaliyetlerini gerçekleştirme görevi, sivil toplum kuruluşlarına bırakılmıştır.² Vakfiyeler, eski tarihlerdeki noter defteri mahiyetinde olan Şeriye Mahkemesi Sicilî'ne geçmekle kesinleşirdi. Kurulan müessesenin nasıl idare edileceği, ne türlü masraflar yapılacağı, müessesede kaç kişinin hangi şartlarda çalışacağı, bunlara ne kadar aylık verileceği, gelirlerin nerelerden temin edileceği, bu müesseseden kimlerin ne şekilde istifade edeceği gibi bir takım kayıtlar ve şartlar öne sürülerek vakfiyelerde detaylı bir şekilde yazılmıştır.³

Bir başka ifade ile vakfiye; vakfedilen maldan kimlerin yararlanacağını, gelirin tevzi usullerini, vakfın konusu ve gelirlerini ve benzeri hususları, vakfedenin irade beyanı olarak ihtiva eden ve mahkemece tasdik edilen yazılı belgedir. Vakfiyeler, bir çeşit vakıf tüzüğü mahiyetindedir. Buradaki en önemli kısım, vakıf tüzüğünün hükümleri demek olan vakfiyedeki şartlardır⁴.

Osmanlı döneminde bir vakıf üç aşamadan geçtikten sonra kuruluyordu. Önce kurulacak vakfın fikrî tasarımı yapılıyor, sonra seçilen amaçlar doğrultusunda "müessesat-ı hayriye" dediğimiz hizmet binaları inşa ettiriliyor ve hizmetin sürekliliğini sağlamak için gerekli olan gelir kaynakları belirleniyordu. Üçüncü aşamada hazırlanan vakfiye, mahkemenin onayına sunuluyordu. Mahkemelerce kurulması uygun bulunan vakıfların vakfiyeleri, mahkemede tutulan Şer'iye Kütük

² Nazif Öztürk, "Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları", *Osmanlı*, c. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 34.

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, s. 576.

⁴ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri", *Türkler*, c. X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 831.

Defteri'ne istinsah ettiriliyor ve orijinal nüsha vakfı kuran kişiye iade ediliyordu.⁵

Vâkîfın koyduğu şartlara en zalim, en müstebit hükümdarlar bile dokunamazlar; vakfiyenin bir harfini dahi değiştiremezlerdi. Vakfiyelerin teyit edici kuvvetleri ve cezai hükümleri maddi değil manevi idi. Vakfiyelerin sonuna bir takım ayet ve hadisler yazılır, ek olarak beddua da edilirdi. Vakfiyeyi bozmak, konulan şartlara riayet etmemek isteyenler, bu sözlerin manevi tesiri ile korkutulurdu⁶.

Vakfiyeler, hüccetler⁷ içinde nev'i şahsına münhasır bir hüccet çeşididir. Hem üslupları ve hem de muhtevaları itibarıyla diğer hüccetlerden ayrılırlar. Vakfiye, vakıf hükmi şahsiyetinin tüzüğü mesabesinde olan ve Şer'i Mahkeme tarafından tasdik edilen yazılı belgelerdir. Muhtevası ve bir tüzük mahiyetinde olması hasebiyle şekil açısından da diğer hüccetlerden ayrılır. Hüccetlere ait genel özellikler dışında, başında mutlaka bir başlangıç bölümü vardır. Bu bölümdeki ifadeler vakfedene ve vakfa göre değişir. Ayrıca her vakfiye bütün unsurlarıyla tam olan bir dava dosyası niteliğindedir⁸.

Tahlilini yaptığımız Sinan Paşa vakfiyesi 9 Safer 917/ 8 Mayıs 1511 tarihinde düzenlenmiştir. Vakfın Hacıhamza⁹ denilen yerde yolcuların, garip ve yoksulların konaklaması için kurulduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede, vakıf için bir imaret, bir mescid ve bir ahır bina edildiği kaydı ve diğer tarihi bilgiler, Hacıhamza'nın o dönemde yol üzerinde bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Vakfiyenin o dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve iktisadi hayatı ile ilgili önemli bilgiler içerdiğini söyleyebiliriz. Vakfiyenin asıl nüshasına ulaşamamıştır. Vakfiye ile ilgili elimizde daha sonraki tarihlerde istinsah edilmiş iki nüsha bulunmaktadır. Bunlardan birisi 33 numaralı Amasya Şer'iyye Sicil Defterinde 130-134. sayfaları arasında 5 sayfa olarak yazılmıştır.

⁵ Öztürk, "Osmanlı Döneminde Vakıflar", *Türkler*, c. X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.799.

⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. III, s, 577.

⁷ Hucce: Hakim huzurunda ikrar ve takirve akit ve vâsi tayinive bir hususa izin verilmesi gibi hükmü ihtiva etmeyen hususlar hakkındaki vesikalar hakkında kullanılan bir tabirdir. (Bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. I, s.865).

⁸ Ahmet Akgündüz, "İslâm Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'iyeye Mahkemeleri ve Şer'iyeye Sicilleri", *Türkler*, c. X Yeni Türkiye Yay., , Ankara, 2002, s. 105-106.

⁹ Bugün Çorum İli Kargı ilçesine bağlı bir beldedir.

Defterin siyak ve sibakından 1138 /1726 Cemaziye'l-ahır başı/Şubat-Mart tarihinde deftere kaydedildiği anlaşılmaktadır. Vakfiye metni Arapça, yazı türü nesihdir. Oldukça düzgün ve okunaklı bir yazıdır. Ancak anlam bozukluğu ve düşüklüğüne sebep olacak eksik ve hatalı yazımların bulunduğu, Arapça gramer kurallarına uymayan bazı hataların olduğu metinde görülmektedir. Çalışmamızda bu nüshadan - tarih olarak diğerinden önce istinsah edildiği için- **I. nüshası** olarak bahsedeceğiz.

Vakfiyenin esas aldığımız II. Nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğünde kayıtlı 17 Rebiu'l-ahır 1309/ 20 Kasım 1891 tarihinde istinsah edilmiştir. Tek bir sayfa halindedir. Rik'a kırması ile yazılmıştır. Sayfa dörde katlanmış, katlı yerlerinde yırtılmalar ve yazıda silinti, eksikler ve okunması mümkün olmayan kısımlar oluşmuştur. Yazım ve Arapça gramer kuralları bakımından A nüshasına göre çok daha iyi durumdadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi istinsah tarihi A nüshasından sonra olduğu için çalışmamızda bu nüshadan **II. Nüshası** adı ile bahsedeceğiz.

Ayrıca vakfiye haricinde, 33 numaralı Amasya Şer'iyeye Sicil Defteri'nde vakfiye kaydının hemen devamında gelen 135-136. Sayfalarda vakfiyede belirtilen gelir-gider, bunların nerelere harcandığı, vakıf akarlarının durumu ile ilgili bir kayıt daha bulunmaktadır. Bu kayıt vakfiye bakımından önemli bilgiler içerdiğinden çalışmamızda değerlendirmeye alınmıştır

I. Sinan Paşa (Öl. 927/1520-1521)

Bu bölümde, çalışmamıza konu olan vakfın kurucusu ve vakfa ismini veren Sinan Paşa'nın hayatı ile ilgili bilgi vermeye çalışacağız. Sinan Paşa'nın doğum tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşamadığımızı öncelikle ifade edelim. Sinan Paşa, "Yularkıstı" lakabı ile bilinmektedir. Şehzade Ahmet'in¹⁰ vezirliğini yapmıştır. Hızır Paşa'nın¹¹ kölesi iken, azat olunmuş ve bürokraside yükselmiştir.

¹⁰ Şehzade Ahmet, II. Bâyezid Hân'ın II. şehzadesidir. Amasya'da 870/1465-66 senesinde doğdu. Annesi Bülbül Hatun'dur. 886/1481 senesi Rebiu'l-Evvel/Nisan-Mayıs ayının on ikinci günü Amasya valisi oldu. 918/1512 senesi Rebiu'l-Âhır/Hazran-Temmuz ayı başında Amasya'da saltanatını ilan etmiş ve biat merasimi yapmıştır. Adına hutbe okutmuştur. Halk arasında "Yularkıstı" demekle meşhur Sinan Paşa'yı, vezir-iazam, kendisine zorla itaat eden Mustafa Paşa'yı da af ve iltifat ederek vezir-i sâni olarak atamıştır. Kendisi bazı paşa ve beylerin desteğine

Amasya Evkâf-ı Sultaniyye mütevellisi Abdi Çelebi'nin vefatı üzerine Yularkıstı Sinan Paşa Evkâf-ı Sultaniyye mütevelliliğine getirilmiştir.¹² Saltanat vekili Kasım Paşa'nın 909/1503-1504 yılında Amasya'dan firar edip, Trabzon valisi Şehzade Selim'in yanına gitmesi üzerine, Şehzade Ahmet'e saltanat vekili olmuştur. Bunun üzerine uhdesinde bulunan Evkâf-ı Sultaniyye Mütevelliliğini ulemadan Hubbetullah Efendiye vermiştir.¹³

925/1519 senesi Safer/Şubat-Mart ayında Amasya Muhafızı olmuştur. Amasya Beylerbeyi Şadi Paşa'nın Amasya'dan Sivas'a gittiğini duyan Zünnûn Baba¹⁴ Varay, Mecitözü, Turhal taraflarında kıyama kalkmıştır. Uzun Rüstem Bey, yanına sipahilerden aldığı bir kuvvetle Zünnûn Baba'yı bastırıştır. Bu esnada Yularkıstı Sinan Paşa Osmanlık nahiyesi "Hacıhamza Kasabası"nu eşkıyanın taarruzundan muhafaza ile görevlendirilmiş ve orada yerleşmiştir. Sinan Paşa orada cami, imaret, mektep yaptırmış kasabayı mamur hale getirmiştir.¹⁵

Bâyezid Paşa'nın¹⁶ eski yerleşim yeri Hacıhamza Kasabasında yönetici olan Sinan Paşa, Efendisi'nin Amasya sınırlarında bina ettirdiği

güvenerek 918/1512 20 Şevval/29 Aralık ayında topladığı askerleri ile Yenişehir bölgesine gitmiş ve orada kardeşi Sultan Selim ile karşılaşmıştır. Kanlı muhabereden sonra mağlup olmuş, kardeşi Selim tarafından boğularak öldürülmüş, naşı Bursa'da II. Murad Türbesine defn olunmuştur. (Bkz.: H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. III, (Yay. Haz.: Mesut Aydın-Güler Aydın), Amasya Belediyesi Yay., Amasya, 2007, s. 146, 168)

¹¹ Hızır Paşa; Amasya'da sekban başı Hasan Ağa'nın oğludur. Amasya'da Sultan II. Murad'ın sarayına Yeniçeri Ağası, 848/1444-1445 senesinde Amasya Beylerbeyi olmuştur. (Bkz.: H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. III, s. 136)

¹² H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. III, s.154.

¹³ H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. III, s.155.

¹⁴ Baba Zünnun; 933/1527 tarihinde Bozok/Yozgat'ta alevilerden Baba Zünnun diye meşhur alevî ayaklanmasının lideridir. Ayaklanmanın ilk nedeni Bozok Kızılbaş Türkmenlerinden Sülün Oğulları elinde bulunan araziye verginin fazla yazıldığı iddiasıdır. (Bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, TTK Yay., Ankara, 1983, s. 346).

¹⁵ H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. III, s.180.

¹⁶ Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde I. Mehmet ve II. Murat'ın veziriazamlığını yapan devlet adamıdır. Arnavut asıllı olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Amasya'da doğduğu için Amasyalı olarak bilinir. Sarayda yetişmiş ve Yıldırım Bayezid zamanında bazı askeri görevlere getirilmiştir. Çelebi Mehmet'in Amasya'da sancak beyliği sırasında onun yakın maiyeti arasında yer aldı. Fetret devrinde de bu

hamamın yıkıldığını görmüş ve dağdan hamama su getirerek, hamamı tamir ettirmiştir. Daha sonra bu hamama “Sinan Paşa Hamamı” denilmiştir. Bu hamamı ve çiftliği ile diğer köyleri ve mezraları vakıf gelirine tahsis edip Bâyezid Paşa'nın maksadına uygun olarak yeniden canlandırmıştır. Bu duruma göre vakfın ikinci kurucusu olmuş ve vakfın yönetimini Bâyezid Paşa evlatlarına bırakmıştır.¹⁷

Sinan Paşanın tamir ettirdiği bu hamamla ilgili bir bilgi de şöyledir: “1271/1854-1855 yılında yağın şiddetli yağmuru müteakip dehşetli bir sel inerek üzerinde bulunan köprüleri, evleri yıkıp önüne katmış ve ufak kubbe gibi taşlardan birini Selağzı'nın batı tarafında bulunan Sinan Paşa Hamamı'nın kapısı üzerine bırakıp, pek çok hayvanatı, arabaları, keresteleri ve insanı ırmağa dökmüştür. Bu hamamın üzerinde kalan taş çok kimse uğraşarak büyük bir meşekkatle indirmişlerdir. Bu hamam Hızır Paşa'nın azatlı kölelerinden Sinan Paşa tarafından 917/1511-1512 senesinde yaptırılmıştır”¹⁸

Yularkıstı Sinan Paşa'nın Şehzâde Ahmet ile Şehzâde Selim'in (Yavuz) taht mücadelesi sırasında Şehzade Ahmet adına padişahlık meselesini görüşmek ve işlerini takip etmek üzere önceden İstanbul'a gittiğini görmekteyiz. Sinan Paşa'nın İstanbul'a gelişi yeniçeriler tarafından hoş karşılanmamıştır. Daha sonra Şehzâde Ahmet de tahta geçmek üzere İstanbul Üsküdar'a kadar gelmiştir. Yeniçerilerin isyanı sonucu, işler Şehzâde Ahmet aleyhine olumsuz bir vaziyet alınca, Şehzâde Ahmet taraftarlarının malları yağmalanmış; fakat kendileri ele geçirilememiştir. Yeniçeriler Bâb-ı Hümayun'a gelen ağaları vasıtasıyla padişaha bir mektup göndererek isimleri belirtilen Şehzâde Ahmet taraftarı üst düzey görevlilerin şehirden çıkarılmalarını ve Şehzade Ahmet'in de nereden geldiyse oraya gitmesini istemişlerdir. Sultan Bâyezid bunlara karşı sert tedbirlere başvurmanın faydasız olduğunu anlamış, onların isteklerini kabul ederek biri dışında alınmasını istedikleri üst düzey görevlileri görevlerinden almıştır. Bu tarihte İstanbul'da bulunan Şehzade Ahmet'in veziri Yularkıstı Sinan Paşa, isyancılar tarafından aranmaktaydı. Tam ele geçeceği bir sırada bir ata binerek sahile doğru süratle kaçmış ve oradaki bir gemiye binerek

şehzadeye bağlı olarak hizmetlerine devam etti. (Daha fazla bilgi için bkz.: Taneri, Aydın, “Bayezid Paşa”, *DİA*, Diyanet Vakfı Yay., c. V, İstanbul, 1992, s. 242-243).

¹⁷ Mustafa Vâzıh Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, (Yay. Haz. Ali Rıza Ayar, Recep Orhan Özel), Amasya Belediyesi Yay., Mayıs 2011, s. 71.

¹⁸ H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. I, s. 103.

sahilden uzaklaşmak suretiyle canını kurtarmıştır. Bu arada Üsküdar'da kendisini alıp Osmanlı tahtına götürecektir gemiyi beklerken, lalasını karşısında gören Şehzade Ahmet durumun farkına varmış, artık bu durumda tahta geçmesinin zor olacağını ve aynı zamanda Üsküdar'da beklemenin tehlikeli ve anlamsız bir hâl aldığını görerek Gebze'ye gitmiştir¹⁹.

Yine Yularkıstı Sinan Paşa ile ilgili bir başka bilgi de Şehzâde Süleyman'ın (I. Süleyman/Kanunî) sancağa tayini ile ilgilidir. Şehzâde Süleyman ilk olarak Şebinkarahisar (Şabhane-i Karahisar) sancağına tayin dilmıştır. Şehzade Ahmet bu atamayı öğrenince Amasya'ya komşu bir sancak olması ve Süleyman ile komşuluk yapmak istememesi sebebiyle bu kararın değiştirilmesi ve onun başka bir sancağa gönderilmesini istemiştir. Lalası Yularkıstı Sinan Paşa, Şehzade Ahmet'e: "Düşmanın senden ya çok uzakta, ya da yanına yakın olması gerekir ki onu kontrolün/gözetimin altında tutabilesin" şeklinde görüş beyan ederek Şehzâde Süleyman'ın Şebinkarahisar'da kalmasının daha uygun olacağını söylemiştir. Ancak Şehzâde Ahmet lalasının görüşüne uymamış, vezir-i azam'a mektup göndererek: "Padişah kulunu (Şehzâde Ahmet) keder ve gama sokmuştur. Benim onu, onunda beni sevmediğini bilmiyor mu? Komşuluğun sevgi ve dostluğa bağlı olduğunu, kötü komşunun yanında yöresinde bulunmasını istemediğini, Süleyman'a başka bir yerden has verilirse bir şey demeyeceğini" belirterek bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine Şehzâde Süleyman Bolu sancağına verilmiş, Şehzâde Ahmet buraya da, saltanata giden yol üzerinde olması nedeniyle karşı çıkmıştır. Bu itiraz üzerine Şehzâde Süleyman Kefe Sancağına verilmiştir²⁰.

Amasya Mutasarrıfı Sinan Paşa'nın eşkıyanın kökünü kurutmak amacıyla sancağın her tarafını dolaşmış, ancak 927/1520-21 senesinde Mecitözü civarında eşkıyayı takip ve cezalandırmaya devam ettiği bir sırada eşkıya tarafından pusuya düşürülmüş ve şehit edilmiştir.²¹

¹⁹ Faruk Söylemez, "Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Sayı: 33, Yıl:2012/2), s. 78-79.

²⁰ Hoca Saadetin, *Tacü't-Tevârih*, c. IV, (Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992, s. 7-8.

²¹ H. Hüsameddin, *a.g.e.*, c. III, s. 180. Ancak Sinan Paşa'nın ölümü ile ilgili farklı bir tarih de verilmektedir. Sicilli Osmanî'de verilen bilgiye göre; Sinan Paşa (Yularkıstı) Enderûn'da yetişmiş Kayseri Beyi olmuştur. Sonra Şehzade Cem'in Kapıcıbaşı ve

II. Hacı Hamza Kasabası

Hacıhamza, Çorum İli'nin Kargı İlçesine bağlı bir belde olup doğusunda Osmanlık, güneybatısında İskilip, batısında Tosya ve kuzeyinde Kargı ilçeleri bulunmaktadır. Dört tarafı dağlarla çevrili olan belde, Kızılırmak'ın oluşturduğu vadi boyunca ekime ve yerleşime uygun olan araziler üzerine kurulmuştur. Çorum ili sınırları içindeki en yüksek dağ olan Köse Dağı'nın kuzey eteklerine kurulmuş olan beldenin deniz seviyesinden yüksekliği yaklaşık 400 m'dir. Ortalama olarak 41-42 kuzey enlemleri ve 34-35 doğu boylamları arasında kalan yerleşimin il merkezine olan uzaklığı 100 km, ilçe merkezine ise 19 km'dir.²²

Hacıhamza isminin geçtiği en eski belge, çalışmamıza da konu olan Sinan Paşa'nın orada yaptırdığı, günümüze sadece minaresi ulaşabilmiş olan Sinan Paşa Camisi'nin 912/1506-1507 tarihlerini taşıyan kitabesidir²³. Evliya Çelebi, Hacıhamza kasabası ile ilgili; Hacı Hamza, Habib-i Karamanî halifelerindendir, bu köyde doğması ve şöhret bulması nedeniyle buranın Hacıhamza köyü adı ile isimlendirildiğinden bahsetmektedir²⁴. Köy yerleşiminin çok eskilere dayandığı anlaşılmaktadır.

veziri olmuş, daha sonra da Şehzâde Ahmet'in hizmetinde bulunmuştur. 918/1512'de İran harbinde şehit olmuştur. İnsafılı ve ılımlı bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmiştir. (Bkz.: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. V, (Yayına Hazırlayanlar: Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1996, s. 1512). Bu iki kaynaktan bahsedilen Sinan Paşa aynı dönemde yaşamalarına rağmen, ölüm tarihlerindeki farklılık, iki ayrı şahsiyet olmaları ihtimalini yansıtmaktadır. Biz çalışmamızda Amasya Tarihi (Hüseyn Hüsamet'in) bilgilerinden esas aldık .

²² İ. Erdem Ufuk- K. Kutgün Eyüpgiller, "Hacıhamza'da Geleneksel Konut Mimarisi Ve Korunması", *Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Der.*, c. 23, No 2, 413-424, 2008, s. 414.

²³ Kitabe metni: "Der zeman-ı Şah Sultan Bâyezîd / Geşt cennetin beyâbân-ı zemîn / Sâhibi devlet Sinân Paşa ki o / Seyf i İslâmet ber a'da-i dîn / Arz-ı Hâcî Hamza abâd kerd / Halk ez düzd'u harami geşt emîn / Hane- i hayr-ı dırâz menzîl bi saht / Ca'î fi târihihâ hayr-u'l-mübin 912". Şah Sultan Bâyezîd zamanı / Cennetin kırlarında geçti / Devletli Sinan Paşa / İslam'ın kılıcıyla din düşmanlarını / Hacıhamza'dan tamamen sürdü / Halk hırsız ve hayduttan korkmadan geçti / Bu hayırlı mekandan uzun çetin yollarında(yolculuklarında) / Hayru'l-mübiyne denk geldi tarihiyle 912. (Bkz.: Salih Pisi, *Hacıhamza Kasabasının Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul, 1968, s.8.

²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 2, (Hazırlayanlar: Z. Kurşun- S. A. Kahraman-Y. Dağlı), Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 1999, s. 93).

Beldenin içinde bulunduğu coğrafyaya adını veren "Paflagonlar"ın M.Ö. 1100'lerde bölgeye yerleşmesiyle, M.Ö. 700'lerde "Kimmerler"ın hakimiyetine kadar geçen sürede; Henetler, Mariandynalar, Caukonlar, Leukeusyrerler gibi kavimlerin buraya gelip yerleştikleri görülmektedir. Kafkasya'dan gelip bölgeyi hakimiyeti altına alan "Kimmerler", M.Ö. 584'te Lidyalılar, M.Ö.546'da İranlılar (Medler), Büyük İskender tarafından yenilgiye uğratılana kadar bölgeye hükmetmişlerdir. Roma İmparatorluğu'nun M.Ö.64 yılında bölgeyi egemenliği altına almasına kadar geçen süre içerisinde bölge, üç devlet arasında el değiştirmiştir. M.Ö. 200'lerde Galatyalılar, M.Ö.120'lerde Pontuslar ve son olarak bu alan, M.Ö. 104'te Bitinya hakimiyetine girmiş ve bu egemenlik, Roma işgaline dek sürmüştür. Roma İmparatorluğu'nun M.S. 395'te ikiye bölünmesiyle bölge, Doğu Roma İmparatorluğu sınırları içinde kalmış ve bu durum M.S. 1075'e kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bu tarihten itibaren, İstanbul Latin İmparatorluğu, Trabzon Rum İmparatorluğu (Komnenler) ve Danişmentliler arasında sürekli el değiştirse de, Doğu Roma İmparatorluğu'nun bölgedeki hakimiyeti, aralıklı olarak M.S. 1213'e kadar var olmuştur²⁵.

Bölgenin Türk hakimiyetine geçişi, 1213 yılında Çobanoğulları Hükümdarı Hüsametdin Bey zamanında gerçekleşmiştir. Daha önce Danişmentliler tarafından ele geçirilmiş olsa da, bölgedeki hakimiyetleri uzun sürmemiştir. Bölge, 1309 yılında el değiştirmiş ve Candaroğulları hakim beylik olarak öne çıkmıştır. Bu durum 1460 yılında bölgenin tümüyle Osmanlı hakimiyetine geçmesine kadar devam etmiştir. Sonuç olarak, Hacıhamza'daki Türk hakimiyetinin Çobanoğulları döneminde başladığı; Osmanlı hakimiyetine geçişinin ise 1460'ta gerçekleştiği kabul edilmektedir. Hacıhamza'ya dair ilk bilgilere Osmanlı kaynaklarından ulaşılmaktadır. Beldenin bu dönemden önce de yerleşim alanı olduğu öngörülmele birlikte, eldeki belgeler ve mevcut eserler göz önüne alındığında, beldenin önem taşıyan bir merkez haline dönüşümünün Osmanlı döneminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır²⁶.

Cumhuriyet dönemi başlarında, Hacıhamza'nın Çorum İli, Osmaniç İlçesi'ne bağlı bir köy olduğunu görmekteyiz. Söz konusu durum, 1947 yılına kadar sürmüştür. Bu tarihte, yerleşme Kargı İlçesine

²⁵ Ufuk, Eyüpgiller, *a.g.m.*, c. 23, s. 414.

²⁶ Ufuk, Eyüpgiller, *a.g.m.*, c. 23, s. 414.

bağlanarak, 1953'e kadar Kastamonu İli idaresinde kalmıştır. Kargı İlçesinin 1953'te Çorum'a bağlanmasıyla idari olarak tekrar Çorum'a dahil olmuştur. Belediye teşkilatının 1972 yılında oluşturulmasıyla önce kasaba, daha sonra belde olarak adlandırılmıştır. Günümüzde Çorum İli, Kargı İlçesinin beldesi konumundadır²⁷.

Mühimme Defterleri'nde yer alan, 17 Şubat 1566 tarihli bir hükümde Karye/köy olarak zikredilmiş, 25 Temmuz 1568 tarihli bir hükümde de "derbend" olarak adlandırılmıştır. Hacıhamza'nın "derbend" olarak adlandırılması, burasının Osmanlı'da önemli ana/geçit yollar üzerinde yer aldığını göstermektedir²⁸.

Hüseyin Hüsameddin eserinde Sinan Paşa'nın gelirlerini vakfına tahsis ettiği bazı mallarını Hacı Hamza'daki cami ve imarete vakfettiğini şu şekilde ifade etmektedir: " 917 senesi Safer ayı başında (1511 Nisan-Mayıs) iftihâru'l-vüzerâu'l-kirâm Muhtârû'l- küberâu'l- fehâm Sinan Paşa b. Abdu'l-Hayy Amasya'da yaptırdığı hamamını²⁹, civardaki sarayını, Çukur Bahçeyi, Hoca Salih Zâde mülküne bitişik Setbaşı Bahçesini, Sultan Bâyezid Camii Haremi bitişigindeki Göl Yeri adlı bahçeyi Hacı Hamza nahiyesinde mevcut çiftliklerini oradaki cami ve imaretine vakf etmiştir"³⁰.

Bu bölümde Sinan Paşa tarafından Hacıhamza'da kurulan vakfın müstemilatını oluşturan eserler konusunda kısaca bilgi verelim.

II. 1. Sinan Paşa Camisi ve Minaresi

Sinan Paşa Camisi'nden günümüze sadece minaresiyle kitabesi ulaşmıştır. Kitabesine dayanarak, minarenin, Sinan Paşa tarafından 911-912/1506-1507 tarihlerinde cami ile aynı zamanda yaptırıldığı düşünülmektedir. Çorum Müze Müdürlüğü'nde bulunan, 12.01.1978 tarihli, 19 - 04 - 1 - (1.0)/3 envanter numaralı belgeyle tescil altına alınan

²⁷ Ufuk, Eyüpgiller, *a.g.m.*, c. 23, s. 414.

²⁸ E. Ekmekçi, *Geçmişten Günümüze Bütün Yönleriyle Hacıhamza Beldesi*, Çorum, 2002, s. 23

²⁹ Hamamın Sinan Paşa tarafında tamir ettirildiği ile ilgili Mustafa Vazıh Efendi'nin verdiği bilgi (Bkz: Mustafa Vâzıh Efendi, *a.g.e.*, s. 71) ile Hüseyin Hüsameddin'in verdiği bilgi (Bkz: Hüsameddin, *a.g.e.*, c. I, s. 103) aynıdır. Ancak Hüseyin Hüsameddin'in burada hamamı Sinan Paşa vakfı gayri menkulleri arasında göstermesi kanaatimizce yanlıştır. Çünkü bu hamam incelediğimiz vakfiye metninde vakfın gayrimenkulleri arasında sayılmamaktadır.

³⁰ Hüsameddin, *a.g.e.*, c. II, s. 163.

minareye, cami avlusundan kuzeye bakan, 0.60m.×1.40m. boyutlarında basık kemerli bir kapıdan girilmektedir. Taş korkuluklu ve dairesel kesitli tek şerefeye 58 adet ahşap ve taştan yapılmış basamaklarla ulaşılmaktadır. Şerefe altı mukarnalıdır. Minare külahı konik gövdeli olup, metal levhalarla kaplı ve ayyıldız alemlidir. Yaklaşık yüksekliği 22 m. olan minarenin duvar örgüsü almaşık olarak tatbik edilmişse de, dış sıvasına kesme taş görüntüsü verilmiştir.³¹

II. 2. Sinan Paşa Hanı

Sinan Paşa Külliyesi olarak adlandırılan yapı topluluğu içinde bulunan ve yakın zamanda üst örtüsü çökmüş olan Menzil Hanı, Sinan Paşa Camisi'nin güney tarafında harap durumda varlığını sürdürmektedir. Yapı, genel olarak dikdörtgen planlıdır. Yaklaşık 33m.×12m. boyutlarındaki tonoz örtülü tek bir hacim olarak yapılmış olan han, içte üç kemer kaburgası ve dışta güney duvarı boyunca yine üç küçük payandayla desteklenmiştir. Batı duvarı günümüzde hala ayakta. Tonoz örtününün 2001 yılı ocak ayında kar yüküyle yıkıldığı belirtilmektedir. Doğu duvarı, batı duvarı ile örtü bağlantısı ve cami ile hanın arasında kalan bölümdeki hücrelerin 1943 depreminde yıkıldığı bilgilerine belgelerden ulaşılmaktadır. Kuzey duvarı boyunca yer alan bu hücrelerin aşevi odaları olarak kullanıldıklarına dair iddialara rastlansa da, sözü edilen odaların konaklama amacıyla kullanıldığı olasılığı daha kuvvetlidir. Kemer üzengi seviyesine kadar taş duvar olan yapının tonoz örtüsü, tuğla ve horasan harcı kullanılarak inşa edilmiştir. Ayakta olan batı duvarı üzerinde içeriden dışarıya doğru daralan iki pencere açıklığı görülmektedir. Çorum Müze Müdürlüğü'nde bulunan, 12.01.1978 tarihli, 19 – 04 – 1 – (1.0)/2 envanter numaralı belgeyle tescil altına alınmıştır. Hanın tescil fişinde, kuzey ve güney duvarları üzerinde kemerlerin iki yanına denk gelecek şekilde karşılıklı 12 (her duvarda 6 tane) delikten bahsedilmektedir. Ayrıca, iç duvarların kireç sıvalı olduğu belirtilmektedir. Duvar kalıntıları üzerindeki is izlerinden buralarda ocak yerlerinin bulunduğu olasılığı akla gelse de bu fikri destekleyecek herhangi bir kanıt bulunamamıştır³².

³¹ İsmail Erdem Ufuk, *Çorum Hacıhamza'da Sit Koruma Projesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ocak, 2007, s. 22.

³² Ufuk, *a.g.t.*, s. 22-23.

II. 3. Sıbyan Mektebi

Sinan Paşa Külliyesi'ne ait bir başka yapı da sıbyan mektebidir. "Taş Mektep" olarak da adlandırılmaktadır. Sinan Paşa Camisi'nin eski minaresinin batısındadır. Minareyle arasında sonradan yapılmış bir bina yer almaktadır. Sıbyan mektebinin girişi, cami avlusuna bakan basık kemerli bir kapıdır. Kare planlı tek bir hacimden oluşan bina, basık bir kubbeyle örtülüdür. Güney duvarında bir penceresi bulunmaktadır. Bunun haricinde batı duvarında gömme bir ocak ve baca çıkışı görülmektedir. Diğer iki duvar üzerinde basık kemerli 2 niş bulunmaktadır. Kubbe tuğla örgülüdür. Sıvası yer yer dökülmüş durumdadır. Zeminde görülen şap betonunun sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu beton plakanın kaldırılmış olan bölümlerinden özgün zemin kaplamasının doğal taş döşeli olduğu anlaşılmıştır. Duvarları yaklaşık 1 m. kalınlığında olan binanın dış yüzeyi çimento sıvasıyla kaplanmıştır. Çeşitli çatlaklar ve sıva döküntüleri altından özgün moloz taş duvar örgüsü seçilebilmektedir. Bina, Çorum Müze Müdürlüğü'nde bulunan, 12.01.1978 tarihli, 19 - 04 - 1 - (1.0)/4 envanter numaralı belgeyle tescil altına alınmıştır.³³

II. 4. Sinan Paşa Hamamı

Hacıhamza Hamamı olarak da bilinen Sinan Paşa Hamamı, külliye yapılaşmasını oluşturan bina topluluğu içerisinde, sur duvarının üzerinde kalan tek binadır. Hamam, plan olarak değerlendirildiğinde, bir soyunmalık, bir ılıklik, iki sıcaklık ya da halvet, bir sıcak su deposu ve bir külhandan oluşan küçük bir hamamdır. Kaleye Sokak üzerinden bir çifte kapıyla girilmektedir. Bu kapılardan geçilerek, ortasında sonradan yapıldığı anlaşılan bir havuz bulunan basık kubbeli soyunmalık mekanına ulaşılmaktadır. Soyunmalığın duvarlarındaki izler, burada önceden ikinci bir katın varlığına işaret etmektedir. Bu ikinci katın, soyunmalığın duvarlarını çepeçevre dolaşan soyunma kabinlerinden oluştuğu tahmin edilmektedir. Günümüzde çimento sıvası ile sıvanmış durumda olan dış cephenin, daha önce taş örgünün görüleceği bir şekilde çıplak bırakılmış olduğu eski fotoğraflardan tespit edilmektedir. Sinan Paşa Hamamı, Çorum Müze Müdürlüğü'nde bulunan, 12.01.1978

³³ Ufuk, *a.g.t.*, s. 23.

tarihli, 19 – 04 – 1 – (1.0)/5 envanter numaralı belgeyle tescil altına alınmıştır³⁴.

III. Vakfiyenin Tahlili

Tahlil çalışmamızda her iki vakfiye metni karşılaştırılmıştır. Birinde okunmayan kısımlar diğerinde okunmuş, ise doğru yazılan nüsha tercümede esas alınmıştır. Her ikisinde de okunamayan durumlarda ya boş geçilmiş ya da siyak ve sibaka uygun takdiri bir okuma yapılmış, bu durum da dipnotta belirtilmiştir. Vakfiyenin iki nüshaya dayalı tek tercümesi yapılmıştır. Metinlerde, özellikle dua bölümlerinde belagatlı/fesahatli bir dil ve çok sayıda müteradif kelime kullanıldığı için, tercümede lafza bağlı kalınmadan maksat yansıtılmaya çalışılmıştır. Vakfiyenin tercümesi ve iki arapça nüsha, çalışmanın sonuna eklenmiştir. A nüshasının 30 nolu defter ve 130-134 arası sayfa numaraları, Amasya Şer’iyye Sicil Defterini numarasını ve Şer’iyye Sicil Defteri’nde Sinan Paşa vakfiyesinin bulunduğu sayfaları göstermektedir ve bu numaralandırmalar bizzat defterde mevcuttur. Ancak bu nüshadaki satır numaralandırması tarafımızdan yapılmıştır. Amacımız takip kolaylığı sağlamaktır.

Vakfiyenin giriş bölümü Allah’ın nimetlerine hamd ve sena ile başlanmıştır. Özet olarak hayır işleri yapanlara saadet yollarını açan, bol sevap veren, bu iyilik ve sevapları ebedi kılan, en küçük nimetini bile yaratmaktan aciz kalınan, nefsin arzularına düşmekten sakınan kimsenin şükrettiği gibi Allah (c.c)’a şükretmekle başlıyor

Devamında vakfiyede ele alınan, hususların Sinan Paşa’nın bilgisi dahilinde yazdırıldığı, Sinan Paşa’nın fetvalara ve müctehit imamların görüşlerine uygun olarak bu yazılanların doğruluğunu onayladığı ifade ediliyor. Vakfiyeyi yazanın ise Ankara’da ikamet eden [el Mevla Ahmet bin Şuca’î] olduğu belirtiliyor.

Bundan sonra dünya hayatının değersizliği³⁵ dert ve cefa yeri olduğu, bu dünyada kimsenin kalıcı olmadığı, ahret hayatının

³⁴ Ufuk, *a.g.t.*, s. 23-24.

³⁵ “Dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. (Allah’ın azabından korkanlar için) elbette ahret yurdu daha hayırlıdır” Enam, 6/32; “Biz, göğü, yeri ve bunlar arasındakileri, oyuncular (iş, eğlencesi) olarak yaratmadık” Enbiya, 21/16.

kazanılacağı bir yer olduğu³⁶, akıllı kişinin dünya hayatına gönlünü kaptırmaması gerektiği hususları ifade edilmiştir.

Ebedi mutluluğu elde etmek için nefsin esaretinden kurtulmak, bu gününü düne kıyaslayarak³⁷ günahlardan uzaklaşmak ve ömür sermayesi tüketmeden, amel yapma imkanını kaybetmeden, iyilikleri çoğaltmak gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Hayır işlerinin en değerli kazanç, ihсанın en verimli manevi bir yatırım olduğuna³⁸. iyiliklerin günahları sileceğine³⁹, sadaka ve iyiliklerin en faziletlisinin kesintisiz ve sürekli devam edenlerinin, ebediyete kadar sevabı kesilmeyecek ve faydaları kıyamete kadar son bulmayacak olan müessesenin de vakıf olduğuna vurgu yapılmıştır.

Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v)'in; “İnsanoğlu öldüğü zaman üçü hariç tüm amelleri son bulur; faydalanılan ilim, kişiye dua edecek salih evlat, sadaka-i cariye”⁴⁰ hadis-i şerifi de bizzat zikredilerek konunun önemi vurgulanmıştır.

Vakfın önemi ile ilgili yapılan açıklamaların Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in Sünnetinden esinlenerek ifade edilmeye çalışılan edebi cümlelerden oluştuğu görülmektedir. Biz burada bu ifadelerin hangi ilahi mesajdan ilham almış olabileceğini imkanlar nisbetinde dipnotlarda vermeye çalıştık.

Yukarıdaki girişten sora vakfın kuruluş gayesi ve müstemilatından bahsedilmiştir. Buna göre vakıf, yolcuların, garip ve yoksulların konaklaması için Hacıhamza denilen yerde kurulduğu belirtilmiş, vakıf için bir imaret, bir mescit ve bir ahır bina edildiği kaydedilmiştir.

Vakfiyenin devamında, vakfın gelirleri detaylı bir şekilde belirtilmektedir. Hacıhamza çevresinde ve değişik yerlerde bulunan mülklerini yukarıda bahsedilen imaret, mescid ve ahırın hizmeti için vakfettiği belirtilmektedir. Vakfedilen mülkler şunlardan oluşmaktadır:

³⁶ “Şüphesiz biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!”. Bakara, 2/155.

³⁷ “İki gün birbirine eşit olan Müslüman ziyandadır” meşhur hadis-i şerifi. (İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ yay., Ankara, 1988, c. 2, s. 68)

³⁸ “İman edip salih amel işleyenlerin kötülüklerini, elbette erteceğiz. Onları, işlediklerinin daha güzeliyle ödüllendireceğiz.” Ankebut, 29/7.

³⁹ Hud, 11/134.

⁴⁰ Ahmet Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VIII, İstanbul, 1983, s. 184, (Kitabu'l-Vesâyâ, 14).

1 - Sonisa'ya⁴¹ bağlı Kali Kala⁴² adlı köy, tüm sınırları, dahili ve harici yerleri, şurb hakkı⁴³, sularının yatağı, zikredilsin ya da edilmesin köy çevresinin tüm hakları, imar edilmiş ya da edilmemiş yerleri, ovaları, dağları, dereleri ve su kaynakları, kerestelikleri ve odunlukları, yazlık ve kışlık yerleri, Türkçe'de dinkhane⁴⁴ denilen çeltik dövme yeri, aşağısında değirmen, ve Türkçe'de saray denilen kasır, hamam, bahçe ve otlak.

2 - Yine aynı bölgede (Sonisa) Yır kızdı⁴⁵ Köyünde bulunan bir çeltik dövme yeri (dinkhane) köy halkı tarafından bilinen tüm sınırları ile,

3 - Amasya beldesinde Hacı Salih oğlunun evine bitişik Sed Bahçe, zimmi mahallesi yanında Çukur Bahçe, Sultan Bayezid Cami-i haremi bitişigindeki Gölyeri, Doğrak⁴⁶ Mahallesi'nde bahçesi ile beraber bir ev içinde üç değirmen,

⁴¹ Sonisa Erbaa kasabası'nın eski merkezi. Adı, "Sunisa, Sanusa, Sanusat" olarak değişik şekillerde ifade edilmiştir. Sanus, muhasib anlamına gelmektedir (Bkz.: Hüseyin Hüsameddin, a.g.e., c. II, s. 81). Evliya Çelebi'de: "Sonusa Karyesi'nin Sivas toprağının sınırlarında üçyüz haneli, camisi, hanı ve mescidi olan, bağ-bahçeli mamur bir kasaba" olduğunu ifade etmektedir. (Evliya Çelebi, a.g.e., c. 2, s. 202). Bugünkü adı Uluköy'dür.

⁴² I. Nüshada (bi kâli kal'a), II. nüshada (kâli kal'a) şeklinde okunmaktadır. Böyle bir köy adına ulaşılamamıştır.

⁴³ Şurb Hakkı (Su Hissesi): Şer'i literatürde, şirb; umumi veya hususi bir ırmaktan bir tarlayı, bağı, bahçeyi veya hayvanları sulamak için nöbetle faydalanılan su hissesidir. (Bak.: İbrahim Halebî, *Mülteka Tercemesi*, Şerh Eden: Mehmet Mevkûfâtî, Sadeleştiren, Ahmet Davutoğlu, İstanbul, 1983, c. 2, s. 392).

⁴⁴ Dink; el ile veya su kuvvetiyle işleyen dövme aleti. Fes dövme suretiyle meydana gelen keçe nevindeki kumaştan yapıldığı için yapım yerine bu ad verilmiştir. (Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., c. I, s. 452). Burada her ne kadar keçe dövme yeri olarak verilmişse de çeltiği pirinç haline getirmek için yapılan sisteme de dinkhane denilmektedir.

⁴⁵ I. nüshada Yer Kızdı şeklinde okuduğumuz yer adı ikinci nüshada okunamamaktadır.

⁴⁶ Amasya'da tımârhâne/bimârhâne doğusunda Pirinççi ve Yakûtiye mahalleleri güneyinde, yeşil ırmak kuzeyinde 890/1485-86 tarihine kadar Doğrakiye, bu tarihten sonra Mehmet Paşa adıyla anılan mahalledir. (H. Hüsâmettin, a.g.e., c. I, s. 97; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, Milli Matbaa, İstanbul, 1345/1927, s. 93).

4 - Çorum'a bağlı Kasım⁴⁷ kasabasında Tûtî⁴⁸ ve Karaca hisar⁴⁹ köyleri

5 - Geldiklan Abad'a⁵⁰ bağlı Çigil⁵¹ köyündeki değirmen

6 - Ladik Kasabasına bağlı vâkıfın şer'i alış verişle edindiği otlak ve bu otlakın Sultan Ahmet'in itası ile aldığı müstemilatı ile birlikte burada mevcut olan ağaçları.

7 - Turhal nahiyesinde sınırları ile beraber Sarukaya köyünün tamamı.

8 - Amasya'ya bağlı Argoma⁵² nahiyesindeki sınırları ile beraber Çakırlar⁵³ köyünden onaltı buçuk hisse.

9 - Hacıhamza'da bulunan üzüm bağı yarısı imarete, diğer yarısı ise oğullarının en hayırlısına.⁵⁴

⁴⁷ I. nüshasında Kâsım, II. Nüshada kâyım şeklinde yazılmıştır. Doğrusunun Kasım olduğunu düşünüyoruz.

⁴⁸ Her iki nüsha da طو şeklinde yazılmıştır. Çorum sancağında köyün ismine ulaşamamıştır.

⁴⁹ Karaca Hisar ismi ile bir köy tepit edilememiştir.

⁵⁰ Amasya'nın batı ve güney-batı taraflarını içine alan ve Çorum'a kadar uzanan bölgedir.⁵⁰ Nahiyeye adını Dânişmend devrinin ilk yıllarında Afşar aşireti beylerinden "Bay Geldi" ve aşiretinin bu yörede iskân edilmesinden almıştır. (H. Hüsameddin, *a.g.e.*, II, s.348).

⁵¹ Geldiklan Âbâd'a ait bu isimde bir köy bulunamamıştır.

⁵² Amasya'nın kuzey bölgesindedir. Merkezi Hakâle köyüdür. Bu nahiyeye eskiden Argoma/Suluova 745/1344-45 tarihinden sonra Hakala ismi kullanılır olmuştur. (H.Hüsameddin, *a.g.e.*, I, s. 202).

⁵³ Her iki nüshada da چاقیرلر şeklinde geçmektedir. Böyle bir köy adı tespit edilememiştir.

⁵⁴ Yararlananları itibariyle vakıflar, hayri ve zürri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: Tahlilini yaptığımız Sinan Paşa vakfı hayri vakıf kategorisine girmektedir. **Hayri vakıflar:** sevap ve ibadet gibi bir fiil işlemek amacıyla, doğrudan doğruya tüm insanlığa veya sınırlı bir kesime, mesela sadece fakirlere ve kimsesizlere yardım için kurulan vakıflardır. Bu tür vakıflarda vâkıfın ailesinin de bu vakıftan yararlanması mümkündür. Vâkıfın ailesinin de bir vakıftan yararlanması o vakfın hayri olma özelliğini kaybettirmez. Hayri vakıflarda amaç, genel olarak herkesin yararlanması olduğu na göre, vâkıfın ailesi de "herkes" kavramı içinde sayılmalıdır. **Zürri Vakıf:** Vakfedenin zürriyetinden olanların bir vakıftan faydalanmalarını kabul eden vakıflardır. Bu vakıftan amaç, vakfedenin aile fertlerinin vakıftan yararlanmalarını sağlamak olduğundan bunlara zürri vakıflar denilmiştir. (Bkz.: Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi", Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 2013, s.155).

10 - Ayrıca söz konusu vâkıf “Konya’ya bağlı sınırları herkesçe bilindiği için izaha gerek olmayan Behramşah adlı köyü ve Amasya’ya bağlı Mîkrus köyünde bir ev de üç değirmeni vakfetti. Bu Mîkrus köyü ve üç değirmen, hiçbir eksiği olmaksızın aynen önceki vakıflar ve tasarrufu gibi kanuna uygun olarak vakfedilmiştir⁵⁵.” kaydı düşünülmüştür.

Vakıf tevliyetinin/yönetiminin kimlere geçeceği hususu da ; “vakfın tevliyetinin (mütevelliliği/ yönetimi) hayatta olduğu sürece kendine, sonra oğullarına, sonra nesilden nesile oğullarının oğullarına, erkek soyunun son bulması halinde tevliyetin bunların kızlarına ve nesilden nesile kızlarının oğullarına, bunlardan da kimse bulunmazsa vâkıfın utekâsının⁵⁶ oğulları arasındaki en salih kişiye, bunların neslinden de kimse kalmazsa tevliyet zamanın sultanlarına geçecektir.” kaydıyla belirlenmiştir.

Vakfiyede, vakıf gelirlerinin sayılmasından ve tevliyetin kimlere geçeceğinin tespitinden sonra, vakıf görevlileri ve bu görevlilerin hangi görevleri yürüteceği, vasıflarının neler olacağı ve yaptığı işler karşılığında ne miktar ücret ödeneceği hususları kayda geçirilmiştir.

⁵⁵ Bu paragrafta bahsedilen Konya Behram Şah Köyü ve Amasya Mîkrus köyleri ile ilgili kısım, vakfiye metninde “müsafir ve tüccarlara verilecek yemek miktarı ve çeşidi” kısmından sonra yer almıştır. Biz bütünlük oluşturması bakımından burada bahsetmeyi uygun bulduk.

⁵⁶ Azatlı köle ya da cariyeye.

TABLO: 1 VAKIF GÖREVLİLERİ, GÖREVLERİ, VASIFLARI VE ÜCRETLERİ				
GÖREVLİ	ADED	GÖREVİ	GÖREVLİNİN VASIFLARI	GÖREVLİNİN ÜCRETİ
Müteveli ⁵⁷				Her gün yirmi dirhem ⁵⁸ ve sekiz ekmek, iki kap yemek
İmam	1	Her gün beş vakit namaz kıldırarak, Her gün bir cüz Kur'an okuyacak, Her gün öğle ve ikinci namazları sonrasında tertib üzere birer aşrı şerif okuyacak.	Kıraat üzere Kur'an okuyabilecek, Namazın hükümlerini bilecek, Zahit, takva sahibi, güzel ahlaklı, Hatip/ hitabeti güzel, Dini eğitim verecek düzeyde bilgili, Hafız olacak,	İmamet, hitabeti, ve öğreticiliği sebebiyle sekiz dirhem, Cüz ve aşır okumasına karşılık iki dirhem, dört ekmek ve iki kap yemek,
Kari' (Kur'an Okuyucu)	8	Her bir kari' her gün Kur'an'dan bir cüz okuyacak.		Her bir okuyucuya günlük bir dirhem verilecek. Her biri için her gün iki dirhem, iki ekmek ve iki kap yemek verilecek.

⁵⁷ Müteveli: Vakıf işlerini vakfiye şartları ve şer'i hükümler çerçevesinde idare ve gözetimi için tayin olunanlarla ilgili kullanılan bir tabirdir. (Bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. II, s. 640).

⁵⁸ Dirhem: Arap para sisteminde gümüş sikke yerinde kullanılmış, daha sonra Osmanlılara geçmiş bir tabirdir. (Bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. I, s. 453). Dirhem hem bir ağırlık ölçüsü ve hem de para birimi olarak kullanılmıştır. Gerek ağırlık ölçüsü, gerekse para birimi olarak değeri dönem ve coğrafya ya göre değişiklik göstermektedir. Dirhem günümüzde Birleşik Arap Emirlikleri ve Fas'ın para birimidir. Libya dinarının 1/1000'i, Suudi Arabistan riyalinin 1/100'ü ve Kuveyt dinarının 1/10'u olarak varlığını sürdürmektedir (Bkz.: Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *DİA*, c. IX, s. 368-371).

Müezzin	2	Her gün nöbetleşe ezan okuyacaklar (günaşırı görev yapacak), Cuma günü beraber müezzinlik yapacaklar.	Sesleri güzel olacak, Salih kişilerden seçilmiş olacak	Her biri için her gün iki dirhem, iki ekmek ve iki kap yemek,
Şeyh	1	Mutfak, kiler, fırın ve imarete gelen misafirlerle ve yiyeceklerle ilgilenecektir	Salih, dindar kişilerden olacak, Yemek çeşitlerini bilecek	Her gün dört dirhem, dört ekmek ve iki kap yemek
Aşçı	1			Her gün üç dirhem, iki ekmek ve bir kap yemek
Ekmekçi	1			Her gün iki dirhem, üç ekmek ve bir kap yemek
Hizmetli	1			Her gün bir dirhem, iki ekmek ve bir kap yemek,
Kilerci	1	Yakacak ve Temizlik İşlerini de yapacak		Her gün iki dirhem, iki ekmek ve bir kap yemek,
Katip	1	Vakfın tüm gelir giderlerini yazacak Her yıl mütevellî ve şeyhin huzurunda hesapları ortaya koyacak Her gün bir cüz Kur'an okuyacak.	Hesap işlerini bilecek Güvenilir olacak	Katıplık görevi karşılığı her gün iki dirhem, Cüz okuması karşılığı bir dirhem, iki ekmek ve bir kap yemek,

Câbî⁵⁹	2	Vakfın gelirlerini toplayacak		Her birine günlük iki dirhem, iki ekmek ve bir kap yemek
Bahçıvan/ Çiftçi	6	Üzüm bağları ve otlakların bakımını yapacak.	Üzüm bağcılığı ve otlak işlerinden anlayacak	Her birine evli ise günde iki dirhem, bekar ise bir dirhem,

Vâkîf, mütevellî ve şeyhin bahsedilen vakfın gelirinden her sene rakabe⁶⁰ için beşbin dirhem sarf etmelerini ve bu beşbin dirhem sarf edildikten sonra seneden seneye gelir meblağında bir mülk alacak kadar artış olması halinde şeyh ile mütevellinin vakfa en faydalı ve uygun düşecek bir mülk satın almalarını ve bunu vakfa katmalarını şart koşturmuştur. Bu madde vâkîfın, vakfın devamını/sürekliliğini ve gelişimini sağlamak amacıyla almış olduğu önemli bir karar olarak görünmektedir.

Biz burada vakıf görevlileri ile ilgili durumu, daha pratik ve anlaşılır olması için bir tablo halinde sunmayı uygun bulduk.

Tabloda vakfın hizmetlerini görecek görevliler, kaç kişiden oluşacağı, hangi işleri yapacakları, bu görevlilerden bazılarının vasıfları ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Mesela imam olacak kişide aranacak vasıflara bakıldığında, bugün camilerimizde görev yapan birçok imam-hatipten daha vasıflı olma şartı arandığını söyleyebiliriz. Yine imam ile müezzin olma şartlarının da birbirinden çok farklı olduğunu, buna bağlı olarak ücretlerinin de neredeyse yarı yarıya fark ettiğini görmekteyiz. İmam, müezzin ve kâri dışında katip için her gün bir cüz Kur'an okuma şartının getirilmesi de dikkat çekmektedir. Ayrıca tabloda görevlilere yapacakları görevler karşılığında ne kadar ücret ödeneceği hususu da detaylı bir şekilde kayda geçirilmiştir.

⁵⁹ Câbî: Cizye ve haraç ile vakıf icarlarını toplayan kimselere verilen isimdir. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. I, s. 453).

⁶⁰ Bir anlamı; temlik ve temellükü kabil olan aynı ve zati şey için kullanılan bir tabirdir. Bir arzun rakabesine malik olan kimse o arzı izin almadan satar vakfeder üzerine bina, toprağını kazıp tuğla ve kiremit yapar, ondan dilediği surette istifade eder. İkinci bir anlamı da köle ve cariye demektir. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, c. III. S. 7). Burada rakabe'nin birinci manada kullanıldığını belirtelim.

Daha sonra vakfiyede misafir ve tüccarlara verilecek yemek miktarı ve çeşidinden bahsedilmektedir.

TABLO: 2				
MÜSAFİR VE TÜCCARLARA VERİLECEK YEMEK MİKTARI VE ÇEŞİDİ				
HARCAMA KALEMİ	KİMLERE VERİLECEK	NE ZAMAN	YEMEĞİN ÇEŞİDİ VE MİKTARI	GENEL AÇIKLAMA
Sabah/ Kahvaltı	Tüccar hariç misafirlere	Sabah	Mevcut olan bal, peynir, pekmez, Yöre imkanlarına göre muhallel ⁶¹	Yiyeceklerin pişirilmesinde az ya da çok yenilip yenilmediği hususuna dikkat edilecek
Akşam Yemeği	Tüccarlar da dahil misafirlerin hepsine	Akşam	Kış günlerinde bir gün buğday çorbası, Bir gün ise Türkçede bulgur denilen burğul, Diğer bir gün ise Türkçede tarhana denilen keşk pişirilecek Yazın bir gün buğday çorbası, bir gün mastûmî? ⁶² , Diğer gün ise piriç çorbası Ayrıca mevsimine göre sebzelerden pişirilecek	
Odun	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Günlük		

⁶¹ Muhallel, tatlı şalgam turşusu, Salamura. "Lift Muhallel Muhallâ", Lezzetler.com, (<http://video.lezzetler.com/lift-muhallel-muhalla->, (03/09/2013).

⁶² Mastûmî'nin ne olduğu tespit edemedik. Ancak 15. yy yemekleri arasında yer alan mastâbe ismiyle Divan üyelerinin, iç oğlanlarının, sultanların sofrasından eksik olmayan bir tür cacık bulunmaktadır. (Marianna Yerasimos, *500 Yıllık Osmanlı Mutfağı*, Boyut Matbaacılık, İstanbul, 2010, s. 223).

Ekmek	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Her gün	Dört buçuk men ⁶³ (batman) un verilecektir Ekmek fazla gelir ve diğer güne kalırsa dört men hesabı yapılır
Ramazan Geceleri	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Her Gece	Bir gece biberli pirinç ve beraberinde etli çorba, diğer gece ise pirinç çorbası ile beraber herise ⁶⁴ , bir gece ise pirinç çorbası ile beraber keşkek
Cuma Geceleri	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Cuma Geceleri	Ekşili çorba yanında biberli pirinç
Regaib, Berat Kadir geceleri	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Gecelerinin her birinde	Helva pişirilecek
Ramazan/ Kurban bayramları	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Ramazan/ Kurban bayramları	Üç men biberli pirinç, bir buçuk men zağferanlı pirinç ve ekşili çorba pişirilecek.
Aşura günü	Handa konaklayan Tüm Müsafirlere	Aşura günü	Geleneğe uygun olarak aşure pişirilir

⁶³ Men=Batman; daha çok Türkler ve Türklerle ilgisi bulunan kavimler tarafından kullanılan bir ağırlık ölçüsüdür. Bölgelere göre ve tarihlere göre batman değerleri değişmektedir. (Bkz.: Cengiz Kallek, "Batman", *DİA.*, c.V, İstanbul, 1992, s. 199-200).

⁶⁴ Herise: Arapça ezme anlamındaki hers'ten gelen herise, et ve tahılın macun haline gelinceye kadar pişirilip dövülmesi ile yapılan, kökü iran'a dayanan geleneksel bir Anadolu yemeğidir. Günümüzde daha çok keşkek olarak bilinen bu yemek Anadolu'da yüzyıllar boyunca buğdaydan (yarmadan) yapılmış, hala da öyle yapılıyor. (Marianna Yerasimos, *a.g.e.*, s. 118).

Genel Harcamalar		Günlük	Bir yük odun, bir men et, Bir buçuk men kandil için iç yağı, tuz için bir dirhem Eğer et bulunmazsa yemek sade yağ ile pişirilecektir.
	Müsafirlerden en önde gelen kimselere ve alimlere	Yıllık	Her sene elli menlik sade yağ kullanılacak

Vakfiyede belirlenen bu harcamalara açıklık getirmesi bakımından önemli notlar da düşünülmüştür. Şöyle ki; eğer söz konusu vakfın gelirleri bu taksimattan fazla gelirse, bu fazlalık önceki taksimat gibi uygulanacaktır. Bu taksimatta rakabeye öncelik verilecek, sonra da diğer gerekli yerlere sarf edilecektir. Eğer vakfın söz konusu bu gelirleri belirlenen taksimattan az gelirse dağıtım eksiklik oranında göre yapılacaktır.

Bu bölümde dikkatimizi çeken birkaç hususa yer verelim. Vakfiye talimatından anladığımızı göre günde iki öğün yemek verilmektedir. Anlaşılan bunlardan biri kahvaltı/sabah yemeği, diğeri ise akşam yemeği. Görevlileri ücretleri günlük olarak hesap edilmiştir. Görevlilerin hangi görevi karşılığında ne kadar ücret alacağı belirlenmiştir. Ayrıca her görevliye nakdi ve aynı ücret takdir edilmiştir. Ramazan, cuma, aşure günü, bayram ve mübarek gecelere özel menü tespiti yapılmıştır. Mübarek gecelerden bugün, Türk halkı olarak önemseydiğimiz mevlit ve miraç kandillerine yer verilmemiştir. Ayrıca misafirlerden önde gelenlere ve ilim adamlarına da özel harcama tespiti yapılmıştır.

Yemeğin yenilip yenilmediği durumu dikkate alınarak hazırlanması talimatı da, israfın önlenmesi ve misafirlerin memnuniyeti açısından dikkate değer bir durumdur.

Vakfiyenin bundan sonraki bölümünde vakıf işinin tamamlandığından, adı geçen vâkıfın söz konusu vakıfları, mülk ve tasarrufundan çıkarıp, azatlısı Hızır b. Abdi'l-Gani'ye tesliminden, açıklanan şartlara göre vakfın işlerini yönetmeye, usul ve rakabatını

korumaya ve elde edilecek faydalarını ve uygulamasını kontrole yetkili kılındığından bahsedilmektedir.

Her iki nüshada da vakfiyenin sonunda yer alan bir husus önem arz etmektedir. O da, adı geçen şahıs Hızır b. Abdi'l-Gani, vâkıf Sinan Paşa'dan yönetim yetkisini yasal bir engel olmaksızın alıyor. Ancak, vâkıf Sinan Paşa vakfından rücu etme hakkını kendisine tanıyor. Bu gerekçeyle ve İmam Azam'ın içtihadına bağlı olarak söz konusu vakıftan rücu etmiş, Hızır b. Abdu'l-Gani'de İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in içtihadlarına dayanarak bunu kabul etmediğini belirtmiştir.⁶⁵ Bunun üzerine konu mahkemelik olmuştur. Dava sonucunda Çankırı kadısı, yazılmış olan bu vakfın, imameynin⁶⁶ görüşüne göre sıhhatine, fakihlerin ve alimlerin icma ile geçerlilik kazandığına hükmetmiştir.

Vakfiyenin sonunda bu vakfın; yasal şartları haiz, kesin, süresiz, bir vakıf halini aldığı, vakfiyede belirtilen şartlara göre yürürlüğe girdiği, bundan sonra vakfiyedeki bu şartları bozacak hiçbir şart, geçersiz kılacak hiçbir irade, onları bozacak hiçbir söz olamayacağı hususu kayıt altına alınmıştır. İsimleri zikredilen hiçbir kimsenin vakfı değiştirmesinin helal olmadığı, kim vakfın şartlarını bozacak ve değiştirecek kural getirirse ve değiştirmeye yeltenirse haram ve çok büyük günah işlemiş olacağı hususlarına dikkat çekilmiştir.

Vakfiyenin 917/1511 yılının 9 safer/8 Mayıs ayında, şahitler huzurunda kayıt altına alındığı belirtiliyor. İsimleri yazılı şahitlerin dokuz kişiden oluştuğu görülmektedir.

⁶⁵ Burada problem mahkeme tarafından tescili yapılmayan bir vakfın iptal edilip edilmeyeceği, vâkıfın vakfından rücu edip edemeyeceğidir. İmam Azam'a göre mahkeme tarafından tescil edilmeyen bir vakıf, sahih olarak kurulmuş olsa bile, vakfeden veya onun mirasçıları tarafından feshedilebilir ve bu vakıftan rücu edebilirler. İmameyn'den Ebu Yusuf'a göre, sırf irade beyanı ile, müteveliye teslim ve tescil işlemlerine gerek kalmaksızın vakıf sahih ve lazım olur; İmam Muhammed'e göre ise, vakfedilen mal müteveliye teslim edilince, tescil edilmese de vakıf sahih ve lazım olur. Yani böyle vakıflar, vakfeden veya onun mirasçıları tarafından feshedilemez ve bu vakıflardan rücu edilemez. (Geniş bilgi için bkz: Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, s. 155 vd., 159 vd.)

⁶⁶ İmameyn; Sözlükte "iki imam" anlamına gelen imameyn, Hanefi fakihlerinden İmam-ı Azam'ın talebeleri İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed için kullanılır. (Bkz.: İbrahim Paçacı, *İmameyn*, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006, s. 315.)

Vakfiyenin A nüshasının 130 nolu Amasya Şerhiye Sicil Defteride 130-134. sayfalar arasında kayıtlı olduğunu belirtmiştik. Amasya Şerhiye Sicil Defterinde vakfiyenin kaydını takip eden 135. sayfasında bu vakfa ait 1138/1726 tarihli bir kayıt bulunmaktadır. Bu kayıta Hacıhamza kasabasında bulunan Sinan Paşa vakfına ait olan mezralardan hasıl olan gelir ve harcamaların kaydedildiği görülmektedir. Bu kayıt bize Hacıhamza'daki Sinan Paşa Vakfı'nın yaklaşık 200 sene sonra ne durumda olduğunu göstermesi bakımından önemli bilgiler vermektedir.

Kayda göre vakfın mütevelliliğini Veli adında birinin yürüttüğü, Ali Ağa isimli birinin fermanla mübaşir⁶⁷ tayin olunduğunu, Seyyid Ahmet Efendi'nin vakıf katibi olduğu, Ebu Bekir isimli bir kişinin de vakfın câbisi olduğu anlaşılmaktadır.

Kayıta 1138/1726 yılı itibarı ile mezralardan elde edilen gelirlerin de kaydedildiğini görmekteyiz. Bu yerler ve gelirleri Meclis'i Şer' de (mahkeme huzurunda) şu şekilde belirtiliyor ve kayda geçiriliyor:

TABLO: 3 1138/1726 TARİHLİ AMASYA ŞERHİYE SİCİLİ KAYDINA GÖRE VAKFIN GELİRLERİ		
MEZRA/ GAYRİ MENKUL	SENELİK GELİR	
	Kuruş	Akçe
Sonusa Kasabasında Kali Kala Köyü geliri	60	
Çorum'a tâbi Karaca Hisar ile beraber Tûtî Köyü geliri	25	
Turhal Kazası Kiryan Köyü ve Kasabada olmayıp defterde yazılı olduğu şekliyle ve adı geçen kaza için zabt oluna gelen yerin geliri	40	
Amasyaya tabi Argoma Nahiyesinde Çakırlar Köyünde vakfiyede belirtildiği şekliyle onaltıbuçuk hisseden geliri	2,5	

⁶⁷ Mübaşir: Tanzimattan evvel devletçe gördürülmesi lazım gelen bir işin yapılmasına memur edilenler için kullanılan bir tabirdir. (Pakalın, *a.g.e.*, c., II, s. 592). Vakfiyede böyle bir görevli bulunmamaktadır.

Lâdik'te otlak ile beraber etrafındaki ağaçlar/orman geliri	2	
Vakfiyede yazılı saz bahçe, Çukur bahçe ve göl bahçeyi üzerlerine yazan mütevellinin, burada bulunan menzillerinin mukataa-i misillerinden gelir	4	
Vakfın toplam geliri	133	92

Bu kayda göre vakfın toplam gelirinin senelik 133 guruş 92 akçe olduğu görülmektedir. Ancak bu gelirin daha önce ya da daha sonraki yıllarla karşılaştırılması mümkün olmamıştır. Çünkü daha önceki ya da sonraki yıllarla ilgili bir gelir kaydı tespit edilememiştir.

Aynı kayıta vakfın harcamalarına da yer verilmiş olup, bunlar şu şekilde belirtilmiştir.

TABLO: 4 1138/1726 TARİHLİ AMASYA ŞERİYE SİCİLİ KAYDINA GÖRE VAKFIN GİDERLERİ		
SARF OLUNAN YER/KİŞİLER	YEVMIYE	SENELİK
	Akçe	Kuruş
Vakıf mütevellisi Veli'ye	20	60
Vakıf Katibi Seyyid Ahmet Efendi'ye	3	9
Câbi-i Vakf Müteveli Ebu Bekir'e	2	6
Masraf/Giderlerin toplamı		75

Bu kayıta vakfiyede adı geçen sadece üç görevliye yapılan ödemedir bahsedilmiştir. Bu üç görevli dışında vakıfta çalışan görevli olup olmadığı, varsa ne kadar ödeme yapıldığı belli değildir.

Bu kayıta ayrıca vakıf adına kayıtlı köy ve eşyanın da isimleri ve durumunun ne olduğu, kullanılabilir durumda olup olmadığı hususu kayıt altına alınmıştır.

TABLO: 5		
1138/1726 TARİHLİ AMASYA ŞERİYE SİCİLİ KAYDINDA VAKFİYEDE YAZILI OLAN KÖYLER VE EŞYANIN BEYANI/DURUMU		
BULUNDUĞU YER	GAYRİ MENKUL	ŞUANDAKİ DURUMU
Amasya'ya bağlı Argoma ile beraber Argoma'ya tabi Mîkros'ta	Bir ev içinde üç göz değirmen	Harab durumda
Dâşabât Kazası Yer Kızdı köyünde	Bir dinkhane	Harab durumda
Sonisa Kasabası Kali Kala köyünde	Bir göz değirmen Bir dink hane	Harab durumda
Amasya Geldiklân nâhiyesi Çikil köyünde	Bir göz değirmen	Harab durumda
Konya'ya tabi Behram Şâh köyü		Nizalıdır
Hacı Hamza'da	Üzüm bağları	Harabe durumdadır diye haber vermişlerdir
Turhal Kazasında bulunan Selâm oğlu Mustafa tasarrufunda	Turhal Kazası Sarıkaya Köyü	Vakıf için bir sene vermez.

Bu tabloda Sinan Paşa Vakfı'nın kuruluşundan yaklaşık 200 sene sonra vakfiyede kayıtlı olan köy ve eşyaların bir kısmının harabe durumda olduğu görülmektedir.

Söz konusu 1138/1726 tarihli kaydın devamında mütevellî izni ile önceden evleri bina olmuş arsaların, kişilerin evlerinin isimleri ve gelirinin kaydı bulunmaktadır.

TABLO: 6		
1138/1726 TARİHLİ AMASYA ŞERİYE SİCİLİ KAYDINA GÖRE		
MÜTEVELLİ İZİNİ İLE		
ÖNCEDEN EVLERİ BİNA OLMUŞ ARSALARIN, MUKATAA-İ		
MİSİLLERİ HER SENE VAKFA VERİLEN EV SAHİPLERİNİN İSİMLERİ		
VE GELİRİ		
KİME AİT OLDUĞU	GAYRİ MENKULÜN ÇEŞİDİ	GELİR
		SENELİK/ AKÇE
Hacı Efendi isimli Ebû Bekir Ağa	Evi	30
Feyzullah Ağa	Bahçesi	30
Emrullah Ağa	Evi	30
Ak Mehmed oğlu	Evi	15
Defterdâr oğlu	Evi	15
Hurdacı Hacı Mutafa	Evi	15
Kurd Ağa Kızı Ahmet oğlu	Evi	5
Turus ? Hacı	Evi	20
Halil Çelebi Oğlu	Evi	13
Zâna köyünde Hatip	Evi	5
Hacı Mehmed oğlu	Evi	15
Emîrza oğlu	Evi	10
Osman Ağa	Evi	30
İbrâhîm Ağa	Evi	30
Sefer oğlu Halîl	Evi	9
Kurd Ağa Hâtunu	Evi	30
Yeniceli Muzîn	Evi	20
Seyit Abdülazîz	Evi	10
Hâci Hasan	Evi	10
Ya'kûb Efendi zâde Abdulazîz Efendi	Evi	25
Hâci Ömer	Evi	25
İnci Mehmet Paşa hanımı	Evi	30
Topal Hâfız Efendi	Evi	30

Terzi ibrâhîm	Evi	5
Ömer Bey	Evi	20
Pabucu büyük oğlu	Dükkân ile evi	20
Öksüz Hâci Mehmed	Evi	10
Pabuççu Hasan	Evi	15
Keçi Müzün	Evi	15
Semer Ali oğlu	Evi	18
Köse Hâci Mehmed	Evi	12
TOPLAM GELİR		567 AKÇE

Tablo incelendiğinde gelir getiren akarlardan birinin bahçe, birinin dükkan ile ev, diğerlerinin ev olduğu görülmektedir. Gelirlerin toplamının ise 567 akçe olduğu görülmektedir. Ancak yukarıda Tablo 3’de verilen gelirlerin toplamında bu evlerden elde edilen gelirin 4 kuruş olduğu belirtilmiştir. 1 kuruş 120 akçe olarak hesaplandığında 4 kuruşun buradaki gelirlerin toplamının 480 akçe olması gerekmektedir. Bu duruma göre 87 akçelik bir gelir farkı ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Sinan Paşa vakfiyesinin tahlilini iki ayrı nüshayı dikkate alarak yapmaya çalıştık. Vakfiyenin asıl nüshasına ulaşamadık. Tahlilde kullandığımız iki nüshanın asıl nüshadan mı yoksa kopya nüshalardan mı çoğaltıldığı hususu da tespit edilememiştir. Nüshalar arasında, okuma ve yazımdan kaynaklı bazı farklılıkların olduğu tespit edilmiştir. Vakfiye metinlerindeki bazı bilgiler daha kolay istifade edilebilmesi için tarafımızdan tablo haline getirilmiştir.

Vakfın kurucusu Sinan Paşa, Şehzade Ahmet’in (II. Bâyezid’in oğlu) vezirliğini yürütmüş, Amasya’da ve vakfını kurduğu Hacıhamza Kasabası’nda önemli görevler yapmıştır. Hacıhamza kasabası bugün Çorum ili Kargı ilçesine bağlı bir beldedir.

Vakfiye Allah’a hamd ve sena ile başlamış, vakfiyenin yazdırılması ile ilgili mücadele ve kim tarafından (kaleme alındığı) yazıldığı hususuna ve vakfın önemi ile ilgili ayet ve hadislerle atıf yapılmıştır. Sonra vakfın kimler için kurulduğu ve müstemilatının neler olduğu ile ilgili teferruatlı kayıtlar yer almıştır. Vakfın gelirleri kayda geçirilmiştir. Vakfın gelirlerinin harcanacağı yerler ve vakfın hangi

görevlilerden oluştuğu hususu kayd altına alınmıştır. Vakfiyenin sonunda (her iki nüshada da) vâkıf, vakfın işlerini yürütmek üzere azatlısını görevlendirmiş ancak daha sonra bu kararından rucu ederek vakfın yönetimini kendi himayesine almak istemiş ise de taraflar Çankırı kadılığına müracaat ederek problemin çözümünü sağlamışlardır.

1138/1726 tarihli Amasya Şerhiye Sicilindeki ayrı bir kayda göre de vakfın bu tarihteki bazı görevlilerinin kimler olduğu, vakfın gelir ve giderleri, vakfiyede yazılı köy ve eşyanın durumu, vakfa ait evlerin gelirleri ve bu evlerin kimlere ait olduğu tespit edilmiştir. Bu kayıt bize göstermektedir ki vakfın kuruluşundan yaklaşık 200 sene sonra, vakıf akarlarının bir kısmı kullanılamaz/işlevsiz hale gelmiştir.

Sevinilecek husus, Sinan Paşa'nın Hacı Hamza'da kurduğu vakfın müstemilatını oluşturan eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmış ve restorasyonu yapılmıştır. Bu ve benzeri ecdat yadigarı eserlere daha ciddi/samimi bir şekilde sahip çıkarak gelecek nesillerimize aktarılmasının birey ve toplum olarak önemli bir sorumluluğumuz olduğunu unutmamamız gerekir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, *“İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi”*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 2013.
- , *“İslâm Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'iyeh Mahkemeleri ve Şer'iyeh Sicilleri”*, *Türkler*, c. X, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, ss. 93-120.
- , *“Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri”*, *Türkler*, c. X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, ss. 825-850.
- Davutoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VIII, İstanbul, 1983.
- Ekmekçi, E., *Geçmişten Günümüze Bütün Yönleriyle Hacıhamza Beldesi*, Çorum, 2002.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, (Hazırlayanlar: Z. Kurşun- S. A. Kahraman-Y. Dağlı), Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 1999.
- Halebî, İbrahim, *Mülteka Tercemesi*, Şerh Eden: Mehmet Mevkûfâtî, Sadeleştiren, Ahmet Davutoğlu, İstanbul, 1983.
- Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, (Yay. Haz.: Mesut Aydın-Güler Aydın), Amasya Belediyesi Yay., Amasya, 2007.
- Hoca Saadetin, *Tacü't-Tevârih*, (Hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992.

- Kallek, Cengiz, "Batman", *DİA*, c. V, İstanbul, 1992, s. 199-200.
- Lezzetler.com, "Lift Muhallel Muhallâ", (<http://video.lezzetler.com/lift-muhallel-muhalla->, (03/09/2013).
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (Yayına Hazazırlayan:Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1996.
- Mustafa Vâzih Efendi, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, (Yay. Haz. Ali Rıza Ayar, Recep Orhan Özel), Amasya Belediyesi Yay., Mayıs 2011.
- Öztürk, Nazif, "Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları", *Osmanlı*, c. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 34-43.
- , "Osmanlı Döneminde Vakıflar", *Türkler*, c. X, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 797-824.
- Paçacı, İbrahim, "İmameyn", Dini Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993.
- Pisil, Salih, *Hacıhamza Kasabasının Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Lisans Bitirme Tezi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul,1968.
- Sahillioğlu, Halil, "Dirhem", *DİA*, c. IX, ss. 368-371.
- Söylemez, Faruk, "Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Sayı: 33 Yıl:2012/2) ss. 78-79.
- Taneri, Aydın, "Bayezid Paşa", *DİA*, Diyanet Vakfı Yay., c. V, İstanbul 1992, ss. 242-243.
- Ufuk, İ. Erdem, *Çorum Hacıhamza'da Sit Koruma Projesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ocak, 2007.
- Ufuk, İ. Erdem – Eyüpgiller, K. Kutgün, "Hacıhamza'da Geleneksel Konut Mimarisi ve Korunması", *Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Der.*, No 2, 413-424, 2008, c. 23, s. 414-421.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Kitâbeler*, Milli Matbaa, İstanbul, 1345/1927.
- , *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara, 1983.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları Ya da Türk Hayrat Sistemi", *Osmanlı*, c. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, ss. 17-33.

Hacıhamza Sinan Paşa Vakfiyesi (917/1511) | 73

Yerasimos, Marianna, *500 Yıllık Osmanlı Mutfağı*, Boyut Matbaacılık, İstanbul, 2010, s. 223.

HZ ÖMER'İN İÇTİHA TLARININ FIKHİ İLKELERDEKİ KARŞIL IĞINA KISA BAKIŞLAR

Mehmet ÖZTÜRK*

Öz

Sınırlı olan nasslar sınırsız gelişmeleri yönlendirecek genellikte gelmiştir. Vahiy sürecinin sona ermesi ve Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra ortaya çıkan fıkhi problemleri Hz. Ömer ve diğer fakih sahabiler, yaptıkları içtihatlarla çözmüşlerdir. Sonraki nesillere de bu yöndeki birikimleri ile öncülük etmişlerdir. Bu çalışmada Hz. Ömer döneminde yaşanan yoğun içtihat faaliyetlerine dikkat çekip bu mesainin değerini vurgulamak için somut örnekler verip bunları birtakım fıkhi ilkeler ışığında açıklayarak Hz. Ömer'in İslam hukukunun teşekkülüne katkısını vurgulayacağız. Fıkıhta bazı usuli ilkelerin oluşması ve içtihat prensiplerinin oluşmasında Hz. Ömer döneminde yapılan içtihatların etkisi vardır. Bahis mevzu uygulamalar incelenerek oluşturduğumuz ve beş bölümde incelediğimiz ilkeler Hz. Ömer döneminde bilinen fıkhi ilkeler olmayıp sonradan belirlenen prensiplerdir. Sonuç olarak şunları diyebiliriz: Hz. Ömer'in içtihat, fetva, hüküm ve maslahatı gerektirecek birçok uygulaması olmuştur. Bütün nevileriyle içtihadı tatbik etmiştir. Genellikle içtihatlarını şura yoluyla yapmıştır. İctihatlarına dayanak yaptığı yazılı usul ve kaideleri yoktur. Hz. Ömer birtakım iddiaların aksine nasslarda belirlenmiş hukuki sınırları aşırp reform yapmamıştır. İctihada bırakılmış sahada kanun koyucunun belirlediği ilkelere bağılı kalarak içtihat faaliyetlerini yürütmüştür. Siyasi başarısının yanında sahabilerin en fakihlerinden biri olarak fıkıh alanında da yaptıklarıyla İslam hukukunun teşekkülüne katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Fıkıh, İctihat, Maslahat, Hz. Ömer.

Brief Glances to Omar's Ijtihâds According to Jurisprudential Principles

Abstract

Limited doctrines covers unlimited improvements. After the end of the process of revelation and Hz. Muhammad's death many problems happened in the field of the fiqh. Hz. Ömer and the other companions makes the case law to solve the

* Dr. Kıbrıs Şehitleri İ.O./Elazığ, ozturkm23@hotmail.com

problems so they made the lead in to the next generation. In this study we give some concrete examples to tell about the case law activities with jurisprudential principles in the term of Hz. Ömer. In this way we proved that his influence to the formative period of Islamic jurisprudence. Hz. Omar has an effect the formation of some procedural principles and case law. This procedural principles didn't established during the Hz. Ömer, they were subsequent developments after him. As a result, we can say the following: Hz. Omar has many applications, case, verdict and sentencing to require maslaha. Hz. Ömer was applied to the case law with all varieties. He usually made through the council's case-law. There weren't any bases and written procedures and rules for the case-law that he made. Contrast to some claims he didn't exceed the legal boundaries and didn't make reform. He remained committed to the principles set by the legislator. In this way, the activities carried out case. In addition his political successes he was one of the jurists of the Companions. And we can say that his actions contributed to the formation of Islamic law.

Key Words: Companions, Fiqh, Ijtihâds, Maslaha, Caliph Omar.

Giriş

Sahabenin içtihatları, va'z edilmiş kaideler ışığında olmayıp, Kitab'ın ve Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda, tabiat haline getirdikleri adalet, hayır, maslahat gibi duygu ve prensiplerle oluşmuştur. İyi bildikleri İslam'ın ruhu ve vazgeçilmezlerine, sebebi nüzul, sebebi vürud ve kapsamlı düşünmeye yönelten çıkarımlar da eklenince, sonrakiler için örnek teşkil edecek uygulamalar oluşmuştur. Bu uygulama ve içtihatlar aşağıda Hz. Ömer örneği incelenerek verilmiştir.

Mezheplerin klasik dönem temel fıkıh kaynaklarına baktığımızda müçtehit imamların Hz. Ömer gibi fakih sahabilerden çokça faydalandığını görmekteyiz. Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in halifeliği sırasında ve kendi döneminde ortaya çıkan yeni meseleler hakkında, kamu hukukunu ilgilendiren alanlarda, sahabiler tarafından yapılan şura içtihatlarında çözüm üretme adına faaliyetlerde bulunmuş ve kendisinden faydalanılmıştır. Hz. Ömer ve onun gibi sahabilerin yoğun mesailer ve bıraktıkları ilim mirası, sonraki nesillere örnek olmuştur. Ayrıca Hz. Ömer'in siyasi uygulamalarının da İslam idare hukuku açısından önemi bulunmaktadır.

Hakkında nass bulunmayan konularda Hz. Ömer gibi fakih sahabilerin görüşleri, diğer fakihlerin fikir ve düşüncelerine göre üstünlük arz eder. Hz. Ömer, halifeliği döneminde karşılaştığı fıkhi problemleri -nasslara ulaşamamışsa- içtihat yöntemine başvurarak çözmüştür. Bu geleneği müçtehit imamlar ve takipçileri geliştirerek devam ettirmişlerdir. Halk, karşılaştığı sorunları müçtehit imamlara ve onların yetiştirdiği öğrencilere sorardı. Sonradan belli müçtehitlerin fikirleri etrafında kümelenmeler ve bunların fikirlerinin tedvini revaç bulmuştur. Yalnız müçtehit imamların içtihatlarının, Hz. Ömer ve diğer raşid halifeler dönemindeki içtihatlardan farklı bir yanı vardı. Bu dönemdeki fıkhi gelişmeler, siyasi otorite eliyle değil de daha çok sivil irade ve sivil toplum kuruluşları faaliyetleri nev'indendi. Sonradan mezhepleri destekleyen devlet yöneticileri olmuşsa da bu faaliyetlerin siyasi otorite ile birleştiği raşid halifeler dönemi kadar etkiye sahip olduğu söylenemez. Ancak her iki dönemde de maslahat prensibinin ön planda olduğu, İslam'ın yaşanabilir bir din olduğunun ispatı için fıkhnın işletildiğini söylemek mümkündür. Bu minval üzere Hz. Ömer, toplumun fıkıh alanındaki ihtiyaçlarına sürekli cevap vermiştir.

Fıkıh, başlangıçta kurgulanmış, prensipleri ortaya konmuş bir ilim dalı olmayıp, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiiden itibaren uygulana gelen ve yorumlanan kurallar sonucu zamanla oluşmuş bir bilim dalıdır. Sahabe dönemi fıkhi hareketlerinin de bu yapılanmada önemli bir yeri vardır. Bu açıdan bakıldığında edille-i şer'iyye hiyerarşisinde icma, kıyas, mesalihi mürsele, istihsan, seddi zerayi', sahabe kavli, istishab başlıklarında üzerinde yoğunlaştığımız Hz. Ömer ile ilgili birçok mesele çıkarılabilir. Edille-i şer'iyye, etbau't-tabiin devrinden sonra ortaya çıkan¹ erken dönemde kullanılmayan bir kavramdı. Dolayısıyla biz Hz. Ömer ile ilgili başlıklarımızı açarken bu mesele istihsan ile seddi zerayi' vs. ile alakalıdır deme yoluna gitmeyeceğiz. Hz. Ömer'in, edille-i şer'iyye, içtihat, kazai hükümler, fetvalar gibi köşe taşlarının oluşumuna katkılarını ispatlamaya çalışacağız.

Fıkıhta birtakım usûlî kaidelere ulaşılmış olmasında, içtihad prensiplerinin oluşmasında Hz. Ömer'in de içinde bulunduğu bazı faaliyetlerin veya bizzat yaptığı uygulamalarının da katkısı açıktır. Bunlar da yine önceden belirlenmiş kaide ve prensipler olmayıp, bahis mevzu örnekleri inceleyerek elde edilen prensiplerdir. Bu misalleri, Hz. Ömer'in

¹ Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 42.

İslam hukukunun teşekkül sürecindeki bazı uygulamalarından çıkan kaideler ve şümülüne giren nevi itibariyle maddeler halinde inceleyeceğiz.

I. İletlerin Değişmesi Sebebiyle Hükümlerin Değişmesi

Zamanın ve buna bağlı olarak hükümlere dayanak teşkil eden illetlerin değişmesi sebebiyle ahkâmın da değişmesi meselesinde Hz. Ömer örneği mutlaka incelenmelidir. Nassların sarih olarak getirdiği hükümler değişime kapalıdır. Belli bir illete bağlı olarak gelen hükümler de o illetin değişmesiyle değişebilir. Nitekim Mecelle'nin 39. Maddesinde geçen "Ezmânın tegayyüriyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz"² ifadesi bunu anlatır. Her ne kadar bazı müellifler "Kur'an hükümlerinin, dönemin toplumsal şartlarına bağlı olarak geldiğini, bu şartlar ve ortamın değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin kaçınılmaz olduğunu" iddia etseler³ de ve buna Hz. Ömer'in içtihatlarını örnek gösterebilir de Hz. Ömer hiçbir nassın hükmüne rağmen içtihat yapmış değildir. Hz. Ömer sadece illetlerin değişmesi sonucu maslahat gereği ahkâma yönelik içtihatlarda bulunmuştur. Örnek olması bakımından bunlardan bazılarını inceleyelim

A- Tevbe suresinin 60. ayetinde zekât verilecek sekiz sınıftan birinin de müellefe-i kulûb (kalbi İslam'a ısındırılacak olanlar) olduğunu görmekteyiz. Müellefe-i kulûbun bir uygulama olarak Hz. Peygamber (s.a.s)'in devrinde ve Hz. Ebubekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde devam ettiği bilinmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in hilafeti zamanında İslamiyet'in ve Müslümanların kuvvetlendiği gerekçesi ile artık bu sınıfa zekât vermeye ihtiyaç kalmadığını belirterek bu sınıfa zekât verilmesine karşı çıkmıştır. Kendi döneminde ise bu uygulamaya tamamen son vermiştir.⁴ İslam âlimleri içinde müellefe-i kulûbun

² Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982, s. 46.

³ Hüseyin Atay, "Dini Düşünce Reformun Yöntemi ve Bir Örnek", <http://www.kelam.org/>, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4/1, Rize, 2006, s. 20-21; Mehmet Said Hatiboğlu, "İslam ve Değişim", c. 8, sayı: 1, *İslâmiyât*, Ankara, 2005, s. 9-10.

⁴ Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed, Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, II, 1974, s. 42, vd.; Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, II, Kahire, ty., s. 14 vd.; Muhammed b. Muhammed Emin ed-Dımaşkı, İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, Daru İhyai Turasi'l Arabî, II, Beyrut, ty., s. 79 vd.; Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I, Mektebetü Kulliyâtîl-Ezher, Kahire, 1966, s. 266 vd.

ebediyyen yürürlükten kalktığı görüşünü savunanların yanında, şartlar gereği uygulamanın durdurulduğunu ve bu sınıfın her devirde geçerli olduğunu müdafaa edenler de vardır.⁵ Ayrıca zekâtın sarf yerlerini ortaya koyan ayette bir Müslüman'ın veya devletin zekâtı bu sınıflardan birine veya birkaçına verilebileceği manası anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sekiz sınıftan birini tercihte muhayyerlik söz konusudur. Tahyir de mübahlık olabileceğinden Hz. Ömer burada mübah olan bir alana müdahale etmiştir.

Müellefe-i kulûba pay verilmemesi, Hz. Osman ve Hz. Ali devrinde de devam etmiştir.⁶ Bu uygulamayı göz önünde bulunduran Hanefi ve Malikiler Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûbun zekât gelirlerinden payının düştüğü, bu maddenin işletilmesine gerek kalmadığı görüşündedirler. İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in de prensip olarak bu görüşü savundukları, ancak gerekli görüldüğünde müellefe-i kulûb fonuna yeniden işlerlik kazandırılabilceği kanaatinde oldukları nakledilir.⁷

Hz. Ömer, bir illet ve maslahat üzerine bina edilmiş tasarrufu, illet ortadan kalkınca, içtihatla durdurmuştur ve buna diğer sahabilerin de itiraz etmemeleri neticesinde, icma hâsıl olmuştur.⁸ Görüldüğü üzere sahabe asrında şartlar değişmiş ve içtihatlar ortaya çıkmıştır. Bu illet tekrar zuhur ederse yine müellefe-i kulûb için beytu'l-malden hisse ayrılabilir. Nitekim tabiun devrinde Ömer b. Abdilaziz'in halifeliği döneminde müellefe-i kulûba pay ayrılmıştır.⁹ Nasslarda yer alan muamelat hükümlerinin daimi ve değişmez olmadığını, bunların zaman ve ortama göre değişebileceğini sahabeden -bu dini en iyi bilen insanlardan- öğreniyoruz. Adı geçen sahabiler bu kuralın fıkhn muhtevasına girip çeşitli içtihatların oluşmasına sebep olmuşlardır.

⁵ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Razi Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, IV, thk. , Muhammed Sadık Kamhavi, Matbaatu Abdirrahman Muhammed, Kahire, ty., s. 325; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basri, Maverdi, *el-Ahkamu's Sultaniye*, thk., Halid Abdullatif Âlemi, Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut, 1999, s. 156- 157; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, II, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1989, s. 871.

⁶ Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, İbn Kudame, *el- Muğni fil-fıkh el-Hanefi*, Daru'l-Menar, VI, Mısır, 1367, s. 427.

⁷ Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, II, s. 872.

⁸ Kasani, *Bedâiü's-Sanâi*, II, s. 45.

⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî, Şevkani, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, II, Beyrut, ty., s. 356.

Kur'an'da geçen müellefe-i kulûb, her dönemde ortaya çıkabilecek bir gruptur. Devletin zekât toplayıp zekât dağıtmadığı günümüzde bir mü'min, elbette müellefe-i kulûb nevinden birilerini bulup zekatını verebilir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, nassla belirlenen hükmün ilgasına yönelik bir uygulama değil, hükmün uygulama şartlarına matuf bir yorumlamadır. Bir başka deyişle Hz. Ömer, ne ayetin hükmünü değiştirmiştir ne de ona muhalif bir icraatta bulunmuştur. O günün şartlarında müellefe-i kulûb sayılabilecek kimsenin bulunmaması üzerine bu içtihadı yapmıştır. Yani söz konusu zümrenin müellefe-i kulub olma özelliklerini kaybetmeleri sebebiyle, ilgili nassı kendilerine tatbik etmemiştir.

B- Bir hükmün illeti ayrı hikmeti ayrıdır. Hükmü geçerli kılan hikmet değil, illetidir. Hükmün illeti, yani hakiki varlık sebebi, Allah ve Resulü'nün emirleridir. Hikmet olmasa da emir, hükmü devam ettirir. Hikmetin tebeddülü ile illet değişmez. İlet değişmezse hüküm de değişmez.¹⁰ Maslahat düşüncesi yani ümmetin menfaati esas alınarak varılan bir icma, menfaatlerin değişmesiyle değişime uğrayabilir.¹¹ Bir dönemde olmayan bir maslahat başka dönemde ortaya çıkabilir. Mesela Hz. Peygamber döneminde olmayan, sahabe devrinde ortaya çıkan birçok uygulamadan biri olan, teravih namazının bir imamın arkasında cemaatle yirmi rekât¹² kılınması Hz. Ömer'in hilafeti döneminde uygulamaya konmuştur.¹³ Şöyle ki Hz. Ömer halife olunca, halkın

¹⁰ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1990, s. 123.

¹¹ Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. el-Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, (Kenzu'l vusu'l ilâ Ma'rifeti'l-Usûl), (Keşfü'l-esrâr'ın hamışında), İstanbul, 1307, s. 981-982; Zekiyüddin Şaban, *Usulu'l-Fıkh (İslam Hukuk İlminin Esasları)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s. 123.

¹² Hz Peygamber döneminde ramazan kıyamının (teravih) 20 rekât kılındığına dair İbni Abbas ve 8 rekât kılındığına dair Hz. Aişe rivayetleri başta olmak üzere birçok rivayetler bulunmaktadır. Bunları değerlendiren Kamil Miras, bu rivayetlerin tearuz teşkil etmediği, Hz. Aişe rivayetinin teheccüd namazına yönelik olduğu, İbni Abbas rivayetinin teravihe müteveccih olduğu ve bu namazın az da olsa Hz. Peygamber döneminde de cemaatle kılındığını, Hz. Ömer'in bahsi geçen teravih içtihadını bu veriler doğrultusunda fakih sahabiler ile beraber görüş birliği içerisinde verdiğini savunmaktadır. Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV, Ankara, 1966, s. 88 vd.

¹³ Abdurrahman Muhammed Şeyhzâde, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, I, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1309, s. 136.

dağınık bir şekilde teravih namazı kıldıklarını görüp, tekrar cemaatle kılınmasının daha hoş olacağını düşünmüş ve sahabelerle istişare ederek bu namazın yeniden cemaatle kılınmasını başlatmıştır. Halkın bir vecd içinde bu namazı kıldıklarını görünce de “ne güzel bir bid’at oldu”¹⁴ diyerek sevincini belirtmiştir. Hz. Ali de bu konu ile ilgili olarak, “Ömer mescitlerimizi teravihin feyziyle nurlandırdığı gibi, Allah da Ömer’in kabrini öyle nurlandırsın” duası ile memnuniyetini açığa vurmuştur.¹⁵

C- Kur'an-ı Kerim'de boşanma anlatılırken bunun bir defada *yapılmamasına* işaret ediliyor. Yalnız Hz. Ömer, kendi döneminde erkeklerin, eşlerine kızıp bir defada birçok talak vermesini, cahiliye adetlerine dönüş ve talakın yaygın hale gelmesine sebep olduğunu düşünerek bir defada ika edilen üç talakı bir değil, üç talak saymıştır.¹⁶ Hz. Ömer, insanları keyfi olarak nasslardan delil çıkarmaktan men edip nassın uygulaması ve yorumu hakkında diğer fakih sahabelerle istişare yaparak buna karar vermiştir.¹⁷ İnsanların boşama prosedürünün dışına çıkıp üç talakı aynı anda verme temayüllerinden rahatsızlık hisseden Hz. Ömer, bir cezai tedbir olarak bu tür boşamayı üç boşama sayıp tazir cezası kapsamında öngörülebilecek bir yola başvurmuştur. Hz. Ömer'in bir celsede üç boşamayı gerçekleştirenleri dayak cezası ile cezalandırması¹⁸ onun bu uygulamayı suç saydığını, insanları sünnete uygun boşamaya yöneltmek istediğini gösterir. Dört mezhep, aynı anda üç boşamanın üç talak olarak vaki olacağı görüşünü, Hz. Ömer'in bu içtihadından almıştır.¹⁹ Bir müddet sonra bu uygulama hüllecilik mefsetetini doğurduğundan İbni Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbni

¹⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, Buhari, *el-Camiu's-Sahih el-Müsned min Hadisi Rasulillahi ve Sünenihi ve Eyyamihî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, *Teravih*, 1.

¹⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Multeka'l-Ebhur*, I, s. 136.

¹⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, Tahavi, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, II, thk., Muhammed Zührî en-Neccâr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399, s. 32; Şevkani, *Fethü'l-Kadîr*, VII, s. 146.

¹⁷ Şeyh Müfid, *Mes'eleü'n uhra fi'n-nassi ala Ali*, II, thk. , Mehdi Necef, Daru'l Müfid, Beyrut, 1414, s. 27.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şehâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalani, İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, thk., Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990, s. 362; Muhammed b. İsmail el-Emir, Sanani, *Sübülü's-Selam Şerhu Buluği'l-Meram min Cem'i Edilleti'l-Ahkam*, III, thk., İbrahim Muhammed Cemel, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 173.

¹⁹ Ali Sayis-Mahmud Şeltut, *Mukarenetü'l-Mezahib fi'l-Fikh*, Matbaatu Muhammed Ali, Mısır, 1953, s. 80-89.

Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi bazı âlimler Hz. Peygamber dönemindeki aslî hükme dönmek gerektiğini savunmuşlardır. Günümüz araştırmacılarından bir kısmı da bu görüşü detaylı olarak incelemişlerdir.²⁰ Ebu Zehra, bu meselede İbni Teymiyye ve İbni Kayyim el-Cevziyye gibi düşündüğünü belirtmiştir.²¹

D- Hz. Peygamber: “Yollarınızı yedi zira²² olarak yapınız”²³ Bir başka hadiste de “Yol konusunda görüş ayrılığına düşerseniz, genişliğini yedi zira yapınız” buyurmuştur.²⁴ Hz. Ömer Basra ve Küfe gibi yeni şehirler kurarken ana cadde ve sokakların dokuz zira genişliğinde yapılmasını istemiştir.²⁵ Burada illetlerin değişmesi sebebiyle hükümlerin değişmesine bir örnek olarak nüfus ve mekân göz önünde bulundurulmuş yani zamanın ihtiyaçları dikkate alınarak tabiri caizse Hz. Peygamber’in emri güncellenmiştir. Hz. Peygamber, kıyamete kadar yapılacak yolları yedi zira olarak yapın buyurmamıştır. Hz. Ömer de aslında Hz. Peygamber’in yaptığı uygulamanın aynısını yapmıştır. İhtiyaca binaen bir karar vermiş ve bu sayı yedi değil de dokuz olarak tespit edilmiştir. Hz. Ömer bu uygulaması ile Hz. Peygamber’in ne dediğine değil, bu sözüyle ne demek istediğine dair tespitte bulunmuş ve sonuçta bu kararı vermiştir.

I. Mutlak İfade Edilen Hükümü, İstinbat Edilen Bir İllete Bağlama

Hz. Peygamber vahiyle müeyyed olmadığı hususlarda içtihat ettiği gibi sahabeler de gerek Hz. Peygamber’in hayatında gerekse vefatından sonra çözmek zorunda kaldıkları hemen her meselede içtihadı bir başka tabirle özgür düşünce üretme işlemine başvuruyorlardı. Fakat vahyin rehberliği ışığında ve belli metotlar dâhilinde akıl yürütme işlemi müstakil bir ilim dalı olarak hicri ikinci

²⁰ Mehmet Erdoğan, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 159- 160; Muhsin Koçak, İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları, Samsun, 1997, s. 94-97.

²¹ Muhammed Ebu Zehra, el-Ahvalü’ş-Şahsiyye, Mısır, 1957, s. 304 vd.

²² Bir uzunluk birimidir. Bir zira 75 ila 90 cm arasındır.

²³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mace, *Sünen-ü İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, *Ahkâm*, 16.

²⁴ Buhari, *Mezalim*, 29.

²⁵ Maverdi, *el-Ahkamu’s Sultaniye*, s. 147.

Hz Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar | 83
asırda ortaya çıkmıştır.²⁶ Hz. Ömer'in Kitap ve Sünnette illeti açıklanmadan mutlak olarak ifade edilen bir hükmü, istinbat ettiği bir illete bağladığına dair örnekler mevcuttur:

A- Sahabe, rey ve içtihadında taassub göstermemiş sadece görüşünü açıklamıştır. Mesela Hz. Ömer, problemi²⁷ olan biriyle karşılaşmış ve ne yaptığını sorunca o şahıs da Hz. Ali ve Zeyd İbni Sabit'in verdikleri hükümleri aktarmıştır. Hz. Ömer de bunlardan farklı olarak kendi görüşünü belirtmiştir.²⁸ Aynı mecliste de farklı kararlar verebilmişlerdir. Bu herhangi bir dargınlığa yol açmamıştır. Yine Hz. Ömer'in hilafeti zamanında kendisine zina suçundan siyahî bir cariye getirilmiş, halife suçluya birkaç kırbaç vurduktan sonra "niçin zina ettin?" diye sormuştur. Kadın korku içinde zina ettiği iddia olunan adamın kendisine verdiği iki dirhemi göstererek, bunun mehir olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Hz. Ömer, yanında bulunan Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf'a dönerek: "Ne dersiniz?" diye sorunca Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf, recmedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hz. Osman ise: "Bu kadın aldığı iki dirhem karşılığında yaptığı işin helal olduğunu zannettiğinden bu fiili yapmıştır. Allah'ın had cezası, bu cezayı bilenlere tatbik edilir." diyerek haddin tatbikine gerek olmadığını belirtmiştir. Hz. Ömer de bu istişareyi değerlendirirken, Hz. Peygamber'in "*Gücünüz yettiği kadar, şüphe bulununca hadleri düşürünüz*"²⁹ hadisini esas alarak bu kadına had cezası uygulamamıştır. Hatta Hz. Ömer: "Şüphelerle hadleri atıl bırakmak, şüphe varken uygulamaktan bana daha sevimlidir" der.³⁰ Böylece had cezası iskât olmuştur.³¹

²⁶ Hayrettin Karaman, "İctihadın İslam Düşüncesine Katkısı", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997, s. 187.

²⁷ Meselenin detayı için bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsuddin Serahsi, *Kitabu'l-Mebcut*, I, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 68.

²⁸ Nemer el-Kurtubi Ebu Amr Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-İstıab fi Marifeti'l-Ashab*, II, thk., Ali Muhammed el-Bacevi, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1412, s. 59.

²⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sülemî et-Tirmizi, *el-Câmi'ü's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty., *Hudud*, 2; Ebu Davud Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen (Sünenü Ebi Davud)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, *Salât*, 14.

³⁰ Ya'kûb b. İbrâhim el-Ensârî, Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1397, s. 153.

³¹ Ebu İshak Şirazi, *el-Lüma fi Usuli'l-Fıkıh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 9.

Görüldüğü üzere herhangi bir problem ortaya çıktığında sahabe birlikte tartışılabilir ve doğruyu bulmaya matuf samimi gayret, fertlerin nazarında kötü düşüncelerle neticelenmiyordu. Düşünce zenginliğinin ve özgürlüğünün yaşandığı ortam, Kitap ve Sünnet ışığında yapılan çıkarımlarla destekleniyor, mutlak ve muğlâk ifadeler kolektif akıl sayesinde açıklanabiliyordu. Bu meselede de Hz. Ömer ve diğer sahabilerin, Kitap ve Sünnette illeti açıklanmadan mutlak olarak ifade edilen bir hükmü, istinbat ettikleri bir illete bağladıklarını ve buna da şura içtihadı yoluyla ulaştıklarını görmekteyiz.

B- Kur'an'da hırsızlığın cezası el kesme olarak belirlenmiştir.³² Hz. Ömer halifeliği döneminde kıtlık ve açlığın hüküm sürdüğü yıllarda, hırsızlık yapana had cezası uygulamamıştır.³³ Hz. Ömer'in, burada hükmün illetini bir hadise dayandırarak bu içtihadı yaptığını düşünmekteyiz. Zira Hz. Peygamber döneminde meydana gelen bir olayda Abbad b. Şurahbil adlı sahabinin açlıktan dolayı yaptığı hırsızlığa karşı, Hz. Peygamber'in had uygulamadığını, üstelik bu sahabinin ihtiyacının giderildiğini bilmekteyiz.³⁴ Hz. Peygamber'in savaşta birtakım maslahatlara binaen hırsızlık suçu işleyene had cezası tatbik etmemesi³⁵ de Hz. Ömer'i sosyal adaletin sağlanamaması karşısında hırsızlık yapmak durumunda kalanlara had cezası tatbik etmeme çıkarımına sevk etmiş olabilir.

Bunu zaruret prensibi ile de açıklamak mümkündür. Yani Hz. Ömer, zaruret durumunda ölü eti yemenin cezai bir sorumluluk getirmediğine kıyasen kıtlık ve açlık durumunda da başkasının malını çalmanın had cezası gerektirmeyeceğine hükmetmiştir. Bu içtihadında nefsin muhafazası ilkesini gözetmiştir. Hz. Ömer, hırsızlıktaki had

³² Maide sûresi 5. Ayette hırsızlık suçunun cezası belirtilmiştir. "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

³³ Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el- Cevziyye, *İ'lâmü'l - MuvaKKi'în an Rabbi'l-Âlemîn*, III, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır, 1955, s. 10-12; Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fıkhi Ömer İbni'l-Hattâb*, Beyrut, 1981, s. 382; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, ter.*, Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 187; Subhî Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut, 1380, s. 206-207.

³⁴ Ebu Davud, Cihâd, 85; □İbn Mâce, Ticârât, 67.

³⁵ Ebu Davud, Hudûd, 19.

cezası ile ilgili duruma, diğer bütün had cezalarına da kıyas ederek savaşı durumunda da bütün hadlerin uygulanmasını men etmiştir.³⁶

Asrısaadet döneminde savaş ortamında hırsıza had cezası verilmeyişi, sahabe döneminde tartışılmış, sahabe arasında bunu; suçluların düşmana iltihakından duyulan endişeye yoranlar olduğu gibi³⁷ savaşta kılıç tutup savaşan ele duyulan ihtiyaca yönelik böyle bir karar alındığına bağlayanlar da olmuştur.³⁸ Burada sahabenin hükmü anlama çabası ve buradan hareketle diğer olaylara kıyas edip uygulamaları bizim için önemlidir. Mesela Hz. Ömer, Beytülmalden çalan hırsızın elini kesmeyip, "Onun da bu maldan nasibi vardır" diyerek devlet malının bütün tebaaya ait ortak mal sayılmasını, istinbat ettiği illet olarak açıklamıştır.³⁹ Haddi sirkatin gerçekleşebilmesi için çalınan malda mülkiyet şüphesi dahi olmamalıdır. Oysa çok az bir oranda da olsa her vatandaşın Beytülmalde hissesi vardır. Yine Hz. Ömer, efendilerinin kendilerini aç bırakması sonucu hırsızlık yapan iki köleye had cezası uygulamamış ve bu köleler aynı şekilde bir daha hırsızlık yapmak zorunda kaldıkları takdirde, bunların efendilerine had uygulamak suretiyle cezalandıracağı tehdidinde bulunmuştur.⁴⁰ Ayrıca belli bir miktarın altında yapılan hırsızlığa had cezası verilmemesi⁴¹ de yine bu açıdan değerlendirilebilir.

Hz. Ömer, ayetle belirlenen hırsızlığa ait cezayı ortadan kaldırmamıştır. Böyle bir yetki Hz. Peygamberde bile yoktur. Hz. Ömer burada, hırsızlık suçunun teşekkülü için aranan şartların oluşmaması ve şüpheyle hadlerin düşmesi ilkesi de dikkate alınarak Kur'an nassı yoluyla sabit olmuş hırsızlık hükmünü yeniden yorumlamıştır. Hz. Ömer, kıtlık dönemlerinde yapılan hırsızlığın, suç unsuru taşımadığına hükmettiğinden yapılan eylemi hırsızlık saymamış, sosyal adaletin sağlanamaması ve suçun cezasını gerektirecek ortamın oluşmaması

³⁶ Maverdi, *el-Ahkamu's Sultaniye*, s. 370; Nâdiy Şerîf Ömeri, *İctihâdü'r-Rasûl*, Beyrut, 1984, s. 301 vd; Abdulaziz Muhammed Mahmud, *Menhecü's-Sahâbe fi't-Tercih*, Beyrut, 2004, s. 60.

³⁷ Yakub b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yusuf, *er-Redd Alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk., Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Kahire, İhyâu Maârifî'n-Nu'mâniyye, ty., s. 81.

³⁸ Atay, "a.g.m.", s. 48.

³⁹ İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, 277; Zuhayli, *Fıkhü'l-İslami*, VII, s. 410.

⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nass*, Beyrut, 1996, s. 104.

⁴¹ Serahsi, *el-Mebcut*, IX, 137; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, III, Hikmet Neşriyat, İstanbul, s. 1672-1673.

sebebiyle içtihat ederek bu eylemi had cezası kapsamında değerlendirmemiştir.⁴² Aynı şekilde çaresizlik ve zaruret sebebiyle yiyecek ve içecek temini için zina yapmak durumunda kalan bir kadına da yine Hz. Ömer döneminde zina haddi cezası uygulanmamıştır.⁴³

C- Bazen de Kitap ve Sünnette hükmü ayrıntılı olarak açıklanmayan hükümlerde veya hükmün detaylarında Hz. Ömer'in istinbat ettiği bir illeti açıkladığını görürüz. Mesela defaatle hırsızlık yapıldığında ne tür bir ceza verileceğine dair Hz. Ömer'in gerekçeli bir kararı bulunmaktadır.

Kur'an, hırsızlık yapanın elinin kesilmesini emreder.⁴⁴ Ancak bu cezanın tüm detaylarını vermez. Bizler bunu sünnetten öğreniriz. Hırsızlıkla ilgili ayrıntı diyebileceğimiz cezai bir durum söz konusu olur da İslam hukukçuları bunun delilini Kur'an ve sünnette bulamazsa, konu ile ilgili içtihat yapılır. Ancak bu içtihattan önce, sahabe uygulamalarında emsal teşkil edecek bir durum varsa ve bu bilgiye sahih yollardan ulaşılmışsa çoğunluğu teşkil eden hukukçular bunu da dikkate alır. İlk defa hırsızlık yapan kimsenin sağ eli bilekten kesilir. İkinci defa hırsızlık yaparsa sol ayağı kesilir. Bu konuda ittifak bulunmaktadır.⁴⁵ Üçüncü kez hırsızlık yapana ne tür bir had uygulanması gerektiğine dair bir nass bilinmediğinden Hz. Ömer, bu suça hapis cezası vermiştir. Buna açıklama olarak hirabe ile ilgili ayet kıyas edilmiştir. İlgili ayette "Allah ve Resulu'ne karşı savaşın ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmeleri yahut da buldukları yerden sürülmeleridir"⁴⁶ buyrulmaktadır. Hz Ömer'den nakledilen bilgiye göre; iki elinin kesilmesi durumunda suçlunun, ne yiyip ne içeceği, nasıl taharet alacağı, ayaklarının da kesilmesi

⁴² Roger Garaudy, "Şeriat Nedir?" ter. Salih Akdemir, *İslâmiyât*, Ankara, 1998, s. 22; Muhammed Maruf Devâlibî, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Dımaşk, 1378, s. 303; Abdülgani b. Talib b. el-Hanefi el Meydani, *El-Lûbab Fî Şerhi'l Kitab*, IV, Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut, 1999, s. 50.

⁴³ Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, VIII, Beyrut, 1994, s. 411; İbn Kudame, *el-Muğni*, X, s. 154.

⁴⁴ Maide V/38.

⁴⁵ Zuhayli, *Fıkhü'l-İslami*, VII, s. 390.

⁴⁶ Maide V/33.

Hz Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar | 87
durumunda nasıl yürüyeceği, temel ihtiyaçlarını nasıl gidereceği göz
önünde bulundurulmuş ve böylesi bir suçluya tazir cezası verilmiştir.⁴⁷

Bu meseleyi mezhep imamları şu şekilde değerlendirmişlerdir:
Hanefilere göre, üçüncü defa hırsızlık yapanın artık sol eli kesilmez.
Kendisine çaldığı şey ödettirilir ve tevbe edinceye kadar hapis cezası
verilir. Maliki ve Şafii mezhebine göre ise, üçüncü defa hırsızlık yapanın
sol eli, dördüncü defa yapanın sağ ayağı kesilir. Beşinci defa hırsızlık
yapana ise hapis ve daha başka ta'zir cezası verilir.⁴⁸ Hanbeliler'den ise,
biri Hanefi'ler, diğeri Şafii ve Malikiler gibi olmak üzere iki türlü rivayet
gelmiştir.⁴⁹ Hanefi mezhebi içtihadına, Hz. Ömer'in aynı yöndeki
uygulamasını delil olarak getirmiştir.⁵⁰

II. Hükümü Meşru Kabul Etmekle Beraber Def'i Mefasid İçin Menetmesi

Hz. Ömer'in, Allah veya Resulu'nun koyduğu bir hükümü, meşru kabul etmekle beraber def'i mefasid için menettiği durumlar da olmuştur. Bunlara örnek verecek olursak:

A- Maide suresi 5. ayete göre, iffetli olmaları kaydıyla Müslüman erkekler, zimmi olsun veya olmasın ehli kitap kadınlarıyla evlenebilirler. Abdullah İbn Ömer'in haricindeki diğer sahabiler, ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin cevazı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Abdullah İbni Ömer, Hz. İsa ile ilgili görüşlerinden dolayı Hıristiyanları müşrik saydığı için bu duruma cevaz vermemiştir.⁵¹ Ayrıca Müslüman erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesi durumunda fitneye düşme tehlikesinden ve çocukların da Yahudi veya Hıristiyan olmaları

⁴⁷ Şevkani, *Fethü'l-Kadîr*, IV, s. 248; Abdurrahman, Maliki, *İslam Hukukunda Ceza*, Köklü Değişim Yay., İstanbul, 2002, s. 10.

⁴⁸ Mâlikî ve Şâfiîler, üçüncü ve dördüncü hırsızlık suçunda sol elin ve sağ ayağın kesileceği görüşünü benimsemişlerse de, bu konuda dayandıkları delil olan ve Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen hadisin zayıf olduğu belirlenmiştir bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs Şafîi, *el-Ümm*, VI, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1983, s. 138; Ebû Muhammed Abdullâh b. Yusuf Zeylâi, *Nasbu'r-Raye li Ahadisi'l-Hidaye*, Daru'l Hadis, III, Kahire, 1938, s. 368; Zuhayli Vehbe, *Fıkhul-İslami*, VII, s. 391.

⁴⁹ Abdurrahman Ceziri, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, V, ter., Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 159-162; İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, s. 264.

⁵⁰ Kasani, *Bedâiü's-Sanâi*, VII, 86; Zeylai, *Nasbu'r-Raye*, III, s. 374.

⁵¹ Abdülkerim Zeydan, *Ahâkmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dari'l-İslâm*, Bağdat, 1963, s. 343.

endişesine binaen böyle bir hüküm vermiştir.⁵² Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Huzeyfe b. Yeman, Ka'b b. Malik gibi bazı sahabiler, ehli kitap kadınlarla evlenmişlerdir.⁵³ Hz. Ali, zimmî olmayan ehli-i kitap kadınlarla evlenmenin mekruh olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Hz. Ömer de Maide suresi 5. ayetin açık iznine rağmen Huzeyfe b. Yeman ile ehli kitaptan olan karısının evliliğine itiraz etmiştir.⁵⁵ Huzeyfe evliliklerinin haram olup olmadığını sorunca Hz. Ömer, "hayır, ancak onlardan fuhşa meyyal olanları almanızdan korkuyorum" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁶ Bir başka rivayete göre ise Hz. Ömer'in, yabancı kadınlarla evlenmenin yaygınlaşmasından ve Müslüman kadınlara rağbet edilmemesinden endişelenerek böyle bir karar aldığı belirtilmektedir.⁵⁷ Ehli kitap kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu meşru kabul eden Hz. Ömer'in bu müdahalesi elbette mevcut hükmü kaldırma değil, maslahata binaen geçici bir uygulama⁵⁸ ve seddi zerayi olarak muhtemel bir zararı önleme, oluşabilecek olumsuz durumları bertaraf etmeye matuf bir düşünceden kaynaklanmıştır. Bu karar, gerçekte mübah olan bir hükmün uygulamasının şartlar gereği durdurulmasıdır.

B- Hz. Peygamber, Hayber'in fethinden sonra ele geçirilen arazileri savaşanlar arasında taksim etmişti ancak Hz. Ömer, Kadisiye savaşından sonra Irak'ın Sevad arazilerini Resulullah'ın dağıttığı gibi savaşanlara dağıtmamıştır. Bazı maslahatlara binaen bu topraklar devlet mülkiyetine geçirilmiştir. Oysa savaş sonucu ele geçtiği için normalde "ganimet" statüsüne alınması bekleniyordu. Topraklar "fey" hükmüne sokularak eski sahiplerine bırakılmıştır.⁵⁹ İleri sürülen gerekçeler; Müslüman toplumun nüfusu ve ordunun askeri ihtiyaçları fazlasıyla artmıştır, sabit gelirlerle bunları karşılamak artık mümkün değildir.

⁵² Muhammed Ali Sabunî, *Revai'u'l-Beyân Tefsiru Ayati'l- Ahkâmi mine'l-Kur'an*, II, Dersaadet Kitabevi, ty., s. 525.

⁵³ Ebu İshak Şirâzi, *Mühezzeb fil-Müzehheb*, II, Matbaatu-Bâbi'l-Halebî, ty., s. 44.

⁵⁴ İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, III, s. 135.

⁵⁵ Bazı rivayetlere göre ise Hz. Ömer, Huzeyfe'ye karısını boşamasını tavsiye etmiştir. Sabuni, *Revai'u'l-Beyân*, I, s. 288.

⁵⁶ Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 324.

⁵⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'il Azim*, I, Daru'l-Marife, Beyrut, 1969, s. 257.

⁵⁸ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yay., İstanbul, 1995, s. 173.

⁵⁹ Osman Eskicioğlu, *İslam Hukukunda Vergiler Yahya b. Âdem ve Kitabü'l-Harac'ı*, İzmir, 1996, s. 84 vd.

Oysa Sevad arazileri zengin, verimli ve geniş bir arazidir. Buradan toplanacak gelirler devletin ihtiyacını karşılayabilir. Bunlara ilaveten sahabenin yaptığı istişarede şu ortaya çıkmıştır: Eğer o günkü şartlarda topraklar, Hayber'de olduğu gibi savaşçılar arasında dağıtılsa, her bir savaşçıya yerli halktan İki-üç aile düşecek ve bu aileler, bu şahısların malı olacaktı. Bu da kadim feodalitenin devamına göz yummaktan başka bir anlama gelmezdi. İslam'ın ruhuna aykırı olduğu anlaşılan böyle vahim bir uygulamanın hemen önüne geçmek gerekliydi ki, Hz. Ömer bütün direnmelere göğüs gererek bunun önüne geçti. Bu da gösteriyor ki, ilk İslam toplumunda toprak hukuku teşekkül ederken, hareket noktası teorik mülahazalar ve düşünceler değil, o günkü Müslüman toplumun genel durumu, yararı, kısaca sosyal ve maddi yapısının arz ettiği özel şartlardır.⁶⁰ Ayrıca sahabenin bu tutumu feodaliteyi yıkıp özgün bir tarz teşekkül etme noktasında takdire şayandır. Özetle belirtecek olursak Hz. Ömer, Sevad toprakları hususunda devlet başkanı sıfatıyla içtihat yapmış ve "savaşanlara ganimetten pay verilmez" diye bir iddiada bulunmamıştır. İslam toplumunun maslahatına yönelik bir karar almıştır.

IV. Nassları Tahsis ve Tamim Suretiyle İctihat Etmesi

Hz. Ömer'in hukuku ve meşru nizamı temin için bazı nassları tahsis, ta'mim veya zahirini terk suretiyle içtihadi tasarruflarda bulunmasına şunları örnek gösterebiliriz:

A- "Boşanmış kadınlar (iddet süresi olarak) üç kur' beklerler⁶¹ ayetinde geçen boşanmış kadınlar ifadesi umumi bir hitaptır. Ancak Hz. Ömer bu ifadeyi sadece hür kadınlara tahsis edip, Köle kadınların (cariyelerin) iddet süresinin bahsi geçen sürenin yarısı kadar olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶² Aynı durum, talak konusunda da geçerlidir. Kur'an; "Boşamanın iki kere olacağını, üçüncü boşamanın, geri dönüşü olmayan nihai boşama (bain talak) olduğunu anlatırken⁶³, Hz. Ömer, bu durumu "Cariyenin talâki iki boşamadır ve iddeti (bekleme süresi) de iki hayız süresidir"⁶⁴ hadisine binaen hür kadınlara tahsis edip cariyelerin

⁶⁰ Komisyon, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I, Risale yay. , 1990, s. 74 vd.

⁶¹ Bakara 2/228

⁶² Abdurrezzak b. Hemmam b. Nafi el-Himyeri es-San'ani, *el- Musannef*, thk., Habiburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, VII, Beyrut, 1983, s. 222.

⁶³ Bakara 2/229

⁶⁴ Ebu Davud, *Talak*, 6.

nihai boşanmasının ikinci talakta vuku bulacağı görüşünü benimsemiştir.⁶⁵

B- "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman eğer kâfirlerin size fenalık yapacağından endişe ederseniz, namazdan kısaltmanızda üzerinize bir vebal yoktur"⁶⁶ ayeti, namazların kısaltılmasını, saldırı endişesinin bulunmasına bağlamıştır. Hz. Ömer'e, böyle bir endişe bulunmadığında yolculuk halinde namazların kısaltılmasının hükmü sorulduğu zaman, kendisinin bizzat bu durumu Hz. Peygamber'e sorduğunu ve bütün yolculuklarda namazı kısaltmanın Allah'ın ihsan ettiği bir sadaka olduğunu bu sadakayı kabul etmemiz gerekliliğini⁶⁷ aktarması, Kur'an'ın, korku durumuna tahsis ettiği bir hükmü, Sünnet'e dayanarak ta'mim ve düşman korkusunun söz konusu olmadığı zaman ve durumlara da teşmil etmesi ile açıklanabilir.⁶⁸

C- Asrısaalette Hz. Peygamber'in huzuruna içkili bir adam getirilmiş ve bu adama pabuç, hurma dalı, bez gibi şeylerle bir miktar vurularak içki içme fiili nedeniyle cezalandırılmıştı. Hz. Ebu Bekir bu darbelerin kırk civarında olduğunu tespit ederek içki içme cezasını kırk sopa olarak tayin etmiştir. Hz. Ömer devrinde, bu müeyyide içki içenlerin sayısının artmasıyla suça verilen cezanın caydırıcılığının kalmadığı düşüncesiyle istişareye sunulmuştur. Yapılan istişarelerde uygulanacak cezanın, seksen sopa olarak belirlenmesi şura içtihadı yoluyla karara bağlanmıştır.⁶⁹ Bu, sünnete muhalif bir uygulama değil tam aksine sünnetin rolünü çok iyi bilen Hz. Ömer'in, Resulullah hayatta olsaydı böyle davranırdı, düşüncesiyle yaptığı bir tamimdir. Şartların değişmesiyle ceza miktarı değişmiş olsa da, Hz. Peygamber ile Hz. Ömer'in bu suç karşısındaki tavırları ve maksatları aynı kalmıştır. İçkinin cezasının miktarı konusunda Hz. Ömer dönemine kadar sahabiler arasında herhangi bir icma hasil olmamıştı. Sahabiler, asrısaalette sarhoşun sopa cezası aldığı mutabık olmalarına rağmen

⁶⁵ Üç sayısının yarısı gerek talakta, gerekse iddette iki olarak kabul edilmiştir. Abdürrezzâk, *el- Musannef*, VII, s. 222.

⁶⁶ Nisa 4/101

⁶⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Muslim, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, Musafirun, 4.

⁶⁸ Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2007, s. 35.

⁶⁹ Buhârî, *Hudûd*, 4; Müslim, *Hudûd*, 35; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 35, 36; Tirmizî, *Hudûd*, 14, 15; Tahavi, *Şerhu Me'âni*, II, s. 91; Cevad Cafer Halili, *İmam Ali*, thk., Hasan Said, Müessesetü Âli Beyt, Dar-u İhya'it-Turas/Beyrut nüshası, s. 264.

bunun sayısında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir ve Hz Ömer şura yoluyla bu konuda bir içtihatla bulunmuştur.⁷⁰ Sonraki dönemde de bu konu tartışılmış, bir kısım fakihler içki içme suçunun cezası olarak asrısaalette verilen kırk sopenin cezasının had, Hz. Ömer döneminde uygulanan ilave kırk sopenin ise ta'zir cezası olduğunu belirtmişlerdir. Ebu Hanîfe, Malik ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'e göre bu suçun cezası seksen sopa, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'den diğer rivâyete göre kırk sopa olduğu görüşündedirler. Bu fakihler kırkın üzerine ta'zir cezası olarak bir ilave de yapmazlar.⁷¹ Burada hadlerin içtihatla değişip değişmediğinden ziyade hadlerin tespiti noktasında bir tartışma yaşanmıştır.⁷²

⁷⁰ Şevkani, *Neylü'l Evtar Min Esrari Munteka'l Ahbar*, VII, Daru İbn-i Cevzi, Riyad, 2006, s. 142.

⁷¹ Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, s. 435.

⁷² "Hangi tür suç ve cezaların had kapsamına dahil olduğu tartışması, cezaların af ve sulha konu olması veya kanun koyucunun takdirine bağlı olarak değişikliğe tâbi tutulabilmesi sonucunu doğrudan etkilediğinden büyük bir önem taşır; bu yönde yapılan tartışmaların, Kur'an'da zikredilen cezaî müeyyidelerden ziyade Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları ile belirlenip tatbik edilen suç ve cezalarda yoğunlaştığı görülür. Bunun bir sebebi Resûl-i Ekrem'in, cezası Kur'an'da yer almayan herhangi bir suça sabit bir ceza uygulayıp uygulamadığı konusunda farklı rivayetlerin nakledilmesi, daha önemli diğer sebebi de Hz. Peygamber'in uygulamasının devlet başkanı sıfatıyla ve o günkü şartlara bağlı olarak kullanılmış bir takdir hakkı (ta'zîr) olması ihtimalini de taşıması ve bu konuda farklı yaklaşımların bulunmasıdır. Kur'an ve Sünnet'te şarap içme ve sarhoşluk açıkça yasaklanmış olmakla birlikte şarap içen kimseye Hz. Peygamber döneminde sayı ve keyfiyet bakımından farklı celde cezalarının ve ilâve cezaların uygulanmış olması (Buhârî, Hudûd, 4; Ebû Dâvûd, Hudûd, 35-36; Şevkânî, VII, 156-157), Hz. Ebû Bekir'in şarap içene kırk, Hz. Ömer'in ise sahâbe ile yaptığı istişare sonunda seksen sopa vurdurması (Ebû Dâvûd, Hudûd, 37; Şevkânî, VII, 156-157), bu cezanın ne ölçüde had cezası sayılacağıyla ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hanefî, Mâlikî ve bazı Hanbelî fakihlerine göre şarap içene (sarhoşa) uygulanacak seksen celdenin tamamı had; Şâfiîler'e, bazı Hanbelilere, Zâhirîler'e ve Zeydîler'e göre ise ilk kırk celde had, ikincisi ta'zîr grubunda yer alır. Her iki taraf da şarap içene kırk veya seksen celde uygulanacağında sahâbe icmasının bulunduğunu ileri sürse de Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde farklı uygulamalardan söz eden rivayetler göz önüne alındığında Resûl-i Ekrem'in tatbikatının bile ta'zîr grubunda değerlendirilmesi imkânı ortaya çıkar. Meselâ Serahsî'nin, şarap içme ve sarhoşlukla ilgili fikhî hükümlere hudûd bölümünde yer vermeyip bunları çok daha sonra "eşribe" başlığı altında ele alması da (el-Mebsût, IX, 36-205; XXIV, 2) bu açıdan anlamlı bulunabilir. Öte yandan Hanefî fıkıh literatürünün bir kısmında sarhoşluğun

Mürtedlere tanınan üç günlük hapis cezasında da benzer bir durum söz konusudur. Mürtedlerin nasslarda belirtilen cezası öldürülmeleridir.⁷³ Hz. Ömer bu cezayı tahsis ederek mürtedin yakalanıp hapsedilmesini, ona üç gün müsaade edilmesini, bu fiiline devam ettiği takdirde cezanın infaz edilmesini uygun görmüştür.⁷⁴ Bu had cezasına yönelik bir müdahale değil, had cezasını gerektiren durumu izaleye yönelik alınmış bir tedbirdir.

Haddi gerektiren bir suçun işlendiği, mahkeme kararıyla sabit olduğunda hadd cezası geciktirilmeden hemen tatbik edilir. Ancak bazen, bu cezanın fevri uygulanması mümkün olmayabilir. Zina haddi bunun en güzel örneğidir. Evli bir kadın zina eder de bu zina sonucunda hamile kalırsa, bu haddin uygulanması tehir edilir. Kadın doğumunu yapar, yine çocuğun hakkı olan emzirme süresi de tamamlanır. Bundan sonra hak ettiği ceza kendisine uygulanır. Mürtedlere verilen cezada da buna benzer bir durum vardır. Dinden çıkma dini bir şüpheden kaynaklanıyorsa bu şüphenin giderilmesine çalışılır ve dinden çıkanın geri dönmesine imkân tanınır. Bu konuda kendisine yeterli bir süre de verilir. Bunun çeşitli delilleri vardır. Netice itibarıyla İrtidat edene tekrar

şarap içmeden ayrı bir suç kabul edilip bu iki suçun cezasından “haddü’ş-şürb” ve “haddü’s-sekr” şeklinde ayrı birer had cezası olarak söz edilmesi mezhep fıkhında şarapla diğer sarhoş ediciler arasında haramlığın illeti ve başlama noktası açısından fark gözetilmesiyle ilgili olmalıdır. Ancak bu farklılık, suçun maddî unsurunu ve ispat prosedürünü etkilese de suç sabit olduktan sonra cezayı etkilemeyeceğinden Hanefî literatürünün çoğunda böyle bir ayırımı gidilmez. İslâm hukukçularının çoğunluğu, irtidat eden kimseye belli kayıt ve şartlarla da olsa ölüm cezasının uygulanmasını had olarak adlandırır ve değerlendirir. Bu cezaî müeyyide sınırlı birkaç hadise ve uygulama örneğine dayanıp bu konuda farklı yorumlara elverişli başka rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde irtidatın mücerret bir din değiştirmeden öte yeni kurulmakta olan içtimaî dinî örgüyü ve siyasî birliği ciddi şekilde tehdit ettiği veya böyle bir tehlikeye zemin hazırladığı, bu sebeple dinden çıkana o günkü şartların gereği ve kullanılan idarî-siyasî takdir hakkının sonucu olarak böyle bir cezanın uygulandığı da ileri sürülebilir. Nitekim bazı hukukçular, hadislerde mürtedin öldürülmesiyle ilgili bir gerekliliğin değil devlet başkanının takdirine bağlı olarak ruhsatın bulunduğunu, bu cezayı Resûl-i Ekrem’in ta’zîr cezası olarak uyguladığını söylerler.” Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XIV, İstanbul, 1989, s. 548.

⁷³ Ali İmran, 3/ 85-89; Ebu Davud, *Cihad*, 121, İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, s. 125.

⁷⁴ Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmî'l-Kur’ân*, III, Daru İhyâ’i’t-Türasî’l- Arabî, Beyrut, 1985, s. 48-49.

İslam'a girme teklifinde bulunmak Hanefilere göre müstehap, cumhura göre vaciptir.⁷⁵ Hz. Ömer'in uygulaması da buna yönelik bir tutumdur.

D- Hz. Ömer; meyve, sebze, av hayvanı hırsızlığını sünnetçe belirlenen *değersiz malların çalınmasından dolayı el kesme cezası uygulanmaz* hükmünü icra ederek ta'mim ediyordu. Ayrıca hırsız daha evden çıkmadan yakalanınca el kesme cezası uygulanmıyordu, ufak bir şüphe halinde had cezasını uygulamıyordu.⁷⁶ Bu örnekler Hz. Ömer'in hükümlerinde, şeriatın şekil ve sureti yanında ruh ve özünü, gayesini de göz önüne aldığını iki şer bir araya geldiğinde hafif olanı tercih ettiğini, kişileri suça iten sebepleri araştırarak bunları giderecek tedbirlere başvurmayı ihmal etmediğini hatta hüküm ve cezalarda bu gayeyi tahakkuk ettirecek düzenlemeler yaptığını göstermektedir.

Hz. Ömer'in bu tür uygulamalarından mezhep imamları çokça faydalanmışlardır. Örneğin hırsızlıkta had cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın değerinin alt sınırını Hz. Ömer on dirhem olarak belirlemiştir.⁷⁷ Bu sınırın çeyrek dinar olduğuna dair de rivayetler vardır. Ama Hanefiler Hz. Ömer, Abdullah İbni Mesud gibi sahabilerin uygulamasını tercih etmişler ve alt sınırı on dirhem olarak belirlemişlerdir. Hatta dirhemle dinar arasında değer farkı olduğunda on dirhem ölçüsünü esas almışlardır. Hanefi hukukçular Hz. Aişe'den rivayet edilen "*Hırsızın eli, çeyrek dinar ve fazlasında kesilir*"⁷⁸ hadisinin sıhhati konusunda şüphelenmişler hatta buna delil olarak yine Hz. Aişe'den rivayet edilen "*Resulullah zamanında değersiz bir şey için el kesilmezdi*"⁷⁹ hadisini örnek göstermişlerdir. Buna göre eğer el kesmeyle ilgili bir nass olsaydı, Hz. Aişe böyle bir rivayette bulunmaya gerek

⁷⁵ Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, s. 467.

⁷⁶ Buharî, *Hudûd*, 13; Müslim, *Hudûd*, 5; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk., Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî, Ebû'Abdullâh Seyyîd b. Kesrevî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, Sârik, 10; Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absi el-Kufi İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, II, Dar u'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 123-130; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, Ebu Zehra, *el Cerime ve'l-Ugube fi Fıkhu'l-İslam*, Daru'l Fikri'l-Arabi, Kahire, 1998, s. 133; Sulhi Dönmezer, *Şahıslara Karşı ve Mal Aleyhinde İşlenen Cürümler*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul, 1959, s. 209.

⁷⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, X, s. 233; İbnu Ali Zeynelâbidin İbni'l-Hüseyn Zeyd İbn Ali, *Müsnedu Zeyd İbnu Ali*, IV, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1966, s. 512.

⁷⁸ Buharî, *Hudûd*, 13; Tirmizî, *Hudûd*, 16.

⁷⁹ Müslim, *Hudûd*, 5; Nesâî, *Sârik*, 10.

duymazdı diyerek Hz. Ömer'in uygulamasına göre hareket etmişlerdir.⁸⁰

V. Karşılaşılan Yeni Meselelere Getirdiği Çözümler

Hz. Ömer, Hz. Peygamber döneminde vuku bulmamış bir işi, hayırlıdır diye işlemiş ve yeni olaylar hakkında nassa dayalı hükümlere benzeyen hükümler vermiştir.⁸¹ Sadece yeni hükümler vermekle kalmayıp yeni kurumlar da tesis etmiştir. Bunlardan bazılarına değinmek yerinde olacaktır.

A- Bu nev'in en bariz örneği Kur'an-ı Kerim'in kitap haline getirilmesidir. Bu süreç, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zamanında Yemame harbinde Kur'an-ı Kerim'i ezber bilenlerden yetmiş kişinin şehid olması, sahabenin vefatından sonra Kur'an'ın başına gelebilecek olası durumlardan kaynaklanan endişelerle başladı. Peygamber'in yapmadığı bir işe ben nasıl girişebilirim? diye endişelenen halife Hz. Ebu Bekir'i bu işe teşvik edip onu ikna eden Hz. Ömer'dir.⁸² Hz. Ebubekir daha sonra meselenin ehemmiyet ve lüzumuna kanaat getirerek, Zeyd bin Sabit başkanlığında bir heyet teşkilini emretti. Zeyd bu görevi, Hz. Ömer'in kendisine yardımcı olması kaydıyla kabul etmiştir.⁸³ Bu sebeple Hz. Ömer de bu işi yüklenmiş ve insanlardan, Kur'an âyetlerinden yanlarında ne varsa getirmelerini istemiştir. İçlerinde Hz. Ali, Osman, Talha, İbn Mes'ud, Übeyy bin Kab, Halid bin Velid, Huzeyfe ve Salim'in de (R. anhûm) bulunduğu on iki kişilik bir heyet belirlenmiş ve bunlar Hz. Ömer'in evinde toplanarak, ellerdeki mevcut bütün Kur'an sahifelerini

⁸⁰ Beyhakî, *Sünen*, VII, s. 260; Abdurrezzak, *Musannef*, X, s. 233; Serahsi, *el-Mebcut*, IX, s. 138; Zeylâî, *Nasbu'r-Raye*, III, s. 360.

⁸¹ Ebu'l-A'la Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, ter. Ali Genceli, Hilal yay. , 2006, s. 570; Fazlurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, V, ter. İ. Kâfi Dönmez ve Heyet, İnkılâp Yay. İstanbul, 1996, s. 509; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, Etüt Yay., Samsun, 1999, s. 203.

⁸² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberi, *Camîu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*, (*Tefsirü't-Taberi*), I, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 58 vd.; Muhammed Abdülazim Zürkani, *Menâhilü'l-İrfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, I, Mısır, ty., s. 242; Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, ter. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2000, s. 55 vd.

⁸³ Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyuti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Kahire, 1318, s. 166 vd.

Hz Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar | 95 toplamışlardır. Otuz üç bin sahabe bu mushafın her harfinin tamı tamına yerinde olduğuna sözbirliği yaparak karar vermiştir.⁸⁴

Kur'an'ın nuzul süreci de dikkate alınırca Hz. Peygamber döneminde bir kitap haline getirilmemesi, Kur'an'ın cem'i fikrini tartışılır kılmıştı. Bu uygulama başta sahabe arasında tereddüt yaşanmasına sebep olsa da bu fikri ilk olarak ortaya koyan Hz. Ömer'in çabalarıyla fikir birliği sağlanmıştır.⁸⁵ Yemâme Savaşı'nda birçok hafızın şehit düşmesi, Kur'an'ın başına gelebilecek en ufak tehlikeyi bile içine sindiremeyen Hz. Ömer'i harekete geçiren sebep olmuştur. Kur'an'ın Allah tarafından korunmasının garanti altında olması⁸⁶ bu fikre ters değildir. Daha önce de Şam'da veba salgını olduğundan, insanları oraya girmekten men eden Hz. Ömer'e Allah'ın kaderi hatırlatıldığında, "Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Ne dersin, develerin olsa, yeşil verimli bir yerde otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış, çorak yere indirip aç bıraksan yine Allah'ın kaderiyle aç bırakmış olmaz mıydın?" Diyerek insanın aklını kullanıp üzerine düşeni yapması gerektiğini belirtmiştir. Yukarıda bahsedilen endişelere ek olarak, Kur'an'a ziyadeler yapılmasını engellemek,⁸⁷ Kur'an metninin korunması için imlasının,⁸⁸ hadis rivayetinin ve yazımının bile denetim altına alınması⁸⁹ gösteriyor ki Hz. Ömer karşılaşılan yeni meseleleri çok iyi okuyabilmiş ve maslahatı gerektiren önlemleri almıştır.

⁸⁴ Taberi, *Camii'l-Beyan*, I, s. 26; Suyuti, *el-İtkân*, I, s. 206; Bedrüddin Muhammed b. Abdillah Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, I, thk., Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 300; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, III, ter., Zeki Megamiz, İstanbul, 1910, s. 115; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1991, s. 125; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfan*, I, s. 229; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, MÜFAV Yayınları, İstanbul, 1997, s. 92-93; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Akid Yayınları, Ankara, 1989, s. 13.

⁸⁵ Ayrıntılar için bkz. Kasım b. Sellam Ebu Ubeyd, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'an*, thk., Mervan b. Aliyye ve diğerleri, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1995, s. 204 vd.

⁸⁶ Hicr 15/9

⁸⁷ Suyuti, *Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-me'sûr*, III, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır, 1978, s. 79-80.

⁸⁸ Hz. Ömer, cem edilen Mushaf'ta Kureyş ve Sakif imlası dışında imlaya bile izin vermemiş, yazının boyutuna varıncaya kadar sıkı bir şekilde denetlemiştir. Ayrıntılar için bkz. Ebu Ubeyd, *Fedailü'l Kur'an*, s. 340; Muhammed el-Muntasır Kettani, *et Terâtübü'l İdâriye*, II, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1984, s. 287-288.

⁸⁹ Muhammed Zübeyr Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, ter. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, 1966, s. 119.

B- Hz. Peygamberin: "Sahip olduğu kölesi ve atından dolayı Müslüman'ın zekât ödeme yükümlülüğü yoktur" buyurduğu ve atı bulunan sahabilerden zekât almadığı kaynaklarda geçmektedir.⁹⁰ Bu uygulamanın Hz. Ebu Bekir döneminde de devam ettiği ve ilk defa Hz. Ömer tarafından atlardan zekât alındığını görüyoruz. Söz konusu uygulama Şamlıların Hz. Ömer'e gelip "bizim mallarımız sadece atlar ve kölelerdir. Bizden de zekât al" demeleriyle ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer başta "benden önceki dönemde uygulaması bulunmayan bir şeyi uygulamak istemem" demiştir. Ancak daha sonra sahabe ile istişare etmiş ve Hz. Ali: "Şayet bu gönül rızasıyla olmuşsa ve senden sonra da alınacak bir cizye olmayacaksa, onlardan zekât alman güzel olur" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer hem attan, hem de köleden her sene için on dirhem zekât almıştır. Ayrıca her bir at için ayda on cerib,⁹¹ her köle için de ayda iki cerib yiyecek tahsis etmiştir.⁹²

Burada Hz. Ömer, aslında bize içtihat ve kıyas gereken durumlar taabbudi alan dahi olsa yapılabileceğini göstermiştir. Bu, nassı ortadan kaldırma değildir. Hz. Peygamberin bazı mallardan zekât almış olması, onlara denk başka mallardan da alınmasına engel teşkil etmemiştir. Buna göre bu uygulamada belli bir ekonomik değeri olan ve üreyen malların zekât için bir kaynak olması ve detayının içtihat ile belirlenmesinin mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.⁹³ Hz. Peygamber'in atlardan zekât almayı, kasden ümmete ve sonraki idarecilere genişlik olsun diye terk ettiğini söyleyenler de vardır. Çünkü Hz. Peygamber, o dönemde cüz'i bir maslahatı gerçekleştirmek istemiş, atın cihad için lüzumuna binaen at yetiştiriciliğini teşvik etmiş olabilir. Bu hususta yetki Hz. Peygamber'e ve O'ndan sonraki adil yöneticilere bırakılmıştır. Onlar da genel maslahatın gerektirdiği durumlara göre hareket etmişlerdir. Hz. Peygamber atlardan zekâtı açıkça nefyetmediği gibi, tam açık bir şekilde de onu farz da kılmamıştır. Ya da "Kölesi ve atında Müslüman'a zekât yoktur." hadisi, insanın bindiği ve cihad için kullandığı atlara delalet etmektedir diyebiliriz.⁹⁴

⁹⁰ Buhari, *Zekât*, 45; Müslim, *Zekât*, 8; İ. Mace, *Zekât*, 15.

⁹¹ Cerib; Hz. Ömer döneminden itibaren kullanılan ve bölgelere göre miktarı değişen bir alan, ağırlık ve hacim ölçüsüdür. Bkz: Mustafa Fayda, "Cerib", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, İstanbul, 1989, s. 402.

⁹² Abdurrezzak, *Musannef*, IV, s. 35.

⁹³ Mehmet Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 155 vd.

⁹⁴ Yusuf el-Karadavi, *Fıkhu'z-Zekât*, I, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, ty., s. 237-240.

C- Hz. Ömer kamu alanında ortaya çıkan sorunlara ve değişen şartların doğurduğu problemlere, kendisinden sonraki insanların dahi takip edebileceği çeşitli çözümler getirmiştir. Bu uygulamalara örnek verecek olursak: Hz. Ömer, devlet teşkilatında idari ve adli esaslar kurmuş, divan teşkilatını tesis etmiştir. Nüfus sayımı yaptırmıştır. İdari yönetimde vilayet, kaza ve nahiye şeklinde taksimat yapılmıştır. Defterdar, polis amiri, hazine müdürü ve müftü gibi memurluklar ihdas etmiştir. Muhtaçlara, gayri Müslim düşkünlere, yeni doğanlara ödenek tahsis etmiştir. Valilerden ve önemli devlet memurlarından göreve başlamadan ve görevden ayrılırken mal bildirim beyanı istemiştir. Takvim uygulamasını başlatmıştır. Adli teşkilat ve mahkemelere kadı tayini hususunda yenilikler yapılmıştır. Devlet hazinesi kurulmuş, madeni para bastırılmış ve vergilendirmelere düzenlemeler getirilmiştir. İktisad sisteminin temeli atılmış, askeri posta teşkilatı kurulmuştur. Düzenli bir ordu tahsis etmiş, ordu için Medine'de 32.000 atlık bir ağıl inşa ettirmiş, stratejik noktalara askerî karakollar yaptırmıştır. Hapishane ve zabıta teşkilatına temel olabilecek yapılandırmalara gitmiştir.⁹⁵ Hz. Ömer bu bakımdan İslam kamu hukukunun gelişmesine etki etmiştir. O, yaptığı yenilikleri Kur'an ve sünnetin ruhunu iyi bilen Peygamber'i iyi tanıyan, rey ve içtihat konusunda yetkinliği olan biri olarak yapmıştır.⁹⁶

Sonuç

Allah'ı Teâlâ, gönderdiği son Peygamberinden sonra ortaya çıkacak yeni meselelerde kullarını başıboş bırakacak değildi. Bunu bilen

⁹⁵ Galib Abdülkari el-Kuraşî'nin iki ciltlik "*Evveliyâtü'l-Fâruk fi'l-İdâre ve'l-Kazâ*" adlı eserinde Hz. Ömer'in yukarıda anlatılan ve benzeri idarî ve kazaî sahada tam 74 tane yeniliğinden bahsedilmiştir. Konu hakkında Prof. Dr. Süleyman Muhammed et-Temmâvî'nin "*Hz. Ömer ve Modern Sistemler*" adlı eserinde de detaylı bilgi mevcuttur.

⁹⁶ "Muvafakat-ı Ömer" diye bilinen, Kur'an'ın nüzul sürecinde meydana gelen ve Hz. Ömer'in, ayetler inmeden görüşünü açıkladığı, ayetler nazil olduktan sonra da haklı çıktığını gösteren on kadar ayet, Onun isabetli görüş sahibi bir kimse olduğunun delilidir. Kâbe'de makam-ı İbrahim'in musalla ittihaz edilmesi, tesettür meselesi, Bedir esirleri hakkındaki görüşün isabeti, şarabın yasaklanması hakkında inen ayetler bunlardandır. Detayı için bkz. Nâdiy Şerîf Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 264; Muzaffer Doğan, *Hz. Ömer*, İstanbul, 1998, s.102-103.

sahabiler ve onların izinden giden ulema, Kur'an ve sünnete bağlı kalarak insanların maslahatı için bir takım akli çıkarımlar yapmışlardır.⁹⁷ Hz. Ömer de sahabilerin en fakihlerinden biri olarak İslam Hukuk Tarihine adını yazdıracak birçok içtihat, fetva, hüküm ve maslahatı gerektirecek kararlarda bulunmuştur.

Hz. Ömer, bütün nevileriyle içtihadı tatbik etmiştir ancak onun, içtihatlarına dayanak yaptığı yazılı usul ve kaideleri yoktur. O, Hz. Peygamber'in terbiyesi, Kitap ve sünnetin lafız ve ruhu, akli-selim ve devrin ihtiyaçlarına istinad ettiği umumi rehber ve prensiplere göre hareket etmiştir. Hz. Ömer hem ferdi hem de şura içtihadına başvurmuş ve buna teşvik etmiştir. Devrinde içtihat ve taklit ehli birbirinden ayrılmamış, içtihat hiçbir fert veya grubun inhisarı altına girmemiş ve mezhepler teşekkül etmemiştir. Değişik ihtiyaç ve problemlerin çıkmasına neden olan zaman ve mekân farklılıkları, Nassları anlayış ve yorumlama farkları, bazı ayet ve hadisleri işitmemiş veya unutmuş olmak ve hadisleri takdir veya nassları telifte yanılmak gibi sebeplerden dolayı Hz. Ömer ve diğer sahabe arasında zaman zaman ihtilaflar da yaşanmıştır.

Hz. Ömer nasslarda belirlenmiş hukuki sınırları aşmamıştır. İctihada bırakılmış sahada bile kanun koyucunun belirlediği ilkelere sıkı sıkıya sadık kalmıştır. Nassların lafzı ve ifadesi yanında ruh ve gayesine, insanların içinde buldukları durum ve zaruretleri dikkate alarak, hüküm ve içtihatlar da bulunmuştur. Hz. Ömer, bazen nassların lafızlarındaki maksatları ve insanların maslahatını öncelikle bazen de lafızların zahirine bağlı kalan bir tutum içerisinde olmuştur. Yaptığı fıkhi çözümlemelerde teorik ifadeler ve terim kullanmaya gerek duymamıştır. Mesela İlet tabirini kullanmamış ancak bir konudaki illeti ortaya çıkaracak yorumunu açıklamadan da geri durmamıştır. Hz. Ömer, sebebi nüzul bilgisi ve Arapçanın inceliklerine vakıf olması gibi fark edilir özellikleriyle çelişki arz eden meseleleri vuzuha kavuşturmuştur. Bütün bunlara ek olarak, pratikte fıkhi meselelerin çözüm örneklerini halka sunmasıyla ve bunu şura yöntemiyle icra etmesiyle, müçtehit imamların üstatlarını yetiştirmesiyle de fıkha katkıda bulunmuştur.

⁹⁷ Nurâlam Halid Âmini, *es-Sahabe ve Mekanetuhum fi'l-İslam*, Daru's-Sahve, Kahire, 1989, s. 25.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri*, Akid Yayınları, Ankara, 1989.
- Âmini, Nurâlam Halid, *es-Sahabe ve Mekanetuhum fi'l-İslam*, Daru's-Sahve, Kahire, 1989.
- Atay, Hüseyin, "Dini Düşünce de Reformun Yöntemi ve Bir Örnek", <http://www.kelam.org/>, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4/1, Rize, 2006.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982.
- Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih el-Müsned min Hadisi Rasulillahi ve Sünenihi ve Eyyamihî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Razi, *Ahkamu'l-Kur'an*, thk. , Muhammed Sadık Kamhavi, Matbaatu Abdirrahman Muhammed, Kahire, ty.
- Ceziri, Abdurrahman, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, ter., Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 1993.
- Dalgın, Nihat, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, Etüt yay, Samsun, 1999.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul, 1997.
- Devâlîbî, Muhammed Maruf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Dımaşk, 1378.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam yay., İstanbul, 1995.
- Dönmezer, Sulhi, *Şahıslara Karşı ve Mal Aleyhinde İşlenen Cürümler*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul, 1959.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen (Sünenü Ebî Davud)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'an*, thk., Mervan b. Aliyye ve diğerleri, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1995.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Redd Alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. , Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Kahire, İhyâu Maârifî'n-Nu'mâniyye, ty.
- _____, *Kitâbü'l-harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1397.
- Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *el Cerime ve'l-Ugube fi Fıkhı'l-İslam*, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1998.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmü'n-nass*, Beyrut, 1996.

- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1990.
- Eskicioğlu, Osman, *İslam Hukukunda Vergiler Yahya b. Âdem ve Kitabu'l-Harac'ı*, İzmir, 1996.
- Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, ter. , Salih Akdemir, Ankara, 1995; *Siret Ansiklopedisi*, ter. İ. Kâfi Dönmez ve Heyet, İnkılâp Yay., İstanbul, 1996.
- Garaudy, Roger, "Şeriat Nedir?" ter., Salih Akdemir, *İslâmiyât*, Ankara, 1998.
- Halili, Cevad Cafer, *İmam Ali*, thk., Hasan Said, Müessesetu Âli Beyt, Daru İhya'it-Turas/Beyrut nüshası.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "İslam ve Değişim", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, Ankara, 2005.
- İbn Abdilberr, Nemer el-Kurtubi Ebu Amr Yusuf b. Abdullah, *el-İstiab fi Marifeti'l-Ashab*, thk., Ali Muhammed el Bacevi, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1412.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Muhammed Emin ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtar*, Daru İhyai Turasi'l Arabî, Beyrut, ty.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absi el-Kufi, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l Âsâr*, Dar u'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalani, *Fethü'l-Bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdülaziz b. Abdullâh b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- İbn Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, Kahire, ty.
- İbn Kayyim Cevziyye, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lâmü'l -Muvakki'în an Rabbi'l-Âlemîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Matbaatü's-Sa'âde, Mısır, 1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il Azim*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1969.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah, *el- Muğni fil-fikh el-Hanefi*, Daru'l-Menar, Mısır, 1367.
- İbn Mace, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Mektebetu Kulliyâtîl-Ezher, Kahire, 1966.

Hz Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar | 101
Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsû'atü fıkhi Ömer İbni'l-Hattâb*, Beyrut,
1981.

Karadavi, Yusuf, *Fıkhu'z-Zekât*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, ty.

Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.

_____, "İctihadın İslam Düşüncesine Katkısı", *Uluslararası İslam
Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997.

Kâsânî, Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*,
Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1974.

Kettani, Muhammed el-Muntasır, *et Terâtübü'l İdâriye*, Câmi'atü Ümmi'l-
Kurâ, Mekke, 1984.

Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz.
Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun, 1997.

Komisyon, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale yay., 1990.

Kurtubi, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkâmi'l-
Kur'ân*, Daru İhyâi't-Türasi'l- Arabî, Beyrut, 1985.

Mahmesânî, Subhî, *Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut, 1380.

Mahmud, Abdulaziz Muhammed, *Menhecü's-Sahâbe fi't-Tercih*, Beyrut,
2004.

Maliki, Abdurrahman, *İslam Hukukunda Ceza*, Köklü Değişim yay.,
İstanbul, 2002.

Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basri, *el-Ahkamu's Sultaniye*,
thk. , Halid Abdullatif Âlemi, Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut, 1999.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,
Beyrût, 1991.

Mevdudi, Ebu'l-A'la, *İslam'da Hükümet*, ter., Ali Genceli, Hilal yay., 2006.

Meydanî, Abdülgani b. Talib b. el-Hanefi, *El-Lübab Fî Şerhi'l Kitab*, Daru'l
Kitabi'l Arabî, Beyrut, 1999.

Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*,
Ankara, 1966.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîthu Müslim*,
Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk.,
Abdülgaflâr Süleymân el-Bündârî, Ebû'Abdullâh Seyyîd b.
Kesrevî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Ömeri, Nâdiy Şerîf, *İctihâdü'r-Rasûl*, Beyrut, 1984.

Pezdevî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l Pezdevî*,
(Kenzu'l vusu'l ilâ Ma'rifeti'l-Usûl), (Keşfü'l esrâr'ın hamışında),
İstanbul, 1307.

- Sabunî, Muhammed Ali, *Revai'u'l-Beyân Tefsiru Ayati'l- Ahkâmi mine'l-Kur'an*, Dersaadet Kitabevi, ty.
- San'ani, Abdurrezzak b. Hemmam b. Nafi el-Himyari, *el- Musannef*, thk., Habiburrahmân el-A'zamî, el Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- Sanani, Muhammed b. İsmail el-Emir, *Sübülü's-Selam Şerhu Buluği'l-Meram min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, thk., İbrahim Muhammed Cemel, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Sayis, Ali – Şeltut, Mahmud, *Mukarenetü'l-Mezahib fi'l-Fıkh*, Matbaatu Muhammed Ali, Mısır, 1953.
- Serahsi, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsuddin, *Kitabu'l-Mebcut*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, ter., Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, 1966.
- Sifil, Ebubekir, Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet, Kayıhan Yay., İstanbul, 2007.
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Kahire, 1318;
- _____, *Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-me'sûr*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babi el- Halebî, Mısır, 1978.
- Şaban, Zekiyüddin, *Usulu'l-Fıkh (İslam Hukuk İlminin Esasları)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara, 1996.
- Şafii, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1983.
- Şevkani, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, ty.;
- _____, *Neylü'l Evtar Min Esrari Munteka'l Ahbar*, Daru İbn-i Cevzi, Riyad, 2006.
- Şeyh Müfid, *Mes'eletün uhra fi'n-nassi ala Ali*, thk., Mehdi Necef, Daru'l Müfid, Beyrut, 1414.
- Şeyhzâde, Abdurrahman Muhammed, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1309.
- Şirazi, Ebu İshak, *el-Lüma fi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- _____, *Mühezzeb fil-Müzehheb*, Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, ty.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camîu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*, (Tefsirü't-Taberi), Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1995.
- Tahavi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, thk., Muhammed Zührî en-Neccâr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1399.

- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sülemî, *el-Câmi'ü's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Watt, Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, ter. , Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Hikmet Neşriyat, İstanbul.
- Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk., Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Zeyd İbn Ali, İbnu Ali Zeynelâbidin İbni'l-Hüseyn, *Müsnedu Zeyd İbnu Ali*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1966.
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahâkmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dari'l-İslâm*, Bağdat, 1963.
- Zeydan Corci, *Medeniyyet-i İslamiyye Tarihi*, ter., Zeki Megamiz, İstanbul, 1910.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullâh b.Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Raye li Ahadisi'l-Hidaye*, Daru'l Hadis, Kahire, 1938.
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1989.
- Zürkani, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, ty.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ 4. VE 5. SINIF DERS KİTAPLARINDAKİ AYET ÇEVİRİLERİNİN ÖĞRENCİ ALGI DÜZEYLERİNE UYGUNLUĞU ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Sümevra BİLECİK**

Öz

Kur'an-ı Kerim, indirilmeye başlandığı günden kıyamete kadar insanoğluna yol gösterici bir rehber olacaktır. Kutsal kitabımız belirli bir çağa, belirli bir ırka indirilmediği gibi belirli bir yaş grubuna mahsus da değildir. Bireyin, ahlaki ve dini hayatının sağlam temellere oturtulması, çocukluğundan itibaren verilecek eğitimle alakalıdır. Çocukların hayatını dinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ilkelerine göre sürdürmesi için algı düzeyine uygun ayetleri okuyup anlayabilmesi gerekmektedir. Son yıllarda bu amaçla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde ayetle öğretim tekniği ön plana çıkarılmış ve ders kitaplarında ayet çevirilerine yer verilmiştir. Çalışmanın iskeletini oluşturan saha araştırmasında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf ders kitaplarında yer alan ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygun olup olmadığı incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda, ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin çocukların algı düzeyine uygun olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ders Kitabı, Okul, Ayet Çevirisi, Algı Düzeyi.

Convenience of Translation of Verses in Religious Culture and Ethics Lesson Books at 4. and 5. Grade According to the Levels of Student's Perception

Abstract

Quran will be leading lights for humankind since it has been send down unto. Our holly book didn't send down unto specific era or specific nation and it isn't

* Bu makale, Konya'da 2012 yılında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi başlığıyla tarafımızdan hazırlanmış tezden uyarlanmıştır.

** Arş. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, sumeyra.bilecik@amasya.edu.tr

pertain to an age group. Putting on a healthy foot of individual moral and religious life is related to education which is given in childhood. The main source of religion in the lives of children by the principles of the Quranic verses to read and understand the need to maintain the appropriate level of perception. For this purpose, verse teaching technique has been highlighted in recent years in Religious Culture and Ethics lessons and verse translations are included in lesson books. In the field survey which is scope of article, levels of student perception has been examined to find out, whether it is appropriate translations of the verses in primary education religious culture and ethics at 4th and 5th grade school books. As a result of examination; translation of verses which included in lesson books hasn't been understood by any student.

Keywords: Religious Culture and Ethics, Lesson book, School, Translation of Verse, Level of Perception.

Giriş

Günümüz teknolojik gelişmeleri ve bunun beraberinde getirdiği her türlü bilgiye kolaylıkla ulaşımın sağlanması, çocuk ve gençleri birçok psikolojik etkiye açık hale getirmiştir. Bu durum, çocuğun eğitim ve gelişimine olumlu katkılar sağlamakla beraber çocuğun bu kaynaklara ulaşımının denetimini zorlaştırması olumsuz etkileri de beraberinde getirmektedir. Olumsuz etkilerin en aza indirilmesi doğru yöntemlerle verilecek din ve ahlak eğitimi ile mümkündür. Bu problem doğrultusunda, çocukların istek ve ilgilerini canlı tutacak birçok farklı teknik ve yöntem geliştirilmiştir. Bunlardan bir tanesi de önceki yıllara nazaran üzerinde daha çok durulan bir teknik olan ayetle öğretim tekniğidir.¹ Bu teknik ile çocuğun, dini, temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den öğrenmesi hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında pek çok ayet çevirisi yer almaktadır. Ders kitaplarında yer alan ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygun olması bu tekniğin doğru olarak uygulanması için temel şarttır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygun olup olmadığının incelenmesi bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

¹ MEB, DÖGM, İlköğretim DKAB Öğretim Programı, Ankara, 2012, s. 208-213.

Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin, çocukların algı düzeylerine uygun olduğu sonucuna ulaşılması halinde ayet çevirilerinin ders kitaplarındaki kalite standartlarını devam ettirmesi için gereken alt yapıyı sağlayacaktır. Çalışmanın neticesinde bu durumun aksi tespit edildiği takdirde ise çocukların algı düzeylerine uygun ayet çevirilerinin hazırlanmasını önermek ve ayet çevirisi çalışmalarına veri sunulması hedeflenmektedir. Böylelikle çalışma ayet temelli öğretim tekniğinin daha sağlıklı bir şekilde uygulanmasına zemin hazırlayacaktır.

Araştırmanın hazırlık aşamasında 4. ve 5. sınıf DKAB ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin çocuğun algı düzeyine uygun olmadığı varsayımından yola çıkılarak makalenin yöntem başlığı altında detayları verilen yöntem ve metodun çalışmanın yapısına uygun olduğu varsayılmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için pek çok farklı yayınevinin ders kitabı bulunmakla beraber araştırma içerisinde Mehmet Akgül'ün başkanlığını yaptığı on dört kişilik bir yazar grubunun hazırladığı Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarından çıkan ders kitabındaki ayet çevirileri incelenmiştir. Araştırmaya konu edilecek ders kitabı seçiminde, araştırmanın yapıldığı 2010-2011 yıllarında araştırmanın yapıldığı bölgede okutulmasına karar verilen kitap olması dikkate alınmıştır. Diğer ders kitapları incelendiğinde de aynı konular içerisinde aynı ayet çevirilerinin yer aldığı görülmüştür. Ayet çevirilerinin inceleneceği ders kitapları 4. ve 5. sınıflarla sınırlandırılmışken gözlemin yapılacağı kurum olarak Aksaray ili Merkez ilçeye bağlı bir köy okulu olan Gücünkaya İlk ve Orta Okulu tercih edilmiştir. Bu okulun seçilmesindeki temel etken araştırmacının ortama yakınlığı olmuştur. Çalışma, adı geçen okulda 4. ve 5. sınıfta öğrenim görmekte olan toplam 107 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Ayet çevirilerinin anlaşılması ile ilgili verilen ön bilgilerle ayetlerde kastedilen mananın daha iyi anlaşılması amacıyla "Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir" ile "Tefhim'ul Kur'an" adlı eserlerden faydalanılmıştır. Ayetlerin açıklanmasında daha fazla tefsirden faydalanmak mümkündür. Ancak bu, çalışmamızın sınırlarını aşacağından bu iki tefsir kitabıyla yetinilmiştir.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Dil Gelişimi

Dil; insanın sosyalleşme aracıdır. Dil sayesinde insan düşüncelerini ve duygularını açıklama fırsatı bulur. Düşünce ve duygularını ifade etmekte başarılı insanların, iletişim yeteneklerinin güçlü olduğunu ve bu sayede toplumda önemli bir yer edinebildiğini gözlemlemek mümkündür. Bu bakımdan çocuğun dil gelişimi sosyal ve duygusal gelişimini etkiler.²

Diğer gelişim alanlarında olduğu gibi dil gelişiminde de aynı yaş gurubunda olan çocukların; çıkardıkları sesler, kullandıkları kelime sayısı ve cümlelerinin yapısı bakımından benzer özellikler gösterdikleri fikrinden hareketle dil gelişimi teorileri üretilmiş ve dil gelişimi basamaklara ayrılmıştır. Yeni doğmuş bebekler yalnızca ağlarken ses çıkarabilirken, üç aylık bebekler keyifli olup olmadıklarını sesler ile ifade edebilirler. Bazı bebekler çok fazla ağular ve belki de bunun kendi eylemleri olduğu için bundan zevk alıyor görünürler.³ Bir yaşına giren bebek, anlamlı sözcükler söylemeye başlar. Bir yaşındayken birkaç kelime söyleyebilen çocuğun kelime haznesindeki sözcük sayısı hızla artarak iki yaşın sonunda 200 kelimeye kadar ulaşır. Beş yaşına geldiğinde bu sayı 2000'e yaklaşır.⁴ Dildeki bu değişim ve gelişim, dil gelişiminin diğer gelişim alanlarıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra; ailenin sosyo-ekonomik durumu, çocukla kurulan iletişimin kalitesi ve sıklığı, çevresel etkenler dil gelişimini etkileyen diğer unsurlardır.⁵

Yukarıda bahsettiğimiz unsurlar çocuğun dil gelişimini belirli düzeyde etkiler. Piaget, dünyanın her yerinde bebek ve çocukların dil gelişiminin belirli aşamalardan belirli yaşlarda geçerek tamamlandığı varsayımından yola çıkarak dil gelişimini basamaklar halinde incelemiştir. Ona göre; agulama evresi, tek sözcük evresi, telgrafik konuşma, ilk gramer evresi tüm sağlıklı çocuklardaki dil gelişiminin olağan seyrini özetleyen evrelerdir.

² Binnur Yeşilyaprak vd., Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, Pegem Yayınları, Ankara, 2005, s. 97-98.

³ Mary Gander ve Harry Gardiner, çev. Ali Dönmez, Nermin Çelen, Bekir Onur, Çocuk ve Ergen Gelişimi, İmge Kitabevi, 7. Baskı, Ankara, 2010, s. 189.

⁴ Yeşilyaprak vd., Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, s. 96.

⁵ Yeşilyaprak vd., Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, s. 103-105.

0–12 ay arasını kapsayan dönemin başlarında bebeğin çıkardığı sesler, ağlayarak ihtiyaçlarını belli etmekle sınırlıdır. Bu evrenin ilerleyen aylarında bebek, önce sesli ve sessiz harfleri rasgele bir araya getirerek ilk hecelerini söyler. Bu sesler belirli bir obje, kişi ya da nesneye yönelik olmadığı için bir iletişim aracı olarak kabul edilemez.⁶ Anlamlı hecelerin gülümseme, kucağa alma gibi davranışlarla pekiştirilmesiyle, bebeğin ana dilde kullandığı heceleri tekrarlar, kullanmadığı hecelerin söndüğü görülür. Böylelikle birinci yaşını dolduran çocuk, heceleri amaçlı olarak kullanmaya başlar ve tek sözcük evresi denilen evreye geçiş sağlar.

12–18 ay konuşmaya geçiş açısından kritik bir evredir. Dudak ve dişlerin koordinasyonu ile konuşma için motor becerilerin kazanıldığı bu evrenin en belirgin özelliği, öğrenilen kelimenin birçok anlama gelebilecek şekilde kullanılmasıdır. Tek tek kullanılan sözcükler bir cümle anlamı ifade etmektedir.⁷ Örneğin; bebek civciv kelimesini; bu bir civciv mi, civciv nerede ve civcivi istiyorum gibi anlamlarda kullanabilir. Çocuğun söylediği sözcükler içinde bulunduğu durumla birlikte yorumlanmalıdır.⁸

18–24 ay arasında olup “telgrafik konuşma” evresi olarak adlandırılan dönemde ise bebek birkaç kelimelik cümleler kurmaya başlar. Dönemin sonlarına doğru zaman ekleri kullanılmaya başlanmıştır.⁹

24–60 ay arasını kapsayan evreye ise ilk gramer evresi adı verilir. Telgraf konuşmasından sonra, çocuk çekimler yaparak, aitlik eklerini doğru bir şekilde kullanarak konuşmasını akıcı hale getirir. Bu evrede aitlik bildiren sözcük ve eklerin fiil çekimlerinden daha kolay öğrenildiği görülmüştür.¹⁰

Gramer yapısını anlayan ve kelime haznesi artan çocuk, konuşmaya oldukça istekli ve meraklıdır. Birçok soru sorar. Cümle kurarken kelimeleri doğru bir şekilde sıralamayı başarır. 2.5 yaşında 300 civarında kelime bilirken bu sayıya üç yaşından sonra birkaç yüz kelime

⁶ Sefa Saygılı, Çocuk Psikolojisi, Nesil Yayınları, İstanbul, 2009, s. 16.

⁷ Haluk Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, 33. Basım, İstanbul, 2011, s. 71.

⁸ Necate Baykoç vd., Dil Gelişimi Etkinlikleri, Ya-pa Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2000, s. 84.

⁹ Hasan Bacanlı, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayınları, Ankara, 2005, s. 73.

¹⁰ Gander ve Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, s. 193.

daha eklenir, beş yaşına geldiğinde 2500 kelimeye ulaşabilir.¹¹ Beşinci yılın sonunda, çocuk, duygularını, düşüncelerini ve isteklerini rahat bir şekilde ifade edebilecek gramer ve kelime bilgisine sahip hale gelir.

Piaget'in dil gelişim kuramında basamaklar burada sona erer. Fakat dilin canlı bir yapıya sahip olmasının gereği dil gelişimi bu yaşta son bulmaz. Bu aşamadan sonra bilişsel olarak da somut işlemler dönemine geçen çocuğun, bilişsel gelişimine paralel olarak dil gelişimi de farklı bir boyut kazanır. Okuma yazma becerisi kazanan çocuk, okuduğu kitaplardan yeni kelimeler öğrenerek dağarcığını geliştirir. Bunun dışında, Hayat Bilgisi ve Matematik gibi alanlarda öğrendiği terimleri de kelime haznesine ekler. Somut işlemler döneminin sonlarına doğru akran grupları önemini arttırır. Bu gruptaki çocukların özel toplanma yerleri ve ilgi ve yetenekleri doğrultusunda şekillendirdikleri kendilerine has etkinlikleri vardır. Gruba dışarıdan birinin kabulü zordur. Gruplar, özel etkinlikler çerçevesinde oluşabileceği gibi kendiliğinden de oluşabilir. Akran grubu sosyalleşmeye imkân sağlayan, çocuğun kendisini yaşlıları içerisinde ifade edebileceği, kendisiyle aynı duygu ve düşüncelere sahip arkadaşları arasında beceri ve yeteneklerini geliştirip problemlerini paylaşabileceği bir ortamdır. Çocuğun aile dışında kendini ifade etmesine, yaşlıları arasında sorunlarını veya tecrübelerini paylaşmasına imkân sunan bu gruplarda sosyalleşme aracı olarak dil oldukça önemlidir. Gruplarda baskın kişilik özellikleri gösteren ve lider konumunda olan çocukların dil gelişimi açısından daha önde oldukları gözlenir.¹²

Bilişsel olarak okul öncesi ya da somut işlemler dönemindeki çocukların eğitiminde diğer gelişim alanlarıyla birlikte dil gelişimi seviyesi de dikkate alınmalıdır.

1.2. Dil Gelişimi-Din Dili İlişkisi

Çocuğun dil gelişimi ve din dili arasında yoğun bir ilişki vardır. Çocuklar, çevreleriyle iletişim sayesinde bir din algısı ve din dili geliştirir; bunu dil gelişimlerine uygun bir şekilde ifade ederler. Çocuklarda din duygusu doğuştan gelmektedir. Doğuştan sahip olunan bu duyguyu bilgiyle desteklemek ve doğru bir din algısına sahip kılmak

¹¹ Yeşilyaprak, Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, s. 103.

¹² Gander ve Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, s. 398-402.

için çocuğun dil ve bilişsel gelişimine uygun bir din dili geliştirmesi sağlanacak şekilde din eğitimi verilmesi şarttır.

Din dili ve din algısı okul öncesi dönemde ailede yaşanan tecrübeyle sınırlıdır. İlk ve orta öğretimde ise çocuk, çevresinden edindiği bilgileri kullanarak ve çevresindeki yetişkinleri taklit ederek dini açıklama ve yaşama çabası içerisindeydir.¹³ Özellikle 10- 12 yaş arası çocuklarda bunu gözlemlemek mümkündür. Çünkü bu yaşlarda çocuk, kendisine verilen bilgiyi itirazsız kabul etmez ve sorgulamaya başlar. Çocuk somut işlemler döneminde olsa da Fen Bilgisi derslerinde yapılan deneyler, Sosyal Bilgiler derslerinde kullanılan haritalar, Türkçe derslerinde bilişsel düzeylerine uygun deyim, atasözleri ve mecazlı sözlere yer verilmesi çocuğun soyut işlemlere hazırlandığı bir dönemdir. İşte bu dönemde dini kavramların da soyut ve anlamsız şeyler olmadığı sezdirilmeli, dini kavramlar somutlaştırılarak verilmeli yani din dili oluşturma çalışmalarına ağırlık verilerek din, anlamsız bir olgu ya da sadece ezberlenen bir şey olmaktan çıkarılmalıdır. Ancak tüm bu gelişmenin 10 yaşından sonra başarılması beklenemez. Bu yüzden çocuk, ilk kelimelerini söylemeye başladığı andan itibaren din algısı ve din dili oluşturmaya çalışılmalı, bu çalışmalar dil gelişimine ve bilişsel gelişime paralel bir seyir izlemelidir.

Hayatının ilk yaşlarında çocuk, aile içerisinde dini kelimeler kullanıldıkça bunları ezberleyecek ve başlangıçta anlamını bilmeden kullanacaktır. Ancak bu, dini öğrenme çabaları açısından önemlidir. Çünkü çocuk dini kavramları zihninde toplayacak daha sonra anlamlandırma çabasına girecektir.¹⁴ Burada önemli olan, ezber aşamasından sonra, çocuğun bu kavramları somutlaştırarak içini doldurmasını sağlayabilmektir. Dini kelime haznesi gelişen çocukta dine karşı merak uyanır. Dine karşı merak ve ilgi duyan çocuğa doğru açıklamalar yapılarak sağlam bir din eğitiminin temeli atılabilir.

Din dili oluşturmak için çocuğun kolaylıkla ve severek ezberleyeceği, içerisinde dini kelime ve kavramların geçtiği şiir ve tekerlemelerden faydalanılabilir. Çocuğun bu kavramları yetişkinlerin anladığı manada anlamlandırıp açıklaması mümkün olmasa da besmele, şükür gibi kavramlar hakkında farkındalık kazanırken kelime haznesini

¹³ Kerim Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012, s. 103.

¹⁴ Yavuz, Çocuk ve Din, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 167.

de geliştirecektir. Okul çağına tekabül eden 6–7 yaş grubu çocuklarda olağanüstü öğeler içeren masal ve hikayelere ilgi yoğundur. Bu bağlamda çocuk için, olağanüstü olarak algıladığı cennet, cehennem, melek, şeytan gibi dini öğeler de merak konusudur.¹⁵ Bu ilgi din eğitiminde ve din dili oluşturma çabalarına kanalize edilerek çocuklara, bilişsel düzeylerine uygun olmak kaydıyla dini hikayeler anlatılabilir.

Çocukta din algısını geliştirmenin ve din dili oluşturmmanın diğer bir yolu da dualardır. Okul öncesi çocuğun bilişsel gelişim ve dil gelişim seviyesi kısa dualar ve algı düzeyine uygun ilahileri öğrenmeye müsaittir. Bu yolla çocuk Allah'a yakınlaştığı gibi dinle ilgili kavramlar oluşacak ve sağlam bir imanın temelleri atılacaktır. Okul öncesi dönemde ezberletilen duaları; yemekten sonra, yatarken gibi belirli zamanlarda tekrarlar, somut işlemler dönemine geçtiğinde, sıkıntılı anlarında, pişmanlık duyduğunda, ibadet yerlerini ziyaret ettiğinde ve istekleri olduğunda dua etmeye başlayacaktır.¹⁶ Başlangıçta bilinçsiz bir ezber gibi görünen dua etme eyleminin bilinçli bir ibadete dönüştüğü görülecektir.

Çocukta din dili oluşturma çabasının amacı Mualla Selçuk'un ifadesiyle: *“Çocukların, çeşitli bilgileri dinsel düşüncenin anlamlı bir kalıbı içinde öğrenmelerine ve ifade edebilmelerine yardımcı olmak. Çocukların, hayatın pek çok sembolik anlatımlarla, ifadelerle dolu olduğu konusunda duyarlı hale getirmek. Ayrıca öğrenciler bileceklerdir ki, dinde, dinsel metinlerdeki sembolik anlatım, karanlık ve meçhul bir anlatım değil, zengin ve anlamlı bir ifadedir.”*¹⁷

2. Yöntem

Araştırma, nitel çalışma basamaklarına uygun olarak; yeni ve özgün konunun belirlenmesi, konunun amacı, problem durumu ve hipotezin netleştirilmesi, bulguların uygun yöntemlerle elde edilerek yorumlanması ile tamamlanmıştır.

Nitel araştırma yönteminin eylem araştırması modeli çalışmamızın niteliği ile uyum sağladığından çalışma bu model rehberliğinde sürdürülmüştür. Eylem araştırması, herhangi bir konunun

¹⁵ Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 54.

¹⁶ Mualla Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 100.

¹⁷ Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, s. 167.

uygulamasında ortaya çıkan sorunların anlaşılmasına ve çözülmesine yönelik olarak araştırma ve uygulamayı bir araya getirerek araştırma süreç ve sonuçlarının uygulamaya aktarılmasını kolaylaştıran bir araştırma modelidir. Araştırmacının veriye yakın olması, süreci yakından tanınması ve yaşaması, nitel araştırmada vurgulanan “araştırmacının katılımcı rolü ve veri toplama aracı olması” durumu bu model de kendini gösterir. Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, araştırmamızdaki problem durumunun DKAB ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin anlaşılabilirliğinin ortaya konularak, uygulama esnasında ortaya çıkan problemlerin araştırılmasının hedeflenmesi, hem uygulayıcı hem araştırmacı olarak yer alınan çalışmada kaynağın birebir içinde bulunması araştırmanın yapısının seçilen modele uygun olduğunu gösterir.

Yaptığımız çalışmada, bölümlerin niteliğine göre tayin edilmiş iki ayrı yöntem izlenmiştir. Çalışmanın kuramsal çerçeve bölümünde doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Araştırmamızın konusuna ilişkin ve araştırmamıza temel teşkil edecek alanlarda literatür taranarak ilgili dökümanlar içerisinde konuya ilişkin verilere ulaşılmıştır. Çalışmanın özünü teşkil eden verilere ulaşmada ise gözlem yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmamızın konusunu 4. ve 5. sınıf DKAB ders kitaplarının öğrenci algı düzeyine uygunluğunun oluşturması gereği, verilerin elde edilmesi için gözlemin öğrencilerin bulunduğu sınıf ortamında ve derslerin olağan seyri içerisinde gerçekleştirilmesi şarttır.

Çalışma içerisinde hem araştırmacı hem uygulayıcı olarak yer almamız, denence yapılan gruptaki öğrencilerin kendilerini rahat bir şekilde sınıf ortamında ve ders saatleri içerisinde ifade edebilmelerine imkân sağlamıştır.

Ders kitaplarında yer alan ayet çevirileri ders kitabındaki sırasıyla ve ilgili konu içerisinde öğrencilere yorumlatılmıştır. Bu esnada ses kayıt cihazı kullanılarak gözlem verileri kayıt altına alınmıştır. Bununla birlikte görsel olarak dikkati çeken durumlarla ilgili notlar alınarak ses kayıtları desteklenmiştir. Kayıt cihazıyla elde edilen veriler yazıya aktarılırken, ilk etapta tüm öğrencilerin yaptığı yorumlar dinlenerek hepsi yazılı biçime getirilmiştir. Tüm ses kayıtları deşifre edildikten sonra benzer cevaplar tasnif edilmiş, çalışmanın ilgili yerlerinde kullanılmıştır.

4. ve 5. Sınıf DKAB ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygunluğunu incelediğimiz araştırmamızın evrenini ilköğretim 4. ve 5. sınıfta öğrenim gören ve DKAB dersini alan tüm öğrenciler; örneklemini ise Aksaray ili Gücünkaya köyünde yer alan Gücünkaya İlk ve Orta Okulu 4. ve 5. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

Gözlem yönteminde, gözlemcinin alan hakkında bilgi sahibi olması ya da alanın içerisinde yer alması yöntemin uygulanmasını kolaylaştırdığı gibi güvenilirliğini de arttıran bir etkidir.¹⁸ Bu bakımdan araştırmamızın sürdürüleceği yer olarak görev yapmakta olduğumuz okul olan Gücünkaya İlk ve Orta Okulu seçilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrenciler 4. ve 5. sınıf düzeyinde olmakla beraber bilişsel olarak somut işlemler döneminde dirler. Çocuklar arasında gelişim özellikleri bakımından önemli farklılıklar bulunmamaktadır.

Gücünkaya İlk ve Orta Okulu içerisinde araştırmamıza dâhil olan dört şubede toplam 107 öğrenci mevcuttur. İki şubeden oluşan 4. sınıf öğrencileri 29 kız 25 erkek olmak üzere toplam 54 kişidir. Yine iki şubeden oluşan 5. sınıf öğrencileri ise 26 kız 27 erkek olmak üzere toplam 53 kişidir. Çalışma tüm öğrencilerin katılımıyla gerçekleştirilmiş, ayetlere getirilen yorumlar yahut sorulara verilen cevaplar tasnif edilmiştir. Örnekleme grubundaki öğrencilerin ailevi yapıları ve sosyo-ekonomik düzeyleri arasında önemli bir farklılık yoktur. Öğrencileri sayısına cinsiyetleri açısından bakıldığında toplamda 55 kız öğrenciye karşın 52 erkek öğrenci vardır. Ancak bu faktörler araştırmamızın hiçbir boyutunu ve seyrini etkilemediğinden çalışma içerisinde bu faktörlerin analizi yapılmamıştır.

Verilerin, öğrencilerin ders içerisindeki katılımlarının ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınarak toplandığından bahsetmiştik. Toplanan veriler deşifre edildikten sonra kodlama yapılmış, temalar oluşturulmuş, veriler tema ve kodlara göre düzenlenerek bulgular yorumlanmıştır. İlk olarak, elde edilen veriler anlamlı bölümlere ayrılarak bunun kavramsal olarak ne anlama geldiği tespit edilmiştir. Öğrencilerin ayet çevirilerine yönelik olarak yaptıkları yorumlar içerisinde, farklı ayet çevirilerinin yorumunda karşılaşılan benzer problemler, bu problemi tanımlayıcı, geneli kapsayıcı bir kelime ya da kavramla kodlanmıştır. Ancak bu

¹⁸ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2011, s. 170.

kodlama işlemi çalışmanın yalnızca ana hatlarını oluşturmuş, detaylı sınıflama işlemi ilgili temaların oluşturulmasıyla yapılmıştır.

Çalışmamızda tespit edilen problemler gözlem süreci içerisinde oluşturulan benzer durumların sınıflandırılmasıyla şekillenmiştir. DKAB 4. ve 5. sınıf ders kitaplarındaki sırasıyla yorumlanan ayet çevirilerinde anlaşılamayan ayetlerin, anlaşılamamasındaki sebepler birkaç kelimeyle ifade ettiğimiz kodlar altında toplanmış, ders kitabındaki tüm ayet çevirileri yorumlandıktan sonra ortaya çıkan kodlara yani farklı problemlerin genel sebeplerine göre gruplanmış ayet çevirilerine yönelik öğrenci yorumları bir araya getirilmiştir. Ardından çalışmanın anahtar kodları tespit edilmiştir. Söz konusu problem başlıkları bu kodlara ve temalara göre sınıflandırılarak düzenlenmiş ve tanımlayıcı başlıklar altında çalışma içerisinde sunulmuştur. Tarafımızdan daha önce hazırlanan İlköğretim DKAB 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi başlıklı yüksek lisans çalışmasında, söz konusu ayet çevirileri başlıklar altında değerlendirilmişse de bu çalışmamızda, makalenin sınırlarından dolayı söz konusu başlıklar arasında konuyu temsil eden örnekler seçilerek tanıtılmaya çalışılmıştır.

3. Bulgular ve Yorumları

Araştırmanın bu bölümünde 4. ve 5. sınıf ders kitaplarında yer almakla beraber öğrencilerin anlamakta güçlük çektikleri ayetlerden örnekler verilmiştir. Bu örnekler seçilirken benzerine en sık rastlanan tarzda problemlere yer verilmiştir.

3.1.En'am Suresi 59. Ayet

DKAB 5. sınıf ders kitabının birinci ünitesi içerisinde yer alan, 'Allah Her Şeyi İşitir, Bilir ve Görür' başlığıyla yer alan konunun hedefi; Allah'ın her şeyi işittiği, bildiği, gördüğünün bilincine varmaktır. Bizim bilgimiz dâhilinde veya dışında olan her şeyi Allah'ın bildiği belirtilerek En'am Suresi 59. ayet örnek gösterilmiştir. Ayet TDV tarafından yayınlanan mealde şöyle tercüme edilmiştir: "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin

karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”¹⁹

Ayet içerisinde geçen ‘gaybın anahtarları ibaresinden maksat; göklerde ve yerde mevcut olup da insanların keşfedemediği hazinelerdir. Burada Allah’ın ilminin karada ve denizde ne varsa hepsini kapsadığı belirtilmekte, O’nun bilgisi olmadan yaprak dahi düşmeyeceği, Rabbimizin en küçük ayrıntıdan bile haberdar olduğu gerçeği vurgulanmaktadır. Şüphesiz ki bu yüce bir ilmi ve kudreti gerektirir. Apaçık kitap diye tercüme edilmiş ‘kitabın mübin’ ile Allah’ın her şeyi kuşatan ilmi kastedilmektedir.²⁰

Ders kitabında: “Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları ondan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; onun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir...”²¹ şeklinde tercüme edilmiş ayet okunduktan sonra çocukların sessiz kaldığı gözlemlendi. Gayb kelimesinin ne anlama geldiği sorulması üzerine öğrencilerin sözlük kullanarak bilmedikleri kelimeleri kendi gayretleri ile öğrenmelerini hedefleyen bir teknik olan sözcük çalışması yapıldı. Ancak bu çalışma çocukların ayeti doğru anlamalarına yardımcı olmadı. Örneğin:

“Bilinmeyen bir anahtar Allah’ın yanındadır diyor.”

“Bence bilinmeyen anahtar iyiliklerin ve kötülüklerin açtığı yoldur. O Allah’ın yanındaymış.”

“Anahtar yanındaymış öğretmenim. Onun yerini Allah’tan başkası bilmiyormuş.”

“Bir kayıp anahtar Allah’ın yanındaymış.”

Görüldüğü üzere çocukların ayet çevirisini doğru yorumlayamamalarının temel sebebinin, ayet çevirisinde soyut anlamlı kelimelerin kullanılması olduğu düşünülmektedir. Bu yaş grubundaki çocukların somut olan ‘anahtar’ kavramını, bilişsel olarak somut işlemler döneminde olduklarından ve soyut düşünce gelişmediğinden, kelimeyi soyut bir şekilde düşünmelerini sağlamak mümkün değildir. Bu dönemde, günlük dilde sıkça kullanılan mecazi, soyut ifadeleri ya da

¹⁹ Bu makalede başlıklarda verilen ayetlerin mealleri Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları’ndan çıkan Kur’an Meali’nden alınmıştır.

²⁰ Hayreddin Karaman vd., Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, c. II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, s. 414-415.

²¹ Ramazan Yıldırım vd., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 27-28.

basit söyleyişleri anlayabilen çocuk, daha karmaşık yapıdaki ifadeleri anlayamamaktadır. Dolayısıyla gayb kelimesi izah edilse dahi yukarıda görüldüğü gibi ayetin anlaşılma düzeyini koruduğu anlaşılmıştır. Gayb kelimesini kayıp olarak algılayan öğrencilerimiz olduğu gibi çocukların, bazı şeyleri açacak bir anahtarın varlığına ve bunun Allah katında olduğuna dair yanlış inançlar geliştirdiği gözlenmiştir. Kavram hakkındaki açıklama detaylandırıldıktan sonra öğrencilerin yaptığı yorumlardan birkaçı ise şöyledir:

“Allah herkesi görürmüş öğretmenim. En karanlık yerde bile görürmüş Allah.”

“Öğretmenim, denizdeki şeyi falan Allah bilirmiş. Yani her şeyi görürmüş. Hiçbir şeyi bilmeden olmamış.”

“Allah, kimin ne yaptığını hep bilirmiş.”

“Yani karadaki bir tane karıncanın iyiliğini, denizdeki bir balığın ne yaptığını bilirmiş.”

Ayetteki en soyut kavramlar açıklandıktan sonra, çocuklar, her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu örneklerle anlatabilmişlerdir. Dolayısıyla ayetin kitapta verildiği şekliyle çocukların algı düzeyine uygun olmadığı anlaşılmıştır. Yapılan gözlemlerin üzerinde anlaşıldığı üzere; ancak 'gaybın anahtarları' ifadesi somutlaştırılarak ve onların algı düzeyine uygun biçimde açıklandığı takdirde çocuklar istenen sonuca ulaşabilmektedir. Ayet, bir yetişkin gözetiminde okunuyorsa gerekli açıklama yapılmalı, çocuğun yalnız okuması gereken durumlar için ise gerekli açıklama birkaç kelimeyle parantez içi açıklamayla yahut dipnot olarak verilmelidir.

3.2.Bakara Suresi 168. Ayet

4. Sınıf birinci ünite içerisinde yer alan, 'Helal, Haram, Sevap ve Günah Kavramları' başlıklı konu içerisinde verilen ayetin tam meali şu şekildedir: “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helal ve temiz olanlarından yiyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır.”

Dini bir terim olarak helal; hakkında yasaklama bulunmayan davranışları ifade eder. Ayette temiz olarak tercüme edilmiş olan tayyib kelimesi ise; insan tabiatına hoş gelen, beğendiği, iyi ve yararlı şeyler için kullanılır. İnsana Allah'ın verdiği nimetlerin helal ve temiz olanlarından yemek tavsiye edilirken, onun şeytanın peşine düşmemesi öğütlenmiştir. İnsanın düşmanı olarak nitelenen şeytanın peşine

düşmek ise onun kışkırtmalarına açıklıkla olur. Zayıf bir inanç sahibi olmak veya dini ve dünyevi konularda yeterli bilgi sahibi olmamak şeytanın olumsuz teşviklerine kapılmaya yol açar. Ancak, takva sahibi olarak nitelendirilen, insanı şeytanın kışkırtmalarından koruyacak duyarlılığa sahip olanlar hariçtir.²²

Ayet ders kitabında şu çeviri ile verilmiştir: “Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin...”²³

Yapılan gözlem neticesinde çocukların birçoğunun helal kavramı hakkında daha önceki bilgilerinin, hırsızlık konusu üzerinden temellendirildiği anlaşılmıştır. Helal kelimesini sorduğumuzda verilen şu cevaplar buna örnektir: “*Helal, başkasından izin alarak almalıyız, başkasından izinsiz alırsak haramdır.*”

“*Biz bir şeyi izinsiz alırsak, o kişi de helal olsun demezse olmaz öğretmenim.*”

Öğrencilerden alınan bu cevapların ardından ayeti yorumlamaları istendiğinde çocuklar şu ifadeleri kullanmıştır:

“*Haram yemeyin demek istiyor.*”

“*Temiz derken de öğretmenim, yıkayın da yiyin demek istiyor.*”

“*Başkasından izin alarak ve temizleyerek yiyin.*” Başka bir çocuk heyecanla ve söz hakkı almadan:

“*Öğretmenim, izin almadan yersek hırsız oluruz. Temizlemeden yersek de hastalık yapar. Onun için helal ve temiz olanlardan yemeliyiz.*” Bu konuşmaların ardından endişeli olduğu fark edilen çocuğa yorumu sorulduğunda:

“*Öğretmenim biz Aksaray’a gittiğimizde bir kadının bahçesinden elma aldık izin isteyerek ama yıkamadan sokakta yedik. Günah mı?*”

Söz konusu tepkilerden, Bu ayetin yorumlanmasından önce helal kavramının sadece hırsızlıkla ilgili olmadığı yönünde açıklamalara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında temiz kelimesi temel anlamıyla düşünülmüştür. Cümle içerisinde bu kelimenin yan anlamıyla kullanıldığına dair bir işaret olmadığı gibi çocukların deneyimleri de buna müsaittir. Dinimizce pis sayılan yiyeceklerin neler olduğuna ya da niçin bu şekilde nitelendiğine dair yaşantısı yahut bilgisi olmayan öğrencilerin temiz yemek anlayışının da bu yönde

²² Karaman vd., Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, c. I, s. 252–255.

²³ Mehmet Akgül vd., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2008, s. 17.

olması oldukça normaldir. Verdiğimiz örneklerin sonunda yer alan çocuğun sözleri ise dikkate değerdir. Yaşadığı olayda çocuk; elmayı izin alarak yediği için helal yemiştir, ancak onu yıkamamıştır. Bu durumda ayetteki hükme aykırı davranarak günah işlediğini düşünmekte ve bunun için endişelenmektedir.

Ayetin sonundaki, 'şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır' ifadesi öğrencilerin ders kitaplarında yer almamaktadır. Zira bu şekliyle kullanım, çocukların algı düzeyine de uygun olmayacaktır. Şeytanın peşine düşmek tabirini somut yorumlayacak olan çocuklar, görmedikleri bir varlığı nasıl takip edeceklerini anlamlandıramayacaklardır. Bu bakımdan, ayetin bu bölümüne yer verilmemesi uygun olmuştur. Ayetin bütünüyle okutturulmak istendiği durumlarda ise gerekli açıklamanın somut örneklerle dayandırılarak parantez içi bilgi olarak verilmesi uygun olacaktır.

Ayet çevirisinin anlaşılmasındaki temel sebep; helal kavramının bilinmemesi ve temiz kelimesinin yan anlama gelecek şekilde kullanılmasına rağmen çocukların bunu ilk anlamıyla yorumlamasıdır. Helal kavramı ile ilgili durum, çocukların büyüklerinden duydukları nasihatlere dayanmaktadır. Bu eksiklik helal kelimesinin daha geniş bir anlamda kullanıldığı örnek cümle ve durumlarla izah edilerek giderilebilir. Ancak burada, ayet metninde 'tayyib' olarak zikredilen kelimenin temiz olarak tercüme edilmesi, ayetin çocuklar tarafından, sahip olduğundan çok daha farklı bir anlamda yorumlanmasına sebep olmuştur. Temiz kelimesi yerine, dinimizce serbestlik tanınmış, hakkında yasak olmayan gibi ifadeler kullanılabileceği gibi kısa bir açıklamayla bu yanlış anlamının önüne geçilebilirdi.

3.3. Al-i İmran Suresi 169–170. Ayetler

5. sınıf altıncı ünitenin dördüncü konusu olan, 'Manevi Değerlerimizi Koruyup Saygı Gösteririz' ana başlığına ait ikinci alt başlık, 'Gazilerimize Saygı Gösterir, Şehitlerimizi Rahmetle Anarız' konusudur. Gazilerimize saygı duyarak gereken değeri verme ve şehitlerimizi rahmet ve minnet duygusu ile anma bilincinin kazandırılması hedeflenmiştir.

Konuda öncelikle gazi ve şehit kelimeleri tanımlanarak, gazilik ve şehitlik makamının yüceliği açıklanmış, ardından Al-i İmran Suresi 169

ve 170. ayetler verilmiştir: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümlerini sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Aralarından kendilerine ulaşamayan (henüz şehit olmamış) kimselere de hiçbir korku olmayacağına ve onların üzülmeyeceklerine sevinirler.”

Hayreddin Karaman’a göre ölü, hayatı sona erdiğinden hiçbir şeyi algılayamayan insandır. Oysa Allah yolunda öldürülenler, görünüşte ölü gibi olsalar da Allah’ın onlar için bahsettiği özel bir hayatı yaşamaktadırlar. Allah katında kendilerine verilen bol nimet ve rızıkla, dünyadaki hayattan farklı bir boyutta, mutluluk içindedirler. Ölüm, beden için gerçekleşir. Ruh ise, ölümden sonra iyi ise ahiretteki güzel makamları görerek onlarla mutlu olacak, kötü ise cehennemdeki yerini görerek bundan üzüntü duyacaktır. Şehitlerse yüksek makamlarını görmeye beraber güzel nimetlere mazhar olacaklardır. Bunlara sevinmekle beraber, şehit olarak kendilerine katılmamış mücahitler için, onlarda herhangi bir korku ya da tasanın bulunmadığını öğrenerek mutlu olurlar.²⁴

Şehitliğin ne kadar güzel bir makam olduğunun anlatıldığı bu ayet, öğrencilerin kitaplarında kısaltılarak şu çeviriyle verilmiştir: “Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis Rableri katında diridirler. Allah’ın bol nimetinden onlara verdiği şeylerle sevinç içinde rızıklanırlar...”²⁵

Ayetteki son cümle ders kitaplarında yer almamıştır. Bu durum anlamı daraltsa da ayetin bütününde ahiret inancının bilinmemesinden kaynaklanan bir anlaşmazlık vardır. Son cümle yer alsaydı da bu anlaşmazlığın çözülmesinde bir etkisi olmayacaktır.

Öğrenciler yorum yapmaya başlamadan önce bilakis kelimesinin anlamını bilmediklerini ifade ettiler. Gerekli çalışma yapıldıktan sonra şehitlik makamından bahsedildiğini kavrayamayan birkaç öğrencinin birbirine benzer yorumları şu şekildedir: “Allah yolunda... Yani mesela, yaşlı birisi ya da genç bir kişi kendi kendini öldürdü. Yaşlı kişiyi de Allah öldürdü, kalbi falan sıkıştı diyelim. O Allah tarafından ölmedir. Ama kendi kendini öldürürse de o zaman da Allah’ın verdiği canı kendisi almış olur, o da günahtr.” Çocuk, ‘Allah yolunda öldürülenler’ ifadesiyle şehitlerin

²⁴ Karaman vd., Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, c. I, s.713–714.

²⁵ Yıldırım vd., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı, s. 137.

kastedildiğini kavrayamamıştır. Çünkü bu, onun bilişsel düzeyi açısından oldukça dolaylı bir anlatımdır. Bundan dolayı da Allah yolunda öldürülenlerle kastedileni Allah'ın öldürdüğü şeklinde anlamış, oldukça farklı düşüncelere kapılmıştır. Bu öğrencinin görüşüne katılan bir başkası ise şöyle yorum yapmıştır: *"Bence öğretmenim, ölü saymayın diyor ya kendi öldürdüklerimiz ölü sayılıyor. Allah'ın öldürdükleri ölü sayılmıyor. Yani öğretmenim kendimiz canımızı alırsa sayılıyor."*

Ahret inancı konusunda bilgisi olmadığını şaşkınlığıyla belli eden bir çocuk, hayretle şöyle demiştir: *"Öğretmenim geri dirileceklermiş!"*

Bu sözlerden sonra diğer çocuklardan, herhangi bir yorum alınmayınca şehitlik kavramına dikkat çekildi. Bunun ardından bir öğrenci izlediği bir filmde öğrendiklerini paylaştı: *"Öğretmenim mesela bir tane peygamber efendimizle ilgili bir film izlemiştik de biz. Böyle öldürüyorlardı kollarından çekerek. O, işte onlar dövdüğü için şehit sayılıyordu."*

Bu açıklamadan sonra: *"Öğretmenim, Allah yolunda öldürülenler Rableri katında dirilecekler diyor ya yani o, Allah'ın öldürdüğü insanlardan farklı olabilir."*

Öğrencilerin pek çoğunun kullandığı, 'Allah'ın öldürdüğü' ifadesiyle ne demek istedikleri sorulunca bununla eceli ile ölmeyi kastettikleri anlaşıldı. Bu açıklamanın ardından:

"Ölenler geri mi diriliyor? Aynı yerde mi?"

"Kıyamet gününde herkes dirilecekmiş ya peygamberimiz de mi?" gibi yorumlar yapıldı.

Bu dönemdeki çocuk için, ahret kavramı oldukça soyut olduğu için ahret inancı da henüz yetişkinlerin inandığı anlamda tam olarak yerleşmiş değildir.²⁶ İnsanların dirileceklerini anladığında şaşkınlığını gizleyemeyen öğrencilerin olması ya da yukarıdaki sorular bunun kanıtıdır. Nitekim çocuklar, 'Aynı yerde mi?' şeklinde ifade bulan sorularından anlaşılacağı üzere insanların yaşadıkları yerlerde dirileceklerini düşünmektedir. Ya da peygamberimizin de diğer insanlar gibi ölüp dirilmesi onlar için bilinmezliğini korumaktadır. Bunun dışında 'Allah yolunda öldürülenler' kavramı bu yaştaki çocuklar için oldukça soyuttur.

²⁶ Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, s. 103.

Ayet hakkında yapılan değerlendirmeler, konunun hedefine yaklaşmayı bile sağlayamamıştır. Bu yaştaki çocuk, ölüm yeniden dirilme gibi konularda aileden aldığı ya da okuyarak edindikleri sayesinde bir takım bilgilere sahip olabilir; ancak, bu kadar soyut bir konuyu anlamaları beklenemez. Bu durumda ağaçların yapraklarını döktükten sonra yeniden çiçek açması ve meyve vermesi gibi somut konulara dayandırılarak ahiret hayatı hakkındaki bilgi detaylara girmeksizin ve çocuğu korkutmadan verildiğinde konu, çocuk tarafından anlamlandırılabilir. Fakat ölüm-diriliş ve ahiret hayatı konusunda bilgi sahibi olmayan bir çocuğun, bu ayetten doğru sonuca ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle şehit sahabeler ve peygamberimizin onlara verdiği değeri gösteren örnekler anlatılarak, bunlarla ilgili görseller izletilerek konu daha somut hale getirilebilir. Böylelikle hem çocukların anlayamayacakları bir ayet örnek gösterilmeden önce konu ile ilgili yaşanmış örneklerin sunulmasıyla daha etkili ve kalıcı bir öğrenme sağlanacaktır. Konu tamamen anlaşıldıktan sonra ayet meali uygun bir çeviriyle verilebilir.

Yukarıdaki ayet çocukların algı düzeyine uygun olmayan bir konuda bilgi verdiği için çocuklar tarafından doğru biçimde yorumlanamamıştır. Bunun dışında, ders kitabında, çocukların bilgi ve tecrübe alanlarının dışındaki konularda bilgi içeren ayet çevirilerine de yer verildiği görülmüştür.

3.4.Rum Suresi 21. Ayet

4. sınıf beşinci ünite içerisinde yer alan ‘Sevgi Allah’ın Bize Verdiği Bir Nimettir’ başlığı altında, sevginin bir nimet olduğu anne-baba sevgisi, doğa ve insan sevgisi gibi örneklerle açıklanmış ve sevgi nimetine ilişkin Rum Suresi 21. ayet örnek verilmiştir: “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”

Ayeti kerimenin kısa bir açıklaması şu şekilde yapılabilir: İnsanlar için eşler yaratılması, yani insanların kadın ve erkek olmak üzere iki cins halinde yaratılması insan medeniyetinin ortaya çıkmasındaki hikmettir. Sevgi, merhamet, şefkat hisleriyle birbirine bağlanan eşlerin oluşturacağı toplumsal yapı elbette ki medeni ve barışçıl bir toplum olacaktır. Nitekim ayette, ‘kendileri ile huzur bulasınız diye’ şeklinde açıklamasını bulan gerçeklik kadın ve erkek arasında yaratılışları gereği bir çekimin

olduğudur. Ancak bunu sadece cinsel istek ve dürtülerle açıklamak yanlışır. Çünkü sevgi ve merhamet, eşlerin birbirlerine karşı nazik ve hoşgörülü olmalarını sağlayan duygusal ilişkidir. Böyle bir duygusal ilişkinin mevcut olmadığını farz edersek huzurun temini ve kuvvetli manevi bağlarla bağlı aile yapısının oluşması da mümkün olmayacaktır. İşte insanın bu tür duygularla yaratılmış olması Allah'ın lütuflarındandır ve düşünen insanlar için bu durumdan çıkarılacak önemli dersler vardır.²⁷

Ayet çevirisi, öğrenci kitaplarında şöyle yer almıştır: "...Aranızda sevgi ve şefkati var etmiş olması, onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir."²⁸

Ayetin tam meali dikkate alındığında; verilmek istenen mesajın ders kitabında verilen ayet çevirisinin taşıdığı mesaj ve dikkat çekilmek istenen noktadan bambaşka olduğu görülmektedir. Ayette, insanların cinsler halinde yaratılmasının hikmetine değinilirken; bahsedilen sevgi ve şefkat de eşler arasında mevcut olan hislerdir. İncelediğimiz DKAB kitabında, ayet örneğinden önce; doğayı ve canlıları sevmekten, insanlar arasındaki sevgi ve saygı bağından söz edilmiştir. Ayetin tam çevirisindeki "kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması" ifadesi ders kitabında verilmediği için burada kastedilen sevgi ve şefkat tüm âleme duyulan hisler olarak yorumlanmaya açık hale getirilmiştir. Bu mealdeki bilgi yanlış olmasa da ayetin vermek istediği mesajdan uzaktır. Nitekim bu çeviri öğrencilerimizin algı düzeylerine uygun hale getirilme maksadıyla yapıldıysa da başarılı olamamıştır.

Ayet çevirisinde yer alan kudret kelimesinin anlamı bilinmemektedir. Öğrencilerle yapılan sözlük çalışmasının ardından kelime öğrenilse de anlam kavranamamıştır. Ayeti açıklamak için söz hakkı isteyen öğrencilerden bazıları şu şekilde cevaplar vermişlerdir:

*"Sevgi varmış öğretmenim, şefkat varmış, dürüstlük varmış insanlarda."
"Aralarında bir şeyler var etmiş Allah"*

²⁷ Eb'ul A'la Mevdudi, Tefhim'ul Kur'an, c. IV, çev. Muhammed Han Kayani vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 1987, s. 262.

²⁸ Mehmet Akgül vd., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı, s. 92.

İkinci cevabı aldığımız öğrenciye, Allah kimlerin arasında ne var etmiş sorusunu yönelttiğimizde suskunlukla karşılanmıştır. Bu durum, çocuğun ayeti temellendiremediğini göstermektedir.

Başka bir öğrencinin ise; *“Allah’ın varlığını anladım.”* cevabını vermesi, ayeti yalnızca son cümlesiyle değerlendirdiğini göstermiştir.

Ayet çevirisine getirilen diğer yorumlar şu şekilde sıralanabilir:

“Allah bizi sevdiği için, mesela bir çocuk bir şey yerken diğerinin canı çekmesin diye, onu sevdiğimizden, sevgiyi var etmiştir.”

“Allah çok iyi birisidir. Sevgi ve şefkati vardır.”

“Allah çok güçlüdür her şeyi affeder.”

Tüm bu yorumları dikkate aldığımızda, öğrencilerin sevgiyi Allah’ın var ettiği sonucuna ulaştıkları ancak bunun Allah’ın varlık ve kudretine nasıl delalet ettiğini kavrayamadıkları anlaşılmaktadır. Ayet çevirisinde bilinmeyen kelimenin kullanılması, çocukların, çeviri cümlesi öğeleri arasında bağlantı kuramaması ayetin anlaşılmasındaki sebeplerden olmakla beraber daha önemli gördüğümüz sorun, çevirinin eksik verilerek ayetin bağlamından uzaklaştırılmasıdır.

3.5.Yusuf Suresi 92. Ayet

5. sınıf dördüncü ünite içerisindeki ‘Kur’an’da Peygamber Kıssaları’ konusuna ait alt başlıklardan ikincisi ‘Sevgi ve Merhamet Örneği: Hz. Yusuf’ konusudur. Konu içerisinde, sırasıyla Yusuf Suresi’nin 92, 101, 100 ve 7. ayetleri örnek verilmiştir. Kitapta verilen ilk örnek 92. ayettir ve meali şöyledir: *“Yusuf dedi ki: ‘Bugün sizi kınamak yok. Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.’”*

Kendisini kuyuya atan kardeşleri, yardım dilemek üzere Hz. Yusuf’un huzuruna gelip, onun kardeşleri olduğunu anladıklarında Hz. Yusuf’un kardeşlerine verdiği cevabı nakleden ayeti kerime ders kitabında şu çeviriyle yer almıştır: *“Bugün azarlanacak değilsiniz, Allah sizi affetsin. O merhametlilerin en merhametlisidir.”*²⁹

Konu içerisindeki bağlamından koparıldığında ayeti anlamlandırmak zordur. Ders kitabında ayetten önce Hz. Yusuf’un kendisini tanıtarak kardeşlerini affettiğini söylediği belirtilmiştir. Ancak çocuklardan birçoğu bunu dikkatlerinden kaçırarak ayeti anlamlandırmakta zorluk çekmişlerdir. ‘Azarlanacak değilsiniz’ ifadesinde kimin azarlamayacağı muallâkta kalmıştır. Örneğin:

²⁹ Yıldırım vd., İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı, s. 93.

"Bugün azarlanacak değilsiniz, yani diyor ki; size Allah kızmaz. Kötülük yaptığımızda ondan af dileyin. O sizi affeder, herkesten daha merhametlidir, en merhametlidir diyor. O dediği de Allah'tır."

"Allah insanları sever o azarlamaz."

"Allah'ın iyi olduğunu söylüyor. O sizi azarlamaz diyor. Öğretmenim Allah bizi azarlamaz ama dua etmemiz lazım."

"Bugün azarlamaz diyor öğretmenim. Bir kötülük yaptığımızda öte dünyaya gittiğimizde orda sorar."

Yukarıdaki yorumlarda dikkati çeken ortak nokta; çocukların kendilerini azarlamayacağını düşündükleri varlığın Allah olmasıdır. Onlara göre Allah bizi azarlamaz çünkü kötülük yaptığımızda affedecek kadar merhametlidir. O; insanları sever, iyi bir varlıktır ya da son yorumdaki gibi bugün azarlamaz ama ahirette hesabını sorar. Ayeti kerimedeki sözlerin Hz. Yusuf'tan alındığına dair bir ifade olmadığından çocuklar ayette geçen ifadeleri Allah'ın sözleri olarak nitelendirmektedirler. Bu nedenle ayeti kerimeyi de okuduklarında azarlamayacak varlığın Allah olduğunu düşünmeleri normaldir. Yukarıdaki ifadeler, çocukların zihnindeki Allah tasavvurunu da ele vermektedir ki Allah'ın insanları sevdiğine, affedici bir varlık olduğuna vurgu yapılan yorumlara bakıldığında bu tasavvurun olumlu olduğu görülmektedir.

Başka bir grup öğrenciye göre azarlamayacak olan varlık insanlardır. Örneğin: *"Öğretmenim Allah-u Teâlâ demek istiyor ki; evinizde babanıza karşı saygılı durun, babanız size kızmasın demek istiyor."*

"Kötü bir şey yapmazsak azarlanmayız."

"Öğretmenim bugün azarlanacak değilsiniz diyor ya, ben kötü bir şey yaparsam siz belki bugün azarlamazsınız ama yarın azarlayabilirsiniz."

Bu çocukların yukarıdakilere göre daha somut düşündüğü görülmektedir. İlk yorumu yapan öğrencinin sözleri onun otoriter bir aile yapısından geldiğini göstermektedir. Diğer çocuklar ise, azarlanmayı kötü bir davranışa verilen ceza olarak nitelendirmektedir.

Çocukların farklı ve yanlış yorumlar yapmalarının sebebi; 'de ki' şeklinde tercüme edebileceğimiz 'gale' kelimesine kitapta kullanılan çeviride yer verilmemiş olmasıdır. Ayeti kerimenin başına 'Yusuf dedi ki' ifadesi eklenmiş olsaydı çocuklar ayeti Hz. Yusuf kıssası doğrultusunda yorumlayacak ve yüksek oranda başarıya

ulaşabileceklerdi. Yahut söz konusu ayetin kendisinden bir önceki ayetle birlikte verilmesi de bu sorunu çözecektir.

Sonuç

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde, 2010 yılında yayınlanan öğretim kılavuzunda ayetle öğretim tekniğinin tavsiye edilmesindeki en önemli etken, çocuğun dinin kaynağına ulaşmasını sağlamaktır. Dini kural ve ilkelerin Yüce Yaratıcı tarafından konulduğunu, tüm bu kural ve ilkelerin, insana hayat boyu izlemesi gereken bir yol çizdiğini kavratmak bu amaçlar arasındadır. Bu hedefe ulaşıldığı takdirde çocuğun din dilinin yapısını kavraması, kendisini ilahi mesajın muhatabı olarak görmesi gibi pek çok fayda sağlanmış olacaktır.

Yukarıda verilen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için çocuğun, okuduğu ayet çevirisini algılayabilmesi şarttır. Bunu sağlayabilecek düzeyde ve çocuklar için hazırlanmış müstakil bir Kur'an meali bulunmadığı gibi mevcut DKAB ders kitapları incelendiğinde de, kitaplar içerisinde yer alan ayet çevirilerinin çoğunlukla çocuğun düzeyine göre verilmediği görülmektedir. DKAB 4. ve 5. sınıf ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygunluğunu incelediğimiz araştırmamız çerçevesinde yaptığımız gözlemler bu sonuca ulaşmamızı sağlamıştır. Bunun dışında çalışmanın diğer sonuçları aşağıdaki gibidir:

1. Araştırma süresince dini kelime ve kavramların anlaşılması yönünde sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Bu durum ders kitaplarında kavram öğretimine yeterince yer verilmediğinin göstergesidir. Çocukların günlük hayatlarında karşılaştıkları kelimeler olan nimet, şükür gibi dini kavramları bile ayet çevirileri içerisinde geçtiklerinde anlamlandırmakta ve ayet çevirilerini yorumlamakta zorlandıkları bu kelimeleri bilinmeyen kelime olarak tespit ettikleri gözlenmiştir. Kavram öğretimine gerekli önem verildiği takdirde bu durum ayet çevirilerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

2. Ayet çevirilerinde 10-12 yaş grubundaki öğrenciler tarafından bilinmeyen kelimelerin kullanılması sıkça karşılaşılan bir sorundur. Çocukların bilmedikleri kelimelerin anlamını öğrenmek için ilk başvurdukları kaynak ders kitaplarının sonunda yer alan sözlük bölümüdür. Ders kitabı bu yönde incelendiğinde, ayet çevirilerinde geçen ve çocukların dil gelişiminin üzerinde olduğunu düşündüğümüz

kelimelerin birçoğunun sözlük bölümünde yer almadığı tespit edilmiştir.

3. Araştırmamıza konu olan 10-12 yaş grubundaki öğrenciler soyut işlemler dönemine geçmediklerinden bu dönemin gelişim görevlerini gerçekleştiremezler. Soyut ve yan anlamlı kelime ve kavramların yorumlanamaması da bunlardan biridir. Ancak verilen ayet çevirilerinde soyut ve yan anlamlı kavramlara rastlanmaktadır. Bu kavramlar hakkında gerekli çalışmalar yapılsa da çocuklarda zihinsel hazır bulunuşluk gerçekleşmediğinden bu tür ayetleri doğru olarak yorumlayamamışlardır. Çocukların, ayrıca yaşadıkları somut olaylarla bağdaştırma yahut kelimenin ilk anlamından yola çıkarak yapılan açıklama çabalarının da sonuçsuz kaldığı belirlenmiştir.

4. Ders kitaplarında yer alan ayet çevirilerinde sıralı ve birleşik cümle yapısı kullanıldığı görülmüş ve bu türden cümlelerle yapılan tercümelemleri çocukların anlamlandıramadığı gözlenmiştir.

6. Somut işlemler dönemindeki çocuklara soyut durumların öğretilmesinde, somut durum, olay ve örneklerden yola çıkılmalıdır. Oysa ders kitabında, çocuğun bilişsel düzeyine uygun olmayan nitelikte ayet çevirilerine yer verilmiştir. Herhangi bir açıklama getirilmeksizin yer verilen çeviriler çocuklar tarafından anlaşılammış, bildikleri durumlardan yola çıkarak ayet çevirisiyle ilgisi olmayan yorumlar ortaya çıkmıştır.

7. Ayet çevirilerine yer verilirken dikkate alınmayan bir diğer husus da kendisinden önce ve sonra gelen ayet çevirileri ile anlam ilgisidir. Birlikte yorumlandığı takdirde daha açık ve net sonuçlara ulaşılabilecek ayetler arasından yapılan alıntılar pek çok yanlış yoruma sebep olmuştur.

8. Araştırmanın hazırlık aşamasında 4. ve 5. sınıf DKAB ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin çocukların algı düzeyine uygun olmadığı varsayımından yola çıkılmıştı. Bu varsayım çalışma sonucunda doğrulanmıştır.

Öneriler

DKAB 4. ve 5. sınıf ders kitaplarındaki ayet çevirilerinde karşılaştığımız bazı eksiklikleri tespit ettiğimiz çalışmamızda, görülen eksikliklerin giderilmesine yönelik bazı önerilerde bulunmaya çalıştık. Bu önerileri şöyle sıralayabiliriz:

1. DKAB dersleri içerisinde kavram öğretimine gerekli zaman ayrılmalı, ayet çevirilerinde geçen kavramlar, çeviriler çocuklara okutulmadan önce öğretilmelidir.

2. Ayet çevirilerinde karşılaşılan bilinmeyen kelime ve kavramların açıklaması kitapların sözlük bölümlerinde, çeviri içerisinde parantez içi açıklamayla yahut dip not olarak verilmelidir. Kelime ve kavramların doğrudan Türkçe karşılıkları bulunarak kullanılabilir, ancak bu durumda çocuklar dini kavramlardan uzaklaşacakları için doğru görülmemektedir.

3. Şüphesiz ki din dilinin soyut ve mecazi yapısını değiştirmek mümkün değildir. Ancak bu dili çocuklara uygun hale getirmek amacıyla ayet çevirilerinde geçen soyut ve mecazi kavramları, çocukların yaşantılarından yahut somut durum ve örneklerden yola çıkarak somutlaştırmak mümkündür.

4. Ayet tercümeleleri kısa ve anlaşılır cümlelerden oluşmalı, verilmek istenen mesaj açık ve net olmalıdır.

5. Ders kitaplarında yer alacak ayet çevirileri, çocukların tüm gelişim alanlarındaki seviyeleri dikkate alınarak seçilmelidir.

6. Çocukların yaş ve gelişim düzeylerine göre seçilmiş ayet çevirilerinden oluşan, bilinmeyen kelime ve kavramların açıklamalarıyla verildiği, gerektiğinde örnek dini hikayelerle desteklenmiş, görsel bakımdan çocukların ilgi, dikkat ve motivasyonunu artırıcı unsurlar içeren ayet çevirilerinden oluşan müstakil kitaplar hazırlanarak çocukların Kur'an mealleriyle erken yaşta tanışmaları sağlanmalıdır.

7. Çocuklar için ayet çevirileri hazırlanırken, bölgesel farklılıklar, çevresel etkenler gibi çocukların algı düzeyini etkileyebilecek hususlar da dikkate alınmalıdır.

8. DKAB ders kitaplarındaki hadis çevirileri ve ilk defa öğrencilerin hizmetine sunulmuş Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler ders kitaplarındaki ayet ve hadis çevirileri üzerine de benzer bir çalışma yapılarak bu alandaki problemler de tespit edilmelidir.

9. 4. ve 5. sınıf DKAB ders kitaplarındaki ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygunluğunu incelediğimiz çalışmamız, gözlem yapabileme imkânımızın sınırlılığı sebebiyle görev yapmakta olduğumuz okul ile sınırlı kalmıştır. Bu alanda bir ilk olan çalışmamızın farklı bölge ve okullarda tekrarlanmasının araştırmamızın sonuçlarının sıhhatini

destekleyeceğine ve getirdiğimiz önerilere yenilerinin eklenebileceğine inanıyoruz.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet ve diğerleri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Öğretmen Kılavuz Kitabı*, MEB Yay., Ankara, 2008.
- Bacanlı, Hasan, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yay., Ankara, 2005.
- Baykoç, Necate ve diğerleri, *Dil Gelişimi Etkinlikleri*, Ya-pa Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2000.
- Gander, Mary J., ve Gardiner, Harry W., *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Çev. Ali Dönmez ve diğerleri, İmge Kitabevi, Ankara, 2010.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2008.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.
- Mevdudi, Eb' u'l A'la, *Tefhim'ul Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul, 1987.
- Saygılı, Sefa, *Çocuk Psikolojisi*, Nesil Yay., İstanbul, 2009.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV Yay., Ankara, 2005.
- Şimşek, Hasan ve Yıldırım, Ali, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara, 2011.
- Yavuz, Kerim, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yay., İstanbul, 1994.
- _____, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011.
- Yeşilyaprak, Binnur ve diğerleri, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Pegem Yay., Ankara, 2005.
- Yıldırım, Ramazan ve diğerleri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Öğretmen Kılavuz Kitabı*, MEB Yay., İstanbul, 2010.

İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE ZİHNİ VARLIK (VUCUD-İ ZİHNİ) ANLAYIŞININ BİLGİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet PİRİNÇ*

Öz

Bilgi felsefesi bağlamında ele alınan zihni varlık kavramı, bilgi felsefesi ile ilgili kuramların oluşmasında ve bu kuramlar arasındaki farklılığın ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle filozoflarla kelamcılar arasındaki bilginin mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalarda merkezi bir konumda bulunan zihni varlık kavramıyla ilgili olarak üç farklı temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri “*zihinde oluşan tasavvur, mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığıdır.*” şeklindeki filozoflara ait “*mahiyet teorisi.*” Bir diğeri, bilgiyi bir tür izafet olarak kabul eden ve zihindeki suretin bilgi olmadığını söyleyerek zihni varlığı inkâr eden kelamcıların görüşü olan “*izafet teorisi.*” Üçüncü yaklaşım ise zihinde var olan tasavvuru “*mahiyetlerin kendileri olmayıp, onların karartılarının (siluet/ingel/şebah) varlığı*” şeklinde değerlendiren “*şebah teorisi*” dir. Bu çalışmada adı geçen üç teori çeşitli yönleriyle incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihni varlık, Harici varlık, Mahiyet, İzafet, Şebah

Evaluation of Mental Existence (Vucud-i Zihni) in the Concept of Epistemology in the Islamic Thought

Abstract

The concept of mental existence taken in the context of epistemology have played a decisive role in the emergence of theories about epistemology and differences between these theories. Three different views have emerged about the concept of mental existence as a result of debates between philosophers and theologians on the nature of knowledge. One of these views is “the theory of guiddity” that belongs to philosophers who defend the idea of “representation that formes in mind is the existence of guiddity itself”. The second view is “the theory of relation” that belongs to theologians who accept knowledge as a relation and deny mental existence by saying that imagination in the mind is

* Elazığ Mezre Ortaokulu, ahpirinc@hotmail.com

not knowledge. The third one is “the theory of mental similitude” that defends the idea of “imagination in the mind are not quiddity themselves but they are the existence of shadow (silhouette/image/sebeh) of them”. In this study, these three theories will be examined from different aspects.

Key Words: Mental existence, External existence, Quiddity, Relation, Image/Mental similitude

Giriş

Varlık, felsefenin en kadim ve en temel konularından birisi olup insan bilgisinin bir bütün olarak yöneldiği, kendine konu edindiği temel ilgi alanların başında gelir. “Varlık” kavramı Arapçada ‘vcd’ kökünden türetilen bir kelime olup var olmak anlamında mastar, var olan anlamında ise isim olarak kullanılır. Varlık, var olan şey, var olanın var oluşu anlamında bütün var olanları içine alan en genel kavramdır.¹

Varlık kavramı, gerek İslam düşüncesinde gerekse Batı felsefesinde ontolojik ve metafizik temelde benzer bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur. Varlık için söz konusu olan bu taksimatı genel hatlarıyla ele aldığımızda varlığın “vacip-mümkün” ve “ayni-zihni (reel-ideal/somut-soyut)” şeklinde iki temel metafizik kısma ayrıldığını söyleyebiliriz. Varlık türleriyle ilgili bu terimlerin her biri bir diğeriyle tanımlanma özelliğine sahip olup biri diğeri zıttı konumundadır. Nitekim vacip varlık, varlığı kendinden olup varlığının bir illeti bulunmayan ve var olmaması düşünülemeyen varlık şeklinde tanımlanırken, mümkün varlık ise varlığının bir sebebi bulunan, varlığı ve yokluğu mümkün olup varlığını bir başkasına borçlu olan varlık şeklinde izah edilir.² Görüldüğü üzere varlık türleriyle ilgili bir kavramın ne olduğu, diğeri ne olmadığı ile belirginlik kazanmaktadır. Bu tanımlama biçimi “ayni varlık-zihni varlık”

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 13. bs., İstanbul, 1998, s. 189; Hüseyin Atay, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, s. 291

² Geniş bilgi için bkz., Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. bs., İstanbul, 2008, s. 127-128; Kazımierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Say Yay., 4. bs., İstanbul, 20210, s. 87; Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İSAM Yay., 2. bs., İstanbul, 2010, s. 91; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., 1. bs., İstanbul, 2002, s. 88; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 2008, s. 88-89

şeklindeki varlıksal kategori için de geçerlidir. O halde söz konusu olan bu tanımlama metodunu da göz önünde bulundurarak “ayni ve zihni” varlığı ontolojik ve epistemik bir temelde tahlil etmeye çalışalım.

Varlığı bir bütün olarak değerlendiren ve onun en temel niteliklerini inceleyen varlık felsefesinde varlığın iki temel kategoriye ayrıldığını yukarıda ifade etmiştik. Bunlardan birincisi zaman ve mekânda bulunan, değişim ve oluşum içeren, insan bilincinden bağımsız olarak dış dünyada var olan, ilk ve ikinci yetkinliklerin³ (harici etkilerin) kaynağı olan varlıktır. Bu varlığa “ayni /harici” varlık denilmektedir. Diğeri ise ayni/harici varlığın karşıtı olan, insan bilincinde düşünülme suretiyle ortaya çıkan, zaman ve mekândan bağımsız, harici varlıktaki şekliyle değişimin ve oluşumun mümkün olmadığı ve nesnel etkilere kaynaklık etmeyen varlıktır. Bu varlık ise “zihni” varlık olarak isimlendirilir.⁴

Felsefenin nihai olarak varlığı bir bütün şeklinde ele alması ve varlığı felsefi bilginin konusu olarak değerlendirmesi, varlığın yukarıdaki şekliyle sınıflandırılmasına engel teşkil etmez. Zira bu sınıflandırma aynı ontolojik kökeni paylaşan, tek bir hakikat olarak kabul edilen varlığın zihni-harici varlık şeklinde ortaya çıkan iki farklı ontolojik doğasını anlamak ve bunlar arasındaki metafizik ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik bir tutumdur.⁵ Nitekim yeni ontolojinin kurucusu kabul edilen Nicolai Hartmann (1882-1950) da epistemolojiyi ontolojiye indirgeyen bakış açısıyla tüm insan bilgisinin bir anlama faaliyeti şeklinde kendisine yöneldiği hedef olarak varlığı işaret eder.⁶

³ Felsefi bir kavram olarak ilk yetkinlik (el-kemâlü'l-evvel) bir şeyin hakikatinin onunla tamamlandığı yani fiillerin ilkesi olması açısından bir şeyin kendi varlığıdır. Örneğin insan için “canlılık” ve “konuşma/düşünebilme” birer ilk yetkinliktir. İkinci yetkinlik (el-kemâlü's sâni) ise bir şeyin gerçekleşmesinden ve varlığından sonra o şey üzerine terettüb eden ve şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği “güç ve fiillere denir. Örneğin insan için “gülmek” “şaşkınlık” vb. nitelikler ikinci yetkinliktir. bkz. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 44-46, 222; Kemal Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, c. I, Daru Ferakid, Kum, 2005, s. 349

⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 127-128; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 1. bs., Ankara, 2004, s. 119

⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 19; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, c. I., Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 5. bs, Beyrut, 1999, s. 263

⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 112

Doğru bilginin imkânı ve geçerliliğiyle yakından ilişkili olan diğer ontolojik alan ise dış dünya da diyebileceğimiz harici varlık alanıdır. Varlıkların tikel formda vücûd buldukları bu gerçeklik düzeyi, zihni varlığın anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir. Zira metafiziksel bir temelde icra edilen ontolojik taksimin diğer varlık eksenini oluşturan harici varlığın zihni varlıkla metafiziksel bir yakınlığı bulunmaktadır. Harici varlık kendi arasında “Mutlak harici” ve “Harici bil kıyas” olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷

Mutlak harici kavramı genel olup harici ve zihni her iki ontolojik varlık düzeyini de kapsamaktadır. Zira mutlak harici varlık, hem harici hem de kavramsal tahlil düzeyindeki varlığın etkilerinin kendi üzerinde gerçekleştiği varlıktır. Nitekim “ateş”in dış dünyadaki zati özelliğinden biri olan yakıcılık vasfı, onun nesnel bir varlık olmasının eseri ve etkisi iken, aynı “ateş”i zihnimizde tasavvur ettiğimizde ise varlığın kavramsal gerçeklik düzlemine özgü bir takım belirli etkilerinin zihnimizde oluşması da zihni varlık oluşunun bir etkisidir. Yani zihin dışı olması yönüyle nesnel bir etkiden söz ederken, zihni bir varlık olması yönüyle de kavramsal bir etkiden söz etmekteyiz. Böylece “mutlak harici varlık” hem harici hem de zihni etkilerin her ikisini de kapsamaktadır.⁸

“Harici bil kıyas” kavramına gelince bu kavram “mutlak harici” kavramının aksine yalnızca harici varlıklar için kullanılır. Bu kavram kaplamı açısından tüm harici varlıkları kapsadığından zihin dışı olarak nitelendirdiğimiz tüm şeyler bu kavram içine dâhil olur.⁹

Harici varlıkla ilgili yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra zihni varlığın felsefi açıdan ne olduğu, zihni var oluşun belirli bir takım etkilerin gerekliliğine kaynaklık edişinin nasıl gerçekleştiğini açıklamamız gerekmektedir. Zihni varlık nedir? denildiğinde şöyle bir tanımla karşılaşmaktayız; genel anlamıyla zihni varlık, zihin dışı dünyada harici varlıklar için söz konusu olan ilk ve ikinci yetkinliklerinden hiç birinin kendisine terettüp etmediği, yalnızca kavramsal bir gerçeklik olarak zihinde var olan ve kendine özgü soyut

⁷ Abdurrezzak Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, Müessesetü İmam Sadık, 2. bs., Kum, 2007, s. 192; Abdülcebbâr Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I, Matbaatu Kalem, Bağdat, 2007, s. 277

⁸ Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, s. 192; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I, s. 277

⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

etkilerin söz konusu olduğu varlıktır. Bir başka ifadeyle zihin dışı dünyadaki mahiyetlerin ilk ve ikinci yetkinlikleriyle var oldukları harici varlıklarının dışında, hiçbir yetkinliğin kendi üzerlerine terettüp etmediği bir başka varlık düzeyleri de söz konusudur. Bahse konu olan bu varlık, "zihni varlık" olarak isimlendirilip kavramsal boyutuyla tüm mahiyetler hakkındaki bilgimizi kapsar.¹⁰

Nitekim zihni varlığın, kavramsal tahlil düzeyinde en yalın haliyle bizlere sağlamış olduğu iki temel epistemik sonuç söz konusudur. Bu sonuçlardan biri zihnimizde daha önceden var olmayan bir şey hakkında bir "suret" oluşturması diğer sonuç ise oluşan bu "suret" in bizdeki bilgisizliği gidermesidir. Örneğin zihnimizde her hangi bir nesnenin suretinin olmadığını farz edelim. Daha sonra idrakimize gelen bir ağaç tasavvuruyla ağacın sureti oluşur. Bu suret, ağaçla ilgili daha önce zihnimizde olmayan yeni bir bilgi oluşturur. Zihindeki bu tasavvur, kavramsal düzeyde yalın bir bilgi şeklindedir. Zihni varlık için söz konusu olan bu hükümler, onun zihindeki varlıksal etkilerindedir. Ancak zihni varlığın zihinsel etkilerinin yanında bir takım harici etkileri de söz konusudur. Örneğin limonu tasavvur ettiğimizde, tükürük salgı bezlerimiz fazladan çalışarak ağızımızdaki tükürük salgımızı artırır. Bu salgının fazlalaşmasının nedeni, zihnimizdeki limonun suretidir. Zira burada zihni varlık olan limonun sureti, kendine özgü bir takım etkilerin meydana gelmesinin kaynağı olmuştur. Böylece nefis, muayyen zihinsel bir tasavvurun varlığına bir tepki (infi'al) vermiştir. Bu tepki, zihni varlığın aynı zamanda harici bir etkisinin de söz konusu olabileceğini göstermiştir. Buradaki zihni varlık harici bir tepkiye kaynaklık etmesi bakımından değerlendirildiğinde, "mutlak harici" anlamında kabul edilir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi "mutlak harici" kavramı, hem hariçte olan hem de zihinde olandan daha genel (umumi) bir çerçeve sunmaktadır. Yani diğer bir ifadeyle hem nesnel hem de kavramsal etkilerin kendi üzerine gerekli olduğu tüm şeyleri kapsamaktadır.¹¹

Bunun yanında nefsin bir melekesi olan zihin, fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde hariçteki varlıklar için adeta bir ayna

¹⁰ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1997, s. 45; Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, s. 192

¹¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

görevi görür. Nitekim bu özelliğinden dolayı harici varlıklar hakkında bilgi aktarım kaynağı şeklinde kabul edilebilir. Ancak bu zihin, kendisi olması açısından (bima hüve zihn) ele alındığında ise ilk ve ikinci yetkinliklerinin kendi üzerine gerekli olması özelliğiyle harici bir varlık¹² olup tüm harici etkilerin kaynağı konumundadır. Zira bu yönüyle zihni varlık salt bilgi olup harici bir varlık olarak kabul edilmesinin nedeni bilginin, yoklukla (adem) ilişkilendirilemeyeceği gerçeğidir. Çünkü bilginin varlıksal yani ontolojik bir niteliği söz konusudur.¹³

Zihni varlıkla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra konuyu biraz daha dikey bir perspektifle ele almak gerekecektir. Bu da bizi ister istemez İslam düşünce tarihinde “zihni varlık” kavramı etrafında yapılan tartışmaları ve bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan felsefi görüşleri incelemeyi gerektirecektir.

İslam felsefesi tarihinde XIII. yüzyıla kadar “zihni varlık” kavramının felsefi kitaplarda müstakil bir başlık altında ele alındığına rastlamak mümkün değildir. Ancak bu kavram bu şekliyle bağımsız bir konu olarak ele alınmamış olsa da başta Farabi (ö.950) olmak üzere İbn Sina (ö.1037) ve Sühreverdi (ö.1191) gibi filozofların eserlerini incelediğimizde zihni varlık kavramına karşılık gelecek benzer kavramları özellikle bilgi felsefesi bağlamında sıklıkla kullandıklarını görmekteyiz.¹⁴ Birer örnek olması açısından bu konuda her üç filozofumuzdan kısa alıntılar yapacağız.

Farabi'nin bilgi teorisini yakından incelediğimizde tartıştığımız boyutuyla “zihni varlık” kavramına karşılık gelecek şekilde benzer kavramlar kullandığını görmekteyiz. Zira Farabi'nin bilgiyi “zihindeki suretin, soyutlama faaliyetinin son aşamasında bütün maddi niteliklerinden soyutlanmış olarak tümel bir tarzda algılanması” şeklinde tanımlaması yine Aristocu geleneğin takipçisi olarak doğru bir tanıma ulaşabilmenin ancak “nesnelerin zihin dışı dünyada var oldukları şekliyle, suretinin zihinde var olması”yla mümkün olabileceğini söylemesi bu meselede zikredeceğimiz örneklerdir.¹⁵

¹² Burada zihnin, harici varlık olarak kabul edilmesi “mutlak harici” anlamı yönüyledir.

¹³ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

¹⁴ Muhammed Taki Misbah Yazdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, Müessesesetü fi Tarik'l-Hak, 1. bs., Kum, 1985, s. 65

¹⁵ Fârâbî, *et-Ta'likât, Erbau Resâili Felsefiyye* içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1. bs. İran, 1991, s. 136; Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. ve şerh. Ali Nerimânî

İbn Sina ise bilginin zihinde hem cevher hem araz olarak bulunma tartışmasında zihni varlık kavramına değinir. İbn Sina bu cevherin dış dünyada bir konuda bulunmama özelliğinin cevherin akledilen mahiyetine ait olduğunu söyler. Ancak cevherin bu nitelikle “akıldaki varlığına” gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmadığından yani “akılda (zihinde) bir konuda olmaksızın var olma”nın cevherin tanımına dâhil olmadığından dış dünyadaki cevherlerin zihindeki bilgilerinin bu anlamda cevher olarak kabul edilmelerinin bir sakıncası olmadığını belirtir. Zira cevherin tanımı zihinde bulunsun veya bulunmasın dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığı şeklindedir.¹⁶

Sühreverdî'nin epistemolojisi ise özetle “ ‘İşraki Müşahede’ olarak isimlendirilen özel bir tecrübî bilgi biçimine dayanır. Sühreverdî müşâhadeyi, sujeye şeyin özünü doğrudan ve aralıksız olarak idrak etme imkânı veren özel bir bilgi biçimi olarak tanımlar. Sezgisel yolla edilen bu tecrübî bilgi, bir şeyin akıldaki sûretinin, duyu idrakindeki sûretiyle aynı olup obje ve sujenin birliği üzerine kurulmuştur.”¹⁷

Bu konuyu, “el-Mebahisu'l Meşrîkiyye” adlı eserinde, “zihni varlık” başlığı altında müstakil olarak ilk zikreden Fahreddin Râzî' (ö.1209) dir.¹⁸ Fakat “zihni varlık” meselesini “Tecrid-ül-Akâid” adlı eserinde¹⁹ felsefi bir problem olarak ele alan ve onu felsefi bir

(Fusûsü'l-hikem'in metni Arapça, çeviri ve şerhi ise Farsça), Darul-Huda, Kum, 2001, s. 85; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul, 2008, s. 55-59

¹⁶ İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 126-129

¹⁷ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç, İz Yay. İstanbul, 2009, s. 34; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 99-107

¹⁸ Murtaza Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Muvesseu li'l-Manzume*, c. I, çev. Abdülcebâr Rufâî (Farsçadan Arapçaya), Matbaatu Kalem, 2. bs., Bağdat, 2008, s. 216

¹⁹ Tusi, “Tecrid-ül-Akâid” adlı eserinde zihni varlık meselesini müstakil bir başlık altında ele alarak inceler. Öncelikli olarak zihni varlığın ispatını yapar. Daha sonra zihni varlığın sübutunun delillerini ortaya koyduktan sonra, zihni varlığı inkâr eden kelamcılarının argümanlarını zikrederek, onların eleştirilerine cevap verir. Geniş bilgi için bkz. Abdurrezzak Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridü'l-Kelam*, s. 192-218,

temelde delillendiren ilk filozof ise Nasıruddin et-Tusi (ö.1274) olarak kabul edilir.²⁰

İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık İle İlgili Teoriler

Zihni varlıkla ilgili farklı yaklaşımların var olmasının temel sebebi bilgi tanımındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Veya tersten ifade edecek olursak, zihni varlık hakkındaki düşünce ve yaklaşımlardaki farklılıklar, bilgi tanımındaki farklılığın da kaynağı olmuştur. Zira zihni varlığın neliği (mahiyeti) ile ilgili görüş farklılığı bu ayrışmayı besleyen temel sebeplerden biri olmuştur.

Düşünce tarihine baktığımızda zihni varlıkla alakalı olarak üç temel görüş olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri “zihni varlık, zihinde mevcut olan mahiyetlerin varlığı” şeklindeki görüşü benimseyenler. İkincisi “zihni varlık, mahiyetin silüetinin/imgesinin varlığından başka bir şey değildir.” şeklinde kabul edenler. Diğer üçüncü görüş ise bilginin meydana geliş sürecinde zihni varlığı inkâr edenler. O halde zihni varlıkla ilgili olarak üç farklı temel görüşün mevcut olduğunu söyleyebiliriz.²¹

1-Zihni varlığı mahiyetin bizzat kendi varlığı olduğunu ileri sürenler. Bu yaklaşım “felsefi teori veya mahiyet teorisi” olarak isimlendirilip genel anlamda İslam filozoflarının bu görüşü savunduklarını söyleyebiliriz.²²

2-Zihni varlığın silüet olduğunu savunanlar. Zihinde var olan tasavvur, bu mahiyetlerin bizzat kendi varlıkları değildir. Aksine var olan şey bu mahiyetlerin kendileri olmayıp onların karartılarının (siluet/enge/şebek) varlıklarıdır. Bu yaklaşımı benimseyenler, zihni varlık için herhangi bir mahiyeti öngörmedikleri gibi zihni varlığı bir şeyin zati olarak da kabul etmezler. Aksine onlara göre bu zihni varlık, o şeyin bir silüetidir. Bu düşünce, “şebek teorisi” olarak isimlendirilir.²³ Bu daha çok kadim filozofların²⁴ görüşlerinin yorumlanması sonucu ortaya atılan bir yaklaşımdır.

²⁰ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 215-217; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 279

²¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 279; Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 66

²² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 263

²³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 314-315

²⁴ Çalışmamız esnasında bahsi geçen kadim filozofların kimler olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak şunu biliyoruz ki özellikle “*Hikmetü'l-müte'âliye*”

3- Bilginin meydana geliş süreçlerinde zihni varlığı inkâr edenler. Bilgi bağları (aktları) bağlamında zihinde her hangi bir suretin meydana gelişini kabul etmezler. Zira bunlara göre bir şeyi bilmemiz halinde gerçekleşen şey, bilenle bilinen arasında bir izafettir. Bu teori “izafet teorisi” olarak isimlendirilir. Bu görüşü kabul edenler ise kelamcılardır.²⁵

Burada altını çizmemiz gereken önemli bir nokta zihni varlık meselesi, hem “külli” konusundan hem de Eflatun (ö. M.Ö. 347)'un “müsül” teorisinden farklı bir konudur. Elbette zihni varlık konusu aşağıda tartışılacağı üzere gerek “külli” kavramıyla gerekse idealizm anlamında “müsül” teorisıyla bazı yönlerden ilişkilidir. Ancak kavramlar arası bu felsefi ilgi ve ilişki bizi yanıltmamalıdır. Zira zihni varlık kavramı bu iki felsefi konunun aynı ve benzeri şeklinde değildir.²⁶ Yukarıda kısaca yapmış olduğumuz tasnifte de görüldüğü üzere, zihni varlıkla ilgili olarak üç farklı yaklaşım söz konusudur. Şimdi bu üç farklı görüşü biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

A- Felsefi/Mahiyet Teorisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genel anlamda İslam filozofları, bilginin mahiyetine ilişkin yapmış oldukları değerlendirmelerde zihinde oluşan tasavvuru mahiyetlerin bizzat kendi varlıkları şeklinde olduğunu kabul etmişlerdir. Bir başka ifadeyle zihni varlık, zihinde mevcut olan mahiyetlerin varlığı olup kelamcıların bilgi tanımının tam karşısında yer alır.²⁷

Zihni varlığın mahiyet olduğunu savunanlar bu konuda iki temel tutum sergilerler; bunlardan biri izafet teorisini reddetmek ve bu teorinin butlanı hakkında deliller ikame etmek. Diğeri ise; kendi

geleneğine mensup filozoflar, genellikle İslam öncesi eski İran hikmetine hakim olan Hermes, Eflatun ve Zerdüşt gibi bilgelerin oluşturduğu felsefi geleneği, belli bir döneme kadar sürdüren filozofları “kadim filozoflar” olarak nitelendirmişlerdir. Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 357

²⁵ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

²⁶ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 244

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 136; İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik*, s. 126-129; Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 34; Lahici, *Şevariku'l-ilham*, s. 192-218; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, s. 263; Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzi İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, ayışığı kitapları, İstanbul, 2004, s. 94

teorilerine ilişkin ileri sürülen itirazları cevaplayarak teorilerini sağlam deliller üzerine bina etmektedir.

Filozofların zihni varlık konusunda benimsedikleri bu iki temel yaklaşım konunun ele alınışında bizler için temel bir çerçeve sunar. Ancak bu temel çerçevenin dışında açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir problem söz konusudur. O da filozofların bilgi tanımındaki “suret”in iki farklı yönü ihtiva etmesidir. Nitekim felsefecilerin bilgi; “akılda, şeyden hâsıl olan surettir.” derken, “zihinde şeyin mahiyetinin var oluşu, mahiyetin kendisiyledir ” mi demek istemişlerdir yoksa “suret” ile “bir şeyin sureti aynada zahir olduğu zaman bu, şu şeyin suretidir dememizde olduğu gibi gerçekliği açık olan, bilinen (mütearif) bir manayı” mı kastetmişlerdir?

Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö.1310), Nasıruddin et-Tusi ve Tusi'nin “Tecridine” şerh yazarların çoğu, felsefecilerin bilgi tanımını, bir ressamın hariçteki bir cismin suretini tıpatıp bir şekilde naksettiği gibi idrak esnasında zihinde de bunun benzeri bir süreç yaşandığını söyleyerek felsefecilerin bilgi tanımını “zihinde, şeyin suretinin meydana gelmesidir.” şeklinde yorumlarlar. Nitekim daire şeklinde olan bir şeyin suretinin, zihinde yine daire şekliyle aksedeceğini belirtirler. Ancak bu tespit duyulur dünyada maddi formlarıyla bulunan nesnelere için geçerli olabilir. Acaba maddi formları bulunmayan şeyler için aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Örneğin yer çekimi gibi olgusal durumları da idrak ettiğimizde bunlar için nasıl maddi bir form ön görebiliriz?²⁸ Elbette bu soru yukarıdaki düşünürler açısından açıklanması gereken bir problemdir.

Ancak felsefeciler bilgiyi “zihinde, şeyin mahiyetinin aynısıyla meydana gelmesi.” şeklinde tanımlamışlardır.²⁹ Diğer bir ifadeyle bilginin hakikati, “zihinde bilinenin mahiyetinin varlığıdır” şeklinde ifade etmişlerdir.³⁰ Nitekim zihnimizdeki ağacın sureti, ağacın mahiyetinin zihindeki varlığından başkası değildir. Zira mahiyet metafizik bağlamda iki farklı konumda bulunur. Bunlardan biri harici varlıkla zihin dışı dünyada mevcut iken zihni varlıkla da zihinde mevcuttur. İşte zihinde mahiyet için öngörülen bu var oluş, zihni varlık olarak isimlendirilir. Bu harici etkiler, nesnenin varlığıyla ilgilidir. Yani diğer bir ifadeyle hariçte

²⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224-225

²⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

³⁰ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 206

yakan şey ateşin varlığıdır, ateşin mahiyeti değildir. Zira mahiyet, aklın soyutlamasından ibaret olan bir kavramsal olgudur.³¹ Zihin dışı dünyada tikeller, varlık ve mahiyet şeklinde iki ayrı metafizik düzeyde bulunmayıp ontolojik bir blok olarak var olduklarından harici etkiler mahiyet üzerinde gerekli olur ifadesini; mahiyetin varlığına gerekli olur, zati üzerine terettüp etmez şeklinde anlamamız gerekir.³² Zira insanın mahiyetini cevher, cisim, gelişen, duyuları olan, iradesiyle hareket eden ve düşünen bir varlık olması şeklinde tanımlarız. Bu mahiyet, zihin dışı dünyada cevher olması nedeniyle bir mevzuda olmama şeklinde mevcut iken cisim olma hasebiyle de zihin dışı dünyada üç boyutlu kabul edilir. Diğer bütün geri kalan mahiyetsel cüzler için de aynı hüküm geçerlidir.

Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde filozofların bilgi tanımını "*Bilenin (suje) yanında, bilinenin (obje) mahiyetinin huzurundan ibarettir.*"³³ şeklinde özetleyebiliriz. Filozofların zihni varlık ve bilginin tanımıyla ilgili görüşleri hakkında yapmış olduğumuz bu kısa değerlendirmeden sonra zihin varlık meselesinde önemli bir yere sahip olan "zihni varlığın ispatı" konusuna geçebiliriz.

Zihni Varlığın İspatına Yönelik Filozofların İleri Sürdüğü Deliller:

Filozoflar teorilerini desteklemek için bir kısmı tasdikat diğer bir kısmı ise tasavvuratı içeren farklı deliller ile ileri sürmüşlerdir.

1- "*Yok olan (madum) hakkında, olumlu (icab) yargıda*³⁴ *bulunmak.*"³⁵ şeklindeki delil.

Bu delil tasdikat kısmındandır. Bizlerin zihin dışı dünyada mevcut olmayıp yokluk konumunda (ademi) bulunan bir takım şeyleri tasavvur ettiğimiz bedihi bir durumdur. Nesnel karşılığı olmayan ancak

³¹ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

³² Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

³³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 206

³⁴ Olumlu önermeler, yüklemde belirtilen özelliğin yani sıfatın, konuda (mevzuda) bulunduğu onaylandığı önermelerdir. Yani bir şeye başka bir şey yüklenebiliyorsa diğer bir ifadeyle bir şey evetleniyorsa bu tür bir önerme olumlu önermedir. Örneğin "Ağaç yeşildir." veya "Ateş yakıcıdır." gibi. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2011 s. 109

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 270; Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281; Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 227

zihnimizde sübut bulan varlıklarıyla yokluk içeren bu durumlar için olumlu yargıda bulunur yani onları onaylarız. Örneğin; “iki çelişğin bir arada bulunması (içtima) muhaldir”, “cıva denizi soğuktur.” veya “Tanrı'nın şerikinin olması muhaldir.” şeklinde yüklemde bildirilen ve sübut bulan yargıyla konuyu (mevzû) nitelendiririz. Zikredilen bu örneklerden hiç birinin zihin dışı dünyada varlıkları söz konusu olmadığı halde bu muhal önermeler hakkında olumlu, onaylayıcı hükümler ve var olan (sübuti) niteliklerle yargıda bulunmaktayız.³⁶

Nitekim yukarıda zikrettiğimiz muhal önermelerden biri olan “cıva denizi soğuktur.” önermesi şartlı bir önerme olmayıp gerçek olan bir önermedir (kaziyye-i hakikiye).³⁷ Zira biz burada şart-meşrut şeklinde bir ilişki üzerinden bir hüküm vererek zihin dışı dünyada “bir cıva denizi” bulunursa “o cıva denizi soğuk olur.” demiyoruz.³⁸ Burada “Bir şey için bir şeyin sübutu, o şey için sübut bulunanın sübutunun fer'idir” şeklindeki temel kaideyi hatırlayalım. Diğer bir ifadeyle niteliği konunun üzerine hamledebilmemiz için ilk etapta konunun ispatı yani var olması gereklidir. Çünkü konu için yüklem sübutu, konunun kendisinin sübutunun fer'idir. Yani bir yüklem varlığından bahsediyorsak onun yüklenileceği bir konunun varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü yüklem konunun bir fer'idir. Böylece bu önermelerde konunun kendisi mantıksal olarak var olduğu sabit olunca ve bu konu harici bir varlığa sahip olmadığında konunun zihin dünyasında var olması gerekir.³⁹

Gerek “cıva denizi” gerekse tasavvur ettiğimiz diğer muhal önermelerin dış dünya ile uygunlukları söz konusu olmadığından yani olgusal doğrular olmadıklarından bu tip önermeleri mantıksal doğrular

³⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, s. 268; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

³⁷ “Yüklemler, konunun varlık sahası itibariyle üçe ayrılır;1- Kaziyye-i hariciye: Yüklemli olan önermelerde hüküm, konunun haricte gerçekten var olan fertleri üzerine verilmesidir. 2-kaziyye-i hakikiye: Hüküm konunun fertlerinin haricteki varlığının imkanı takdir edilerek bu fertler üzerine verilmesidir. 3-kaziyye-i zihniye: Hüküm, eğer konunun zihinde varlığı itibar edilen fertlerine yine zihne ait olan yüklem vukuu veya vukubulmaması ile hükmolunan önermelerdir.” Geniş bilgi için bkz. Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993, s. 51-56

³⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 228

³⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 227

şeklinde nitelendiririz.⁴⁰ Bu önermeler mantıksal doğrular içerdiklerinden “*cıva deniz*” hakkında vermiş olduğumuz “soğuktur” yargısı doğrudur. Üzerlerinde olumlu yargıda bulunduğumuz bu muhal önermeler, nesnel gerçeklik açısından değerlendirildiklerinde dış dünyada mevcut olmadıkları görülür. Ancak bu önermeleri vermiş olduğumuz yargı açısından değerlendirdiğimizde ise bunların bir başka yerde bulunması gerekir. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁴¹

2- “*Zihnin tikel (cüz’i) varlıkları, tümel (külli) nitelikte tasavvur edeceği.*” şeklindeki delil.⁴²

Felsefecilerin bu ikinci delili tasavvurat kısmından olup “külli” kavramı esası üzerine bina edilmiştir. Akıl, zihin dışı dünyadaki tüm tikel varlıkları, tümel bir tarzda tasavvur edebilme gücüne sahiptir. Böylece tümel nitelikteki tasavvurlarımızın tümü, zihinde bulunduğundan tikeller hakkındaki yargılarımızı bu tümel kavramlarla oluşturur ve onunla veririz. Yine bu bağlamda olmak üzere bu tümel kavramların iç duyularımızda yakini bir nitelikte tahakkuk ve sübutundan da bahsetmek mümkündür. Bundan dolayı şüpheye düşmeksizin bu sübut ve tahakkukla birer akli işaret olan tasavvurlarımızla ilgili yargıda bulunuruz.⁴³ Zira tasavvurun kendisi haddizatında akli bir işaret olup bir şey hakkındaki tasavvurumuz o şeye işaret eder. Aslında bir şeyin kendisini idrak etmek, idrak eden (müdrük) için bir tür akli işaret olup kendisine işaret edilenin varlığını gerekli kılar. Her ne kadar kendisine işaret edilenin varlığı, bu işaretin yani tasavvurun kendisiyle de olmuş olsa orada bir varlıktan söz edilmektedir.⁴⁴ Zira akli işaret, hissi işaretten farklı olup işaretten önce, kendisine işaret edilenin (muşarun ileyhin) varlığını gerektirmez. Aksine akli işarette kendisine işaret edilen, işaretin kendisiyle bulunur. Çünkü akli işaret “*işraki izafet*”⁴⁵ yönüyle mevcuttur.⁴⁶

⁴⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 105

⁴¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

⁴² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 249

⁴³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 249; Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 46

⁴⁴ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 281

⁴⁵ “*işraki izafet*” Kavramı “aydınlatıcı ilişki” anlamında olup, tek taraflı bir izafet türüdür. Örneğin illet ve ma'lul ilişkisinde, sebep varlık Tanrı olup sebepli varlık ise mümkün varlıklardır. Ancak burada mümkün varlıklar Tanrı açısından itibari olduklarından bu izafette gerçek bir taraf olarak kabul edilmezler. Aksine gerçek

İşte bu sübut bulan külli varlık, bir varlık (vücut)'la mevcuttur. Fakat bu var olan şey, zihin dışı dünyada yukarıda bahsetmiş olduğumuz tümel nitelikle mevcut değildir. O halde iç duyularımızla varlığından şüphe etmediğimiz, zihnimizin bir hakikat olarak işaret ettiği bu tümel varlığın harici etkilerinin kendi üzerinde gerçekleşmediği bir başka yerde var olması kaçınılmazdır. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁴⁷

Bu delil özellikle bilgiyi bir izafet olarak değerlendiren kelimacılar açısından çözülmesi zor bir problem alanı oluşturmaktadır. Şöyle ki; ilişki, bilenle tikel nesnelere arasında gerçekleştiğinden burada problem teşkil etmeyen bir "*cüz'i tasavvur*" kavramından bahsedebiliriz. Ancak insanla, tümel tasavvurlar arasında bir izafetten söz ettiğimizde ister istemez orada bir problem alanı ortaya çıkacaktır. Zira tümeler, zihin dışı dünyada mevcut olmadığından hariçte mevcut olmayan bir şey ile bilen arasındaki ilişki nasıl gerçekleşecektir? Bu izafetin gerçekleşmesi, o tümelin tümellelikle vasıflanacağı bir mahalde/yerde olmasının kabulünü gerektirir. Bu mahal de zihinden başka bir yer değildir.⁴⁸ Zira zihin, duyulur dünyada mevcut olmamalarına rağmen bunları tümel bir tarzda idrak eder.⁴⁹

3- "*Zihnin yalın (sırf) hakikatlerin idrak edilmesine muktedir.*" olduğu şeklindeki delil.⁵⁰

Bu delil de tasavvur babından olup temelde soyutlama ilkesine dayanır. Zira zihnin iki temel faaliyetinden biri umumileştirme (külli), diğeri ise soyutlamadır (tecrit). Zihin doğası gereği tikel varlıkları yalın hakikatler şeklinde akletmeye sahip bir özelliktedir. Örneğin insanı ona karışmış, ona eklenmiş olan tüm ilineklerinden (araz) tecrit ederek yalın olarak tasavvur ederiz. Tüm ilineklerinden soyutlanan insan, yalın insandan ibarettir. Ancak aklın bu soyutlama faaliyeti sonucu zihinde

taraf Tanrıdır. Zira mümkün varlıklar O'ndan sudur etmiş ve O'nunla aydınlanmışlardır. Diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın varlıkları ancak bir mutlak Hakikat olan Vacibul Vucud'un aydınlatıcı iradesiyel cüzi gerçeklikler olarak ortaya çıkmışlardır. Bkz. Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 300 ayrıca Izutsu. Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 71

⁴⁶ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 282

⁴⁷ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 46

⁴⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 250

⁴⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 253

⁵⁰ Haydari, *Durus fi'l-Hikmeti'l-Müte'âliye*, s. 354

var olan bu yalınlık, zihin dışı dünyada mevcut değildir. Nesnel dünyanın gerçekliği, isimlendirebileceğimiz tüm varlıkların kendilerine ilişkin ilintilerle mevcut olmasını gerektirir. Kavramsal bir mahiyet arz eden bu yalın halde bulunan insan hakikati ne ikilenir ne de tekrarlanır. Çünkü bir şeyi ikileme, hem ekleme hem de sınırlama esnasında oluşan nesnel gerçekliği olan bir durumdur. Zira ekleme ve sınırlandırma, insanın mahiyetine ilişkin özsel (zati) olarak tasdikata kabilinden olan yüklemeler yani kategoriler bütünüdür. Diğer bir ifadeyle insan cevherine yüklenen bir takım yüklemeler (haml), nedeniyle tekrarlanır. Nitekim zihindeki “insanlık” kavramının ikinci bir benzeri yoktur. O, tek bir tümel kavramdır. Ancak onun, zihin dışı dünyada fertleri söz konusu olup bu fertlerin her biri, harici eklemelerle (ilinekleme) zait olan bir başka insana eşittir. Bir başka ifadeyle tikellerin ortak özelliğine karşılık gelen tümel bir kavramdır. Çünkü zihnimizdeki bu yalın insan tasavvuru, eski olsun yeni olsun ölü veya diri olsun tüm insanlar için uygundur. Bu özellikleriyle yalın olan, hariçte yani nesnel dünyada mevcut değildir. Zira İnsanın hakikatinden olan nesnel dünyadaki tüm tikel şahıslar, birbirlerinden ayırt edilen ve birbirlerinden değişik olma özelliğine sahiptirler.⁵¹

Yukarıdaki esasları göz önünde bulundurduğumuzda, “saf/yalın” olma durumunun hariçte yani nesnel dünyada mevcut olmadığını biliyoruz. O halde bunun bir yerde var olması gerekir. Bu yalın tasavvurun bulunduğu mekân da zihindir. Zikrettiğimiz bu deliller çerçevesinde zihni varlığın mutlak anlamda mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Zira zihni varlık filozoflar açısından varlığı yadsınamayacak kadar açıktır.

Felsefi/Mahiyet Teorisine Yapılan Eleştiriler

Zihni varlığın mahiyetler olduğu şeklindeki görüşe başta kelamcılar olmak üzere birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Bilgiyi, bilenle bilinen arasında bir izafet türü olarak gören kelami anlayış ile⁵² bu teorinin tam karşısında duran ve bilgiyi zihinde bilinen şeyin suretinin husulünden ibaret gören veya diğer bir ifadeyle zihinde bilinen şeyin suretidir şeklinde tanımlayan felsefi teori yani mahiyet teorisi bilgi

⁵¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 282

⁵² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 223

felsefesi açısından iki farklı kutup oluştururlar. Bu iki farklı tanım göz önünde bulundurulduğunda bilginin hakikatiyle ilgili olarak iki farklı değerlendirme söz konusudur.⁵³ Bu iki farklı değerlendirmenin bir tarafını oluşturan kelimciler, zihni varlık kavramı temelinde birkaç noktada itirazda bulunarak filozofların bilgi tanımına eleştiride bulunurlar. Şimdi aşağıda kelimcilerin bu eleştirilerini ve felsefecilerin bunlara verdikleri cevapları ele alacağız.

Birinci Eleştiri: Mahiyet teorisine yapılan ilk eleştiri çelişmezlik ilkesi eleştirisidir. Zira bu mantık ilkesine göre bir şey, hem kendisi hem de bir başka şey olamaz. Bu temel ilkedен hareketle *“Bir şey aynı anda hem cevher hem de araz olamaz. Zira bir şeyin aynı anda iki farklı kategori altında yer alması muhaldir.”* şeklindeki eleştiriye zikredebiliriz.

Felsefecilerin zihni varlığı tanımlarken, *“zihinde mahiyetin kendisinin meydana gelmesidir.”* şeklindeki ifadeleri itiraz konusu edilmiştir. Buna itiraz edenlerin temel argümanı şudur; Eğer siz zihinde mahiyetin kendisinin var olduğunu söylüyorsanız, idrak esnasında bu nesne, zihnimize bizatihi cevherin mahiyeti şeklinde bulunacaktır. Zira dış dünyada bir konuda olmama yönüyle cevher olan bir nesne, tasavvur edildiğinde, zihinde oluşan bu suret, nesnenin cevherinden başkası olmayacaktır. Ve bir cevherden de, cevher olma özelliğini olumsuzlamamız (selb) mümkün olmadığından bu suret kesin olarak cevherdir. Fakat zihindeki bu suret aynı zamanda da, zihin ile kaim olduğundan ve bir konuda bulunduğundan bu yönüyle de araz olarak kabul edilecektir.⁵⁴ Böylece zihindeki bu suret aynı anda hem cevher hem de araz olmuş olur. Fakat bir şeyin aynı anda hem cevher hem araz olması mümkün değildir.⁵⁵

Bu problem bağlamında bununla ilişkili olarak kelami bir bakış açısından hareketle diğer bir itiraz daha ileri sürülerek şöyle denilir; eğer zihindeki mahiyet, harici mahiyetin kendisi ise o zaman diğer bütün kategorilerin, nitelik kategorisinin altında gerçekleşmesi yani ona dâhil olması gerekir. Zira zihindeki bu mahiyet, harici mahiyetin kendisi olması yönüyle cevher iken, bilgi olması yönüyle de bir niteliktir (keyf-i nefsanî). Ancak tek bir şeyin aynı anda iki farklı kategorinin altına dâhil

⁵³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224

⁵⁴ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 285

⁵⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 277; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 286

olması muhaldir. Çünkü kategorilerin tümü özsel nitelikleri bakımından birbirlerinde tamamıyla farklı olup diğeri bir diğere indirgenemez.⁵⁶

Çelişmezlik ilkesi bağlamında yapılan bir diğere temel itirazlardan biri de; *“Zihindeki bir suret aynı anda, hem tümel hem de tikel olamaz.”* şeklindeki eleştiridir.

Bu eleştiriye yöneltenlere göre, bir nesnenin suretinin tasavvuru, nesnenin kavramsal gerçekliğine delalet ettiğinden zihinde külli bir tarzda bulunarak, bu nesnenin hariçteki tüm fertlerini kapsar. Yani tam bir uygunluk söz konusudur. Ancak aynı anda bu kavramı, Zeyd'in de zihninde mevcut olduğu yönüyle düşündüğümüzde ise bu suret zihnimizde tikel bir tarzda meydana gelecektir. Çünkü bu suret, muayyen bir mekân ve zamanla irtibatlı olduğundan tüm efradına uygunluk göstermesi mümkün olmayacaktır. Bunun sonucu olarak Zeyd'in zihnindeki tümel suret, benim zihnimdeki tikel suretten farklı olacaktır. Zira benim zihnim ile Zeyd'in zihni olmak üzere iki farklı mahalden/mekandan bahsetmekteyiz. Böylece aynı anda, zihindeki bu suret hem tümel hem de tikel olmuş olacaktır ki bu da muhaldir.⁵⁷

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bu eleştirilere felsefi temelde şöyle cevap verebiliriz; Bilindiği üzere özsel (zati) farklılık, on kategorinin kendi aralarında söz konusudur. Cevher ve diğere dokuz kategorinin tümü, üstün cinsler (ecnasul aliye) olup tamamıyla özsel olarak birbirlerinden farklıdırlar. Ancak bir kategori olmayan ve genel anlamda kullanılan *“araz”* kavramı ise, dokuz araz kategorisinin altında gerçekleşir. Bu genel anlamdaki araz kavramı, dokuz kategori için külli bir isimlendirme olarak kullanılır. Cevhere gelince; nesnel gerçeklik şeklinde hariçteki cevher ile kavramsal gerçeklik olarak zihindeki cevherin sureti olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir konuda olmayan, cevheri etkileri gerekli kılan ve cevher kategorisinin altında sınıflanan harici cevher, zihinde bulunduğu zaman bir konuda olmasının mantıksal bir sakıncası yoktur. Bundan dolayı zihindeki bir nesnenin suretinin zihni cevher olarak genel araz anlamındaki kavramın altında bulunması ve onun araz olarak isimlendirilmesi nesnel gerçekliği olan cevherin karşıtı olan araz olarak düşünülmemelidir. Zira buradaki araz

⁵⁶ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 286-287

⁵⁷ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 310

genel bir araz olup bir isimlendirmeden başka bir şey olmayıp zihni cevhere şamil gelir.⁵⁸

Felsefeciler zihindeki bir suretin aynı anda hem tümel hem de tikel olamayacağı şeklindeki eleştiriyi ise şöyle cevaplarlar; burada bahsedilen bu şeyin belirli bir değerlendirmeye tümel, bir başka değerlendirmeye de tikel olması aslında bir problem olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira o şeyi zihin dışı dünyadaki ölçütlerine olan uygunluğu yönüyle değerlendirdiğimizde bu, tümel bir kavram olur ancak "senin zihninde" olması yani bir mahalde ve bir zamanda mevcut olması yönüyle değerlendirildiğinde ise bu bahsettiğimiz kavram tikel olmuş olur.

İkinci Eleştiri: "İki zıttın içtimasının muhal" olduğu eleştirisi.

Eğer siz idrak halinde zihindeki suretin, mahiyetin kendisi olduğunu söylüyorsanız, o zaman zihinde birbirlerinin zıttı olan şeylerin içtimasını mümkün görüyorsunuz demektir. Zira buz tasavvur edilip bilindiği zaman zihnimizde buzun mahiyeti var olacak ve zihin soğuk olacak. Tersini düşünüp ateşi bildiğimizde ise bu sefer zihnimiz ısınacak. Böylece birbirinin zıttı olan iki nitelik aynı anda zihinde beraber bulunmuş olacaklardır. Ancak bu da muhaldir.⁵⁹

İkinci eleştiriye ise şu şekilde cevap verilmiştir. Hariçte bulunmak, etkilerin terettübüne kaynaklık eden aynı varlıklarıyla zihinde bulunmayan anlamındadır. Zira harici varlıklar zihinde suretleri ve mahiyetleriyle bulunurlar. Örneğin tasavvur ettiğimiz "ateş" kavramı zihnimizde yani "zihni ateş" olarak "zati evveli yüklem" şeklinde ateştir. O zihinde "aynı ateş" olarak değil, ateşin sureti ve kavramı olarak var olur. Zira zihinde var olan için dış dünyadaki mahiyet söz konusu olamaz. Ancak o mahiyetin sureti ve kavramı ile bulunur. Bundan dolayı sıcaklıkla veya soğuklukla nitelendirilmesi gerekli olan şeyler, harici varlıklarıyla var olan varlıklar için söz konusu olur. Kavramsal bir gerçekliğe sahip olan zihni varlık için böyle bir nitelendirme söz konusu olamaz.⁶⁰

Üçüncü Eleştiri: "Muhâl bir önermenin ne zihin ne de zihin dışında bulunamayacağı" eleştirisidir.

⁵⁸ Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 68; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 287

⁵⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 305; Tabâtabâî, *Nihayeti'l-Hikme*, s. 49

⁶⁰ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 305

Bu eleştiriyi yöneltenlere göre dış dünyada harici ölçütleri olmayan bir takım muhal önermelerin varlığının zihinde bulunduğu ileri sürülse de gerçekte bir muhal önermenin ne hariçte ne de zihinde sübutu söz konusu değildir.

Üçüncü eleştiriye verilen cevabı şöyle özetleyebiliriz. Zikredilen muhal önermelerin zihin dışında bir ölçütleri (mısdak) bulunmamaktadır. Bu muhal önermeler zihinde bir kavramsal gerçeklik olarak vardılar. Muhal önermelerin ölçütleri zihinle kaim olmadığından zihinde mevcut olan bu kavramlar, muhal önermeler için gerçek ölçüt kabul edilmezler. Sonuç itibarıyla zihindeki muhal önermeler, bir suret ve kavram olmaktan başka bir şey değildir.⁶¹

Dördüncü Eleştiri: *“Nitelik ve nicelik açısından büyük olanın kendisinden daha küçük olana sığmasının imkânsızlığı”* şeklindeki eleştiri;

Bu eleştiriye göre, nesnelere zihinde mahiyetleriyle var olduklarından, zihin dışı dünyadaki devasa miktarlara sahip olan bir takım şeyleri tasavvur ettiğimizde bu kocaman mahiyetlerin küçük olan zihnimize sığması nasıl mümkün olacaktır? Örneğin bir denizi küçük bir bardağa doldurmak mümkün değildir. Zira büyüğün, küçüğe sığması muhaldir.⁶² Tıpkı bunun gibi büyük olan şeylerin mahiyetleri de küçük olan zihne sığmaz.

Dördüncü eleştiriye verilen cevaba gelince, zihinde mevcut olan bilgi içerikli bir suret; hissi, hayali ve akli olmak üzere üç kısma ayrılır. Hissi suret şu an karşımızda duran bir nesnenin sureti olup tikel niteliktedir. Hayali suret ise duyulur nesne gözden kaybolduktan sonra o nesnenin suretinin zihinde var olmasıdır. Bu da aynı şekilde tikelidir. Son olarak akli surete gelince o da tümel bir tarzda nesnenin suretidir. Bu akli suret, ölçütlerinden olan herhangi bir ölçüte uygunluk göstermemesi mümkün değildir. Gerek hissi gerekse hayali suret maddeden mücerret olmakla beraber o nesne için söz konusu olan diğer maddi niteliklerden (şekil, miktar, renk vb.) mücerret olamazlar. Ancak akli suret böyle değildir. O hem maddeden hem de nesne için söz konusu olan diğer maddi niteliklerden soyutlanmışlardır. Mücerret kavramını da yine kendi arasında ikiye ayırmak mümkündür; akli ve

⁶¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 306

⁶² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 299; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 306

misali mücerret. “Akli mücerret” madde ve maddenin tüm niteliklerinden soyutlanmış olandır. “Misali mücerret” ise maddeden soyutlanmış fakat diğer maddi niteliklerden soyutlanmamış olandır. İdrak edilen küçük veya devasa nesnelere sureti, misali bir soyutlamayla maddeden soyutlanmış suretlerdir. Bu suretler, akli soyutlanmış suretlerden başkadır. Bu misali mücerret suretler kendileri gibi maddeden soyutlanmış gayri maddi olan nefiste meydana gelirler. Bahse konu olan suretler mücerret olduklarından maddi niteliklerden olan büyüklük veya küçüklük gibi niteliklerle nitelendirilemezler. Böyle olunca da örneğin devasa bir denizin suretinin nefiste yer edinmesinin hiçbir zorluğu söz konusu değildir. Çünkü bu suret misali bir soyutlamayla maddeden soyutlanmıştır.⁶³

B- Silüet/Gölge (Şebeh) Teorisi

Şebeh sözlükte uzaktan bir şeyin belli belirsiz görünmesi, bir şeyin silüeti/karartısı, gölgesi ve hayali anlamlarına gelir.⁶⁴ Bu teorinin bu şekilde isimlendirilmesinde şebeh kavramının etimolojik bağlamıyla da yakın bir ilişkisi vardır. Zira idrakimize gelmek suretiyle zihinde tasavvur ettiğimiz bir şey (şebeh), ya mahiyetin resmi ya gölgesi ya karartısı ya da onun sureti şeklinde kabul edilir. Mahiyetle ilgili ön gördüğümüz bu dört kavramın felsefi bir çerçevede ele alındığında anlamsal olarak birbirlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim zihindeki bu silüeti, bir şeyin tüm fizyolojik özelliklerinin net bir şekilde yansımadağı aynadaki suretine benzetebiliriz. Zihindeki bu şeyi uygunluk kuramı çerçevesinde ele aldığımızda hariçte var olan mahiyetle arasında bir uyumsuzluğun olduğunu söyleyebiliriz. Zira tasavvur ve obje arasındaki bu uyumsuzluk doğruluk (hakikat) problemini gündeme getirecektir. Ancak zihindeki suret ile dış dünyadaki mahiyet arasındaki bu uyumsuzluk mutlak anlamda olmayıp tasavvur ile zihin dışı dünya arasında bilgi temelinde belli yönlerden bir uygunluğun olduğunu söylemek mümkündür. Zira suretin, mahiyetin bir takım özelliklerinden bir şeyler anlatması onun bazı yönlerden nesnel dünyayla uygun olmasının delilidir.⁶⁵

⁶³ Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 69; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 308

⁶⁴ İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyad, Hamid Abdulkair, Muhammed Ali en-Naccar, *Mu'cemul Vasıt*, Çağrı Yay., İstanbul, s. 470, 1986

⁶⁵ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

Şebeh teorisini savunanlar, zihindeki o şeyin yalnızca mahiyetin bir siluetinden/suretinden ibaret olduğunu ve bu nedenle onun ne mahiyetin tanımı ne de mahiyetin kendisi olduğunu söylerler. Zihindeki bu sureti bir zemin üzerine çizilmiş bir nesnenin resmine benzetebiliriz. Zira şebehin sunduğu bilgi, çizgileri net olmayan bir resmin bize sağladığı bilgi kadardır. Bundan dolayı şebehin, bir çizimli zihni resim anlatımı olduğunu söyleyebiliriz. Buna bir atın duvara çizilmiş resminin suretini örnek olarak verebiliriz. Bu bağlamda şebeh teorisinin en temel özelliğinin idrak esnasında en azından bir tasavvur olarak zihinde bir imgenin oluştuğu ön kabulüne dayanır olmasıdır. Ancak bununla beraber yukarıda da ifade edildiği üzere zihindeki bu silüet ile nesnel dünya arasında tam bir uygunluk söz konusu değildir.⁶⁶

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu suretin hariçteki varlıktan bazı yönleriyle farklı olup tam bir uygunluk sağlamaması kendisinin bir varlığın gölgesi mesabesinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bunu güneşte yürüten bir insanın kendisine eşlik eden gölgesinin o kişiye tam olarak uygun olmayıp genel hatlarıyla bir benzerlik göstermesine benzetebiliriz. Nitekim gölge, gölge sahibinin tüm zati ve arızı özelliklerini yansıtmadığından bizim bir kişiyi gölgesinden tanımamız olanaksızdır. Ayrıca gölgenin, o kişinin dışında bir başkasına da aynı şekilde uygun olması mümkündür.⁶⁷ Bizim o gölgeyi gördüğümüzde, bu gölge hakkında ifade edebileceğimiz en temel bilgi, orada birisinin var olduğudur. İşte zihindeki siluetin de bize sağladığı bilgi ancak bu kadardır.

Genel bir değerlendirmeye, şebeh görüşünün batı düşüncesindeki bilgi teorilerine yakın olduğunu söylememiz herhalde yanlış olmayacaktır. Özellikle skolâstik düşünce sonrası Batı dünyasında Rene Descartes (ö.1650) ile başlayan süreçte bilgi felsefesi bağlamında ortaya atılan tüm epistemolojik problemlerle ilgili yaklaşımlar arasındaki farklılıklar bir tarafa bırakılacak olursa ortak olan anlayış bilginin oluş sürecinde zihinde "bir şeyin" mevcut olmasının kabul edilmesidir. Zira zihinde mevcut olan "o şey" ister "doğuştan düşünceler" olarak var olsun ister deneyden gelen tasarım veya ruhun tasarımları olsun, isterse

⁶⁶ Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, s. 360; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l erbaa*, s. 269

⁶⁷ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

olay ve olgusal verilerden elde edilmiş izlenimler olsun sonuç itibariyle zihinde bir şeyin suretinin varlığından bahsediyor olmamız önemlidir.⁶⁸ Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi harici nesnenin zihindeki mahiyetinin şebehi durumundaki bu suret, hariçteki idrak edilen nesneye tam bir uygunluk göstermez.⁶⁹ Nitekim Kant'ın fenomen ve numen ayırımına dayalı olarak eşyanın mahiyetinin bilinemeyeceği, insan bilgisinin yöneldiği alan olarak asıl eşya değil eşyanın bizdeki görünüşleri olan olaylar dünyası (fenomen) olduğu, “numen” ise mahsusatın dışında akli alan olarak kabul etmesi buna örnektir.⁷⁰ Şebeh teorisi bu yönüyle değerlendirildiğinde Batı felsefesinde eski ve çağdaş filozoflar arasında tartışma konusu olması bakımından zihni varlık teorilerinden en öne çıkanı olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

Bu teori bağlamında tartışılan önemli kavramlardan biride “*temessül*” dür. Zira şebeh teorisini savunan filozofların “*temessül*” kavramıyla acaba “şeyin mahiyetini” mi yoksa “şebehin var olmasını” mı kastettikleri çok açık değildir. Nitekim bu teoriyi kendilerine nispet ettiğimiz kadim filozofların bilgiyi; “*bilende bilinenin hakikatinin yer etmesi (temessülünden)*” şeklinde tanımladıklarını biliyoruz. Yapılan bu bilgi tanımı üzerinde sürdürülen tartışmanın bir tarafında bulunan filozofların çoğunluğu, kadim filozofların idrak esnasında zihinde oluşan şeyden kastettikleri anlamın şebeh/siluet olduğunu söylemişlerdir. Bazı filozoflar ise, onların kastının “zihinde şeyin mahiyetinin var olması” şeklinde olduğunu belirterek onun şebeh olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷² Ancak bu konuda tercih edilen yaklaşım çoğunluğun görüşü olup idrak esnasında oluşan şeyin kadim filozoflara göre şebeh olduğudur.

Farabî'nin idrak esnasında zihinde temessül edenin silüet olduğunu söylemesi⁷³ yine bu bağlamda olmak üzere insanın eşya hakkındaki bilgisinin sınırlı ve belirli bir ölçüye kadar olduğunu ifade etmesi onun şebeh teorisine yakın durduğu izlenimini vermektedir. Ancak her ne kadar Farabî insanın eşyanın hakikatini (kühünü) değil ancak eşyanın ilke, iline ve dış görünüşlerini bileceğini söylemiş olsa

⁶⁸ A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 25-35

⁶⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 218

⁷⁰ Mehmet Emin Erişilgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 100

⁷¹ Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'aliye* s. 360

⁷² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 218

⁷³ Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem* s. 87; Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'aliye*, s. 361

da filozofun şebek düşüncesini savunduğunu söylememiz pek mümkün görülmemektedir.⁷⁴

Şebek Teorisine Yapılan Eleştiriler

Bu teorinin en zayıf noktası, doğru ve kesin bilginin imkânsızlığını savunan septisizme ve nesnel gerçekliği inkâr ederek varlık hakkındaki bilgiyi reddeden sofistik düşünceye kapı aralamasıdır. Zira bu suret (şebek) ile hariçte olan nesnel arasında tam bir uygunluk/mutabakat olmadığından, nesnel varlıklar hakkında tam bir bilgi aktarımı sağlayamaz.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle hakikat olan bilgidan uzaklaşarak, doğruluk değeri tartışmalı olan bilgiye yaklaşır. Ancak bu da bilgi eyleminin amacına aykırıdır. Zira insanın hedefi, doğru olan bilgiye ulaşmaktır.⁷⁶ Şayet zihindeki mevcut olan bu şey, harici varlık için bir silüet/gölge ise o zaman hariçteki mahiyetle ilgili olarak bir özdeşlikten (aynîyet) söz etmek mümkün olmayacaktır. Zira mahiyet açısından bu özdeşliğin ortadan kalkması, zihinde oluşan karartının duyulur dünyanın gerçek bilgisini bizlere vermeyeceği anlamına gelecektir. Çünkü doğruluk yani hakikat, suje-obje ilişkisine dayalı olup doğru bilgi suje-obje ikilisi arasındaki uygunluğun sağladığı bilgidir.⁷⁷ Doğru bilginin elde edilememiş olması doğal olarak bizi sofizmin bulanıklığına sürükleyerek bilgimizi, bilgisizliğe dönüştürmüş olacaktır. Zira silüetin yani şebekin zihin dışı dünyaya nispeti, bir heykelin, heykeli yapılan nesneye olan nispeti gibi bir durum oluşturur.

Eğer burada şebekin, dış dünyanın doğru bilgisini aktardığı söyleniliyorsa, o zaman hakkında bilgi aktarılan nesneye ilgili olarak, zihnimizde bir bilginin önceden geçmesi gerekir. Ancak bu mümkün değildir. Zira zihnimizde o nesneye ilgili önceden bir bilginin varlığından bahsetmemiz bunun mahiyetten başkası olmayacağı anlamına gelir. Şayet burada mahiyetin varlığından söz ediyorsak doğal olarak artık burada şebekten bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla yukarıda da söylediğimiz gibi şebekin duyulur dünyanın

⁷⁴ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 130; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 176; Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004, s. 55

⁷⁵ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

⁷⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 77

⁷⁷ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 62

⁷⁸ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 47

hakikatini tam olarak yansıtmaması mümkün değildir. Çünkü bizlere zihin dışı dünyanın doğru bilgisini sunmayan bu suret, süjenin gerçekle ittisalinin sağlamaktan uzaktır. Eğer bir yerde nesnel dünyayla ittisalin mümkün olmadığından bahsediyorsak bunun anlamı nesnel âlemi ispatlamanın mümkün olmamasıdır. Böylece harici varlığın ispatının mümkün olmayışı, onun inkârı anlamına gelecektir. Netice itibarıyla de durum, yukarıda değindiğimiz gibi gerçek âlemi inkâr eden sofistlik ve septik düşünceye çıkar.⁷⁹

Nitekim bu konuda Yeniçağ filozoflarından Berkeley'yi örnek verebiliriz. Zira o, nesnelere ikinci nitelikleriyle var olduklarını söyleyerek nesnelere hakkındaki bilginin yalnızca süjenin varlığına bağlı olduğunu ve süjenin kurgusundan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre süjenin algı aktarı, objeyi var kılmaktadır. Bu algı aktarının ortadan kalkması nesneyi de ortadan kaldırır.⁸⁰ Berkeley'in spiritüalist-septizmden hareketle şebek teorisine yaklaştığını buradan da immateryalizm (maddesizcilik)⁸¹ anlayışına ulaştığını söyleyebiliriz.⁸²

Bu teori ile ilgili diğer bir eleştiri noktası ise, bu teoriyi savunanlar süjenin, kendi zatını idrak ettiğinde, zihindeki tasavvur ile zat arasında tam bir uygunluk olduğunu ve bu suretin bir silüet olmadığını kabul ederler. Zira bir insanın kendi zatından şüphe duyması muhaldir. Ancak süje kendi zatının dışındaki objeleri idrak ettiğinde ise bu suretin silüet olduğunu söylerler. Şüphesiz bu da apaçık bir çelişki olup bu teörinin tutarsızlığının bir delili olarak ifade edilmiştir.⁸³

⁷⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

⁸⁰ Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 28; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul, ty., s. 348

⁸¹ Maddeciliğin karşıtı olup, Berkeley'in oluşturduğu düşünce bu isimle anılır. Temel yaklaşım olarak evrenin kendine özgü, bağımsız hiçbir gerçekliği yoktur. Bütün duyulur dünyanın ve her türlü madde türlerinin tasavvurlarımız ve zihni idraklerimizin dışında bir varlıkları söz konusu değildir. Berkeley'e göre yalnızca ruh vardır. Maddenin varlığı "idrak edilmiş" olmaktan ibarettir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 240

⁸² Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 232

⁸³ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

C- İzafet Teorisi

Bu teori temelde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö.936) nisbet edilir. Nitekim Mutahhari, Eş'arî'nin bilginin hakikatini bilen ile bilinen arasındaki bir ilişki (bağ/tealluk) türü olarak tanımladığını söyler.⁸⁴ Ancak bu şekildeki bir bilgi tanımının doğrudan Eş'arî'ye nisbet edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.⁸⁵ Zira bu tanım müteahhir kelimelerden Fahreddin Râzî'ye (ö.1209) aittir.⁸⁶ Bu nazariye etrafında iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan birinci grup doğrudan felsefecilerin bilgi tanımına karşı çıkanlardır. Bu görüşü benimseyen kelimeler, bilginin idrak edilen nesnenin zihindeki sureti şeklindeki tanımına itiraz ederek zihindeki bu suretin bilgi olamayacağını söylerler. Bunlar filozofların bilgi olarak kabul ettikleri zihindeki nesnelerin suretinin varlığını inkâr ederler. Bu görüşü benimseyenler başta Fahreddin Râzî olmak üzere genelde Eş'ari kelimelerdir.⁸⁷ Bunlar bilgiyi, "bilenle (süje/müdrîk/alim), idrak edilen şey (obje/müdreğ/malum) arasındaki izafet olarak tanımlayarak", bilginin oluş sürecinde zihinde her hangi bir suretin meydana gelmediğini söylerler. Diğer ikinci görüşü benimseyenler ise doğrudan filozofların bilgi tanımına itiraz etmezler. Bu grup kelimeler bilginin oluş sürecinde bir suretin varlığını kabul ederler. Ancak bunlar zihindeki bu suretin bilgi olmadığını, aksine bilgi, bilenle (süje/alim) bu suret arasındaki ilişki (izafet) olduğunu söylerler.⁸⁸ Bu görüş ise Ali Kuşçu (ö.1474) 'ya aittir⁸⁹

Burada vurgulamamız gereken önemli bir husus; kelimelerin zihni varlığı inkâr etmeleri şeklinde ifade ettiğimiz şey, tasavvur veya tasdik neticesi akılda her hangi bir suretin oluşmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu durumda her halükarda zihinde bir suretin oluştuğu muhakkaktır. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi

⁸⁴ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217

⁸⁵ Eş'arî'nin kendi eserlerinde yapmış olduğumuz incelemelerde bu şekildeki bir bilgi tanımına rastlamadık.

⁸⁶ Fahreddin Râzî'nin bilgi kuramı konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 72-73

⁸⁷ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280-281; Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 54

⁸⁸ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

⁸⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

kalamcılar zihindeki bu suretin yani mahiyetin bizim anladığımız şekliyle bir bilgi olmadığını söylerler. Burada Ali Kuşçu'nun bilgi tanımından yola çıkarak bunun tüm kalamcılar için geçerli olduğunu söylememiz mümkün değildir.⁹⁰ Zira başta Râzî olmak üzere kalamcıların ekseriyeti, bilginin oluş sürecinde zihinde herhangi bir suretin meydana geldiğini kabul etmezler.

Kalamcılar, filozofların “*insan bir şeyi idrak ettiği zaman, bu idrak ettiği şeyin mahiyeti, o kişinin zihninde var olur.*” şeklindeki bilgi tanımına karşı çıkarlar. Eğer bir şey idrak edildiğinde, zihinde o şeyin mahiyetinin varlığı oluşacaksa o zaman ateş idrak edildiğinde, ateşin mahiyeti zihinde harici etkileriyle yani yakıcı, ısıtıcı ve aydınlatıcı nitelikleriyle beraber bulunacağından zihnimizin yanması, ısınması kaçınılmaz olacaktır.⁹¹ Zira bir şeyin zihinde meydana gelmesinin anlamı, o şey için söz konusu olan harici niteliklerin aynısıyla, zihnin nitelendirilmesi (ittisaf) dir.⁹² Yine bu bağlamda olmak üzere ısının tasavvuruyla zihnin ısınması veya soğğun tasavvuruyla zihnin soğuması şeklinde bir sonuçla karşılaşacağımızdan aynı zaman diliminde bu ikisi beraberce tasavvir edildiğinde, iki zıttın aynı anda bulunması (ictima) kaçınılmaz olacaktır.⁹³

İzafet Teorisine Yapılan Eleştiriler

İzafet teorisine yapılan en temel itirazlardan biri şudur; bu teoriye göre bilgi, süje ile obje arasındaki bir bağıdır. Ontolojik olarak hem süje hem de obje zihin dışı dünyada tikel durumda olup tikel süjenin, tikel objeden izafet yoluyla idrak ettiği bazı tümel kavramlar mevcuttur. Ancak tümelin zihin dışı dünyada varlığı söz konusu değildir. O halde bir tasavvir olarak var olduğunu söylediğimiz bu tümelin bir yerde var olması zorunludur. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁹⁴

İzafet teorisine yapılan diğer bir itiraz ise şudur; Bizler, zihin dışı dünyada mevcut olmayan ancak doğruluk değeri mantıksal olan⁹⁵

⁹⁰ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 15-16

⁹¹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217-218

⁹² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 308; Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217-218

⁹⁴ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 239-240

⁹⁵ “Önerme çeşitlerinden biri olan basit önermeler doğruluk değerleri bakımından iki gruba ayrılırlar; a- Doğruluk değeri olgusal (içeriksel) olan önermeler: Nesnelere

yoklukla (ademi) ilişkili “iki zıttın ictiması”, “yokluk”, “Tanrı'nın ortağı” gibi bir takım durumları veya önermeleri tasavvur ederiz. Nitekim söz konusu olan bu muhal durumları, diğer yokluk ve sırf-yokluk gibi kavramlardan ayırmakla (temeyyüz) veya hariçte bulunmadıkları halde zihnimizde var olmak gibi bir takım sübuti hükümlerle nitelendirilmelerinden dolayı zihnimizde bu muhal olan önermeler için inkârı mümkün olmayan bir sübutları söz konusudur. Zira sübutları söz konusu olmamış olsaydı ne bunların diğer şeylerle temyizleri ne de onların zihnimizde var olmaları mümkün olurdu. Çünkü o, zihin dışı dünyada mevcut olmadığından harici bir sübuttan bahsetmemiz mümkün değildir. O halde bu zikrettiğimiz muhal önermelerin bir mahalde var olmaları gerekir. O mahal de zihinden başkası değildir.⁹⁶

İzafet teorisi, bu kavramsal gerçekliği inkar ettiğinden, yukarıdaki felsefi ve mantıksal önermelerin sağlıklı bir düşünsel zeminde değerlendirilmesinde zorluk yaşadığını söyleyebiliriz. Bu yaşanan mantıksal zorluğu şu örnek üzerinden somutlaştırabiliriz.

Bizler “Tanrı'nın ortağının bulunmasının muhal olduğunu” biliyoruz. Ancak “Tanrı'nın ortağının olmasının muhal oluş” önermesinin, zihin dışı dünyada nesnel bir gerçekliği yoktur. Şayet bilgi, bilenle (süje/alim), hariçte var olan bilinen (malum) arasında bir nispet ve izafetse, o zaman hariçte nesnel bir gerçekliği bulunmayan “Tanrı'nın ortağı ” önermesi için nasıl bir nispet veya izafet söz konusu olabilir? Çünkü “Tanrı'nın ortağının olması” şeklindeki bir önermenin, zihin dışı dünyada hiçbir doğrulayıcı ölçütü (mısdakı) bulunmamaktadır. Eğer bizler bu varsayımsal tümel (külliyy-i farazi) önermelerin varlığını kabul edeceksek ki etmek zorundayız o zaman bu teoriye göre bilgi, yoklukla (madumat) ilişkili olarak ortaya çıktığından izafet teorisi kabul edilemez. Çünkü yok olana (madum) yapılan nispetle meydana çıkan bağlantı, sınırları çizilmiş, temel nitelikleri belirlenmiş bir tanıma ulaşmamızı ve ondan anlamsal bir çerçeve elde etmemizi mümkün kılmaz. Zira bu anlamda yokluk, kendisinden bilgi aktarımı (muherun

ilişkileri deney, gözlem ve tecrübeye dayalı bir şekilde, doğru olarak ortaya koyan önermelerdir. b- Doğruluk değeri mantıksal (biçimsel) olan önermeler: Önermede iddia edilen şeyi deney ve tecrübeye başvurmadan yalnızca formuna bakarak anlayabildiğimiz önermelerdir.” Geniş bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 104

⁹⁶ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 47

anhu) mümkün olmayandır. Bizim yokluk hakkında konuşabilmemiz veya ona bir takım zihni hükümler hamledebilmemiz için öncelikli olarak onun kavramsal gerçekliğini yani zihni varlık oluşunu kabul etmemiz gerekir. Bu çizilen çerçeve kabul edilmediğinden, bir izafetten bahsetmemiz mümkün görülmemektedir. Diğer bir ifadeyle “şey olmadığı” ve “hakikati bulunmadığı” halde yok olan bir şeye izafetin olması mümkün değildir. Böylesi bir durumda da ancak izafetin yokluğu söz konusu olur.⁹⁷

Burada konunun önemine binaen şu önemli ayrımı tekrar belirtmekte fayda vardır. Duyulur dünyada var olan eşyanın, harici etkilerinin kendisine terettüp ettiği “*harici varlığı*” (nesnel gerçeklik) ile harici etkilerin kendisine terettüp etmediği fakat zihinsel anlamda bir takım etkilerin kendisi için söz konusu olduğu, “*zihni varlığı*” (kavramsal gerçeklik) şeklinde iki metafizik gerçekliği söz konusudur. Bu mülahazalar çerçevesinde ve izafet teorisi temelinde, bizim idrak ettiğimiz tüm şeyler şayet duyulur dünyadaki nesnelere aynısı ise, o zaman duyulur dünyada ölçütü (misdak) olmayan “*yokluk*” gibi bir takım şeyleri idrak etmemiz mümkün olmayacaktır. Şayet idrak ettiğimiz nesnelere, duyulur dünyanın aynısı ise yani mutlak olarak onlara tam bir uygunluk gösteriyorsa o zaman artık bilgide hatadan bahsetmek mümkün olmayıp mutlak hakikat olan bilgiye ulaşmış olmamız gerekir. Ancak bizler biliyoruz ki mutlak hakikat olan bilgiye ulaşmak iddiası apaçık bir yanılgıdan başka bir şey değildir.⁹⁸

Sonuç

Tek bir hakikat olarak kabul edilen varlığın iki farklı doğasından biri olan zihni varlık, felsefe ve kelamın ortak tartışma konularından biri olmuştur. Nicolai Hartmann’ın realist bir saikle ontolojik bütünlüğe yapmış olduğu vurgu, varlığın kavramsal gerçekliğinin inkârı anlamına gelmez. Zira bir şeyin temsil ve idraki yani kavramsallaştırılması ancak zihni varlıkla mümkündür. Varlığın kavramsal gerçekliği olarak kabul edilen zihni varlık, kavramsallaştırma faaliyeti açısından değerlendirildiğinde yalnızca varlık felsefesinin konusu olmadığı görülecektir. Çünkü zihni varlık, varlık türlerini betimlemede ontolojinin konusu iken bilginin oluş süreci ve nitelikleri söz konusu

⁹⁷ Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 285

⁹⁸ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 47

olduğunda epistemolojinin, aklın işlevselliği göz önünde bulundurulduğunda ise psikolojinin konusu olmaktadır. Bu felsefi disiplinler, kendi özgün problem alanlarının farklılığıyla birbirlerinden ayrılmış olsalar da, zihni varlık bu üç temel felsefi perspektifin ortak konusu olabilmektedir. Ancak zihni varlık, bilginin oluşumu sürecinde algı, düşünme ve anlama şeklindeki bilgi bağlarıyla doğrudan ilişkili olup bilişsel sürecin ayrılmaz bir unsuru iken bilginin imkânı, sınırları, kaynakları ve değeri gibi bilgi felsefesinin başlıca temel problemlerinin izahında da önemli bir kavramdır.

Zihn-i varlıkla ilgili olarak bilgi felsefesi bağlamında felsefe ve kelam arasındaki fikri gerilim, ciddi anlamda bir takım felsefi sonuçlar doğurmuştur. Özellikle bilginin mahiyeti, imkânı, kaynakları ve değeri gibi epistemolojinin başlıca temel konuları, zihni varlığa ilişkin yapılan değerlendirmelere göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Nitekim bilgi felsefesi kuramları arasındaki farklılığın temel sebeplerinden biri de zihni varlığın mahiyetine ilişkin yapılan farklı değerlendirmelerdir. Görüldüğü üzere bu farklı değerlendirmeler bilginin mahiyetine ilişkin tartışma temelinde zihni varlıkla ilgili üç farklı bakış açısı ve üç farklı bilgi teorisinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bilgi teorilerini şöyle özetleyebiliriz;

Bilgiyi bir tür izafet olarak kabul eden kelamcılar, felsefecilerin bilgiyi "*zihinde, şeyin mahiyetinin aynısıyla meydana gelmesi*" şeklindeki tanımlarına itiraz ederek, bilginin oluşu esnasında, zihinde her hangi bir suretin meydana gelmediğini söyleyerek, bilginin tanımı bağlamında mahiyetin kavramsal gerçekliği olarak kabul edilen zihni varlığı mutlak anlamda inkâr etmişlerdir. Felsefeciler ise kelamcıların "*izafet teorisi*" olarak isimlendirilen bu görüşlerine karşın zihinde oluşan tasavvuru, "*mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığıdır.*" şeklindeki görüşlerini felsefi ve mantıki bir temelde ısrarla savunmuşlardır.

Yukarıdaki felsefi ve kelami bakış açısından bazı yönleriyle farklılık gösteren bir diğer görüş ise "*şebek teorisi*" olarak bilinen yaklaşımdır. Bunlar zihinde var olan tasavvuru, "*bu mahiyetlerin kendileri olmayıp, onların karartılarının varlıkları*" şeklinde değerlendirirler. Bu yaklaşımı benimseyenler, zihni varlık için herhangi bir mahiyeti öngörmezler. Çünkü şebek teorisini izafet teorisinden ayıran en önemli özelliği harici şeyin suretinin idrak esnasında meydana gelmesi ve bu

suretin hariçteki idrak edilen nesneye tam bir uygunluk göstermemesidir.

Netice itibariyle kelimacılar bilgiyi bir tür izafet kabul ederek idrak esnasında zihinde oluşan suretin bilgi olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak özellikle doğruluk değeri mantıksal olan önermelerin varlığı ve tümellerin zihindeki var oluşları imkânsız hale gelmiştir. Diğer taraftan şebek teorisini savunanlar ise zihindeki var olan sureti bir silüet olarak kabul ederek dış dünya ile olan uygunluğu ortadan kaldırmışlardır. Böylece bu teoriyi savunanlar da bilginin hakikati yani geçerliliği problemiyle karşı karşıya kalarak sofistik bir dünya algısına ulaşmışlardır.

Kaynakça

- Ajdukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Say Yay., 4.bs., İstanbul, 2010
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 13. bs., İstanbul, 1998
- Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzi İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, ayışığı kitapları, İstanbul, 2004
- _____, *İbn Sina*, İSAM Yay., 2. bs., İstanbul, 2010
- Atay, Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul, 2008
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004
- _____, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara, 1998
- Bingöl, Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013
- _____, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 1. bs., Ankara, 2004
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006
- Cihan, A.Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul, 1998
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994

- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 2008
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2011
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997
- Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. ve şerh. Ali Nerîmânî, Darul-Huda, Kum, 2001
- Fârâbî, *et-Ta'likât, Erbau Resâili Felsefiyye* içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1. bs. İran, 1991
- Haydari, Kemal, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, c. I, Daru Ferakad, Kum, 2005
- İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004
- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyad, Hamid Abdulkair, Muhammed Ali en-Naccar, *Mu'cemul Vasıt*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., 1. bs., İstanbul, 2002
- Lahici, Abdurrezzak, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, Müessesetu İmam Sadık, 2. bs., Kum, 2007
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. bs., İstanbul, 2008
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, c. I., Daru İhyai't-Türası'l-Arabi., 5. bs, Beyrut, 1999
- Mutahhari, Murtaza, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Muvesseu li'l-Manzume*, c. I, çev. Abdulcabbar Rufaî (Farsçadan Arapçaya), Matbaatu Kalem, 2. bs., Bağdat, 2008
- _____, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul, ty.,
- Nasr, Seyyid Hüseyin, Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007
- Rufâî, Abdulcebbar, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I. Matbaatu Kalem, Bağdat, 2007
- Sühreverdi, Şihâbüddîn, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç, İz Yay. İstanbul, 2009
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1997
- Toshihiko, Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 1995

162| Ahmet PİRİNÇ

Yezdi, Muhammed Taki Misbah *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme,*
Müessesetü fi Tariki'l-Hak, 1.bs., Kum, 1985

GÜNÜMÜZDE İMAM NİKAHINA YÖNELİŞLERİN GEREKÇELERİ VE RESMİ NİKAH İLE İMAM NİKAHININ FİKHÎ AÇIDAN KARŞILAŞTIRILMASI*

Cemil LİV**

Öz

Toplumun temel taşı hüviyetindeki aile, her hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukunda da önemli bir yere sahiptir. Ülkemizde Medeni Hukuk'un kabulüyle birlikte evlilik akdinin kuruluşuyla ilgili özel şekil şartları belirlenmiştir. Bu durum toplum içerisinde farklı nikah şekilleri doğurmuştur. Dolayısıyla Mer'î Hukuk ile İslam Hukuku arasındaki farklılıkları değerlendirmek ve kişileri imam nikahına yönelten etmenlerin analiz edilmesi önem arz etmektedir.

Bu makalede evlilik akdinin şartları açısından İslâm Hukuku ve Mer'î Hukuk arasındaki en önemli ayırım noktalarını ve insanları imam nikahına yönelten psikolojik etmenlerin analizini yapmaya çalıştık. Şahitlik, veli izni ve mehir gibi konularla birlikte, resmi nikahın İslam hukuku açısından yetersizliği, nikahın hukuki sorumluluklarından kaçınma, nişanlılık dönemini rahat geçirme ve birden fazla evlilik yapma düşüncesi detaylı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, mer'î hukuk, aile, nikah, şahitlik, veli.

Justification of Preference the Religious Marriage and Comparison According Formal Marriage and İmam Marriage to the Islamic Law

Abstract

Purpose of this study is to analyze structural changes in the civil contract with Positive Law at the point of building a family that is cornerstone of the society and to find out the reasons that lead people to imam marriage.

With the article prepared for this purpose we have found out that the biggest difference between the Islamic Law and the Positive Law are witnessing and parental permission. We have stated that the most important psycholocial reasons that lead people to imam marriage are accepting the formal marriage inadequate from the point of Islamic Law, keeping off the legal responsibilities

* Bu çalışma "İslam Aile Hukukunda Evlilik Akdi ve Boşanmanın Tescili" başlıklı doktora tezinin "Evlilik Akdinin Tescili" bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır

** Hamamözü İlçe Müftüsü, yzmliv@gmail.com.

of marriage, having a nice engagement period and the idea of getting married more than once.

Key words: Islamic Law, Positive Law, Family, Marriage, Witnessing, Parent

Giriş

Toplumların kültürel yapısında gerçekleşen hızlı değişimler, devletlerin, hukuki işlemlerle ilgili usul ve esaslara yönelik yeni düzenlemeler yapmasını zorunlu kılmıştır.

Toplumsal yapının en önemli unsuru olan ailenin oluşması için akdedilen nikah için de ilave şekil şartlarının varlığı zorunlu hale gelmiştir. Zira imam nikahı olarak adlandırılan nikah akdinin devlet tarafından kabul edilmeyişi birçok problemi beraberinde getirmiştir. Toplum, hukuki güvenceden yoksun olduğunu bilmesine rağmen, imam nikahı uygulamasından vazgeçmemiştir. Evlilik öncesi dönemlerde veya evlilik aşamasında bazı kişisel sebeplere dayanarak taraflar resmi nikah yapmak istememektedirler. Bunun yerine evlilik ve boşanma işleminin daha kolay olacağı gerekçesiyle imam nikahını tercih etmektedirler.

Türkiye’de resmi nikah ve imam nikahı bağlamında üç farklı durum görülmektedir:

1. Sadece resmi nikahla evlenme: Türkiye İstatistik Kurumu Aile Yapısı Araştırması 2006 raporu araştırma verilerine göre evlenenlerin % 9,7’si sadece resmi nikahı tercih etmişlerdir.

2. Resmi nikah ile birlikte imam nikahı yaparak evlenme: Türkiye İstatistik Kurumu Aile Yapısı Araştırması 2006 raporu verilerine göre evliliklerin yaklaşık % 85,9’unda resmi ve imam nikahı bir arada akdedilmiştir.

3. Resmi nikah olmaksızın sadece imam nikahı ile evlenme: Aynı araştırmada sadece imam nikahıyla evlenenler % 3,7 olarak tespit edilmiştir.¹

Resmi nikahın tek başına yeterli kabul edilmeyişi veya resmi nikahla birlikte imam nikahının da yapılmasının zorunlu olarak görülmesinin sebeplerinin iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Nikahın hukuki geçerliliğini sağlayan şartlar açısından resmi nikah ile imam

¹ http://www.ailetoplum.gov.tr/upload/athgm.gov.tr/mce/eskisite/files/kutuphane_60_Aile_Yapisi_Arastirmasi.pdf (12.04.2014)

Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri Ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fıkhî Açından Karşılaştırılması | 165
nikahının farklılık arz ettiği yaklaşımı da bu sebepler içerisinde gösterilir.

A. İmam Nikahının Tercih Edilmesindeki Psikolojik Etmenler

Evlilik öncesi dönemlerde veya evlilik aşamasında bazı kişisel sebeplere dayanarak taraflar resmi nikah yapmak istememektedirler. Bunun yerine evlilik ve boşanma işleminin daha kolay olacağı gerekçesiyle imam nikahı diye isimlendirilen tescilsiz nikahı tercih etmektedirler. Bu başlık altında evlilik hazırlığında olan tarafların, resmi nikahla birlikte imam nikahına yönelmelerinin veya sadece imam nikahıyla yetinmelerinin sebeplerine ve bunların değerlendirmesine yer vereceğiz:

1. Resmi Nikahın Yetersiz Görülmesi

Evlenmek isteyen kişilerin resmi nikahla birlikte imam nikahının da yapılmasını isteme gerekçelerinin başında resmi nikahı dinen tek başına yeterli görmemeleri gelmektedir. Nikah akdinde hazır bulunacak memurların dini bir görev taşımamaları, Medeni Kanun'dan alınan yetki ile nikahın akdedilmesinin İslâmî hükümlerin reddedilmesi olarak algılanması ve evlilik akdi esnasında dini ritüellerin olmasının örf haline gelmesi, resmi nikahın dinen yetersiz görülmesinin sebepleri arasında gösterilmektedir.

İslâm hukuku nikah akdini idare edecek bir görevlinin varlığını zorunlu kılmamıştır. Ancak, evlilik akdinin İslâmî kurallara uygunluğunun denetimi için yetkili bir kişinin akit esnasında bulunması zamanla örf halini almıştır. Dolayısıyla nikah akdini gerçekleştirecek bir kişinin olması faydalı ise de İslâm hukuku açısından bir zorunluluk değildir.

Hz. Peygamber'den nakledilen uygulamalar² nedeniyle evlilik akdi esnasında konuşma yapmak sünnet kabul edilir. Hz. Peygamber'in bu uygulaması zorunluluk içermediğinden herhangi bir dini tören icra edilmeyen nikah akitleri de dinen yeterlidir.³

² Ebû Davud, Nikah, 31.

³ Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Hayrettin Karaman, "İslâmın Getirdiği Aile Anlayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992, s. 388; *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 294; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Eolenme*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988, s. 142.

İslâm Hukuku'na göre devlet başkanının toplumsal maslahatlar gereği kanuni düzenlemeler yapma yetkisi vardır.⁴ Devlet başkanının hukukî kuralların icrası ve takibi için görevlendirmeler yapması tabiidir. Resmi nikah akdedilirken Medeni Kanun veya bir makam tarafından görevlendirildiğinin ifade edilmesinin dini bir eksiklik kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.

2. Nişanlılık Dönemini Daha Rahat Geçirebilme Düşüncesi

Günümüzde yaygın olan anlayışa göre, nişanlanan taraflar birlikte daha rahat vakit geçirebilmek için imam nikahını (gayri resmi bir akit olması sebebiyle) tercih etmektedirler. Bu sayede günahattan kurtulacaklarını düşünmektedirler. Yapılan bu akit, çoğunlukla anne ve babanın bilgisi dahilinde ve tarafların da rızasıyla olmaktadır.

İslâm Hukuku açısından konuyu değerlendirdiğimizde, nişanlılık döneminde nikah akdedilmesinin zorunluluğu ile ilgili bir kayıt söz konusu değildir. Bununla birlikte evlilik akdiyle birlikte kurulacak aile yuvasının huzur ve mutluluk merkezi haline gelebilmesi için evlenecek tarafların birbirlerini görmeleri önemlidir. Kur'an-ı Kerim

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا

“Kadınlara evlenme isteğinizi hissettirmenizde veya gönlünüzde tutmanızda size bir vebal yoktur. Allah biliyor ki siz onları mutlaka anacaksınız. Fakat meşru bir şekilde konuşmaktan başka bir şekilde kendileriyle gizlice sözleşmeyin. Farz olan iddet sona erinceye kadar da nikah akdine azmetmeyin⁵ ayeti ile belirli kurallar çerçevesinde gerek erkek, gerekse kadının evleneceği kişiyi görüp tanıma hakkına sahip olduğu bildirilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.), evlilik isteğini dile getiren sahabeye, evleneceği kişiyi tanmasını söylemesi⁶ ve kendisiyle evlenmek isteyen

⁴ Abdurrahman Tâc, *es-Siyasetü's-Şeriyeye ve Fıkhü'l-İslâm*, Şeriketü'l-İlanati's-Şarkıyye, Beyrut, 1986, s. 86; Abdüsselam Muhammed Şerif, *Nazariyetü's-Siyaseti'sheriyyeti*, Câmiatu Karyunus, Bingazi, ty., s. 149; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (terc. Kemal Kuşçu), Nur Dağıtım, Ankara, 1979, s. 60; Mevdûdi, *İslâm'da Hükümet*, (terc. Ali Genceli), Hilal Yayınları, Ankara, ty., s. 435; Mecelle, 1801. madde.

⁵ Bakara, 2/235.

⁶ Enes bin Mâlik (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre; Muğire b. Şu'be (r.a.) bir kadınla evlenmek isteğini Hz. Peygamber (s.a.s.)'e iletince *“git o kadına bak. Çünkü bakman evlendiğinizde aranızda ülfet ve sevginin devam etmesi için daha uygundur”*. İbn Ma'ce,

kadına dikkatlice bakması⁷ şeklinde tavsiyeleri evlenecek tarafların birbirlerini görmeleri konusunda sünnette teşvikin yer aldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu teşvikin evlenecek şahsın sadece bir defa görülmesi şeklinde yorumlanması, kadınlarla meşru bir şekilde konuşma ruhsatı veren Kur'anî anlayış ve Nebevi mesajın mahiyetinin daraltılması anlamına gelecektir. Konuyla ilgili ayette yer alan قَوْلًا مَّعْرُوفًا ifadesinin şer'î ölçüler çerçevesinde görüşme yapmak olarak anlaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Şer'î ölçüler içerisinde gerçekleşecek tanıma süreci, dini açıdan da bir sakınca teşkil etmez. Kişilerin Hz. Peygamber'in evlenecek çiftlerin birbirlerini tanımaları yönündeki mesajı mizaçlarının, zevklerinin, örflerinin ve dünya görüşlerinin birbirine uyum sağlayıp sağlamadığının bilinmesine yönelik olarak anlaşılabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in vermek istediği mesaj, evlenecek olan şahısların birbirlerini tanımaları, tanımadan evlenmeye kalkışmamalarıdır. Evliliğe karar vermiş kişilerin tek bir görmeyle birbirlerini tanımaları mümkün olmayacaktır. Her ne kadar konuyla ilgili olarak İslâm Hukuk ekollerinde farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da,⁸ bir ömür beraber yaşamak amacıyla kurulan birlikteliğin, sevgi ve huzurun kaynağı olabilmesi için tarafların şer'î ölçüler içerisinde birbirlerini tanımalarının sağlanmasının önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Ne var ki, tarafların birbirlerini tanımak amacıyla imam nikahı yolunu tercih etmeleri pek çok sakıncayı da beraberinde getirecektir. Örneğin çeşitli sebeplerle nişan bozulma aşamasına geldiğinde erkeğin nikah akdini bozmaya (boşamaya) razı olmaması; taraflardan birisinin ölümü sonucunda miras meselesi gibi hukuki sıkıntılar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla dini kaygılar öne sürülerek yapılan hukukî işlemlerin başka birçok probleme de sebep olacağı düşünüldükçe ihtiyatlı davranmak gerekir. Dinin müsaade ettiği bir

Nikah, 9; Konuyla ilgili benzer rivayetler için bkz. Müslim, Nikah, 14; Tirmizî, Nikah, 5; Ebû Dâvûd, Nikah, 18.

⁷ Buhârî, Nikah, 15; Müslim, Nikah, 13.

⁸ Bkz. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Daru'l-hadis, III, Kahire, 2004, 31.

konuya haram mantığıyla yaklaşarak nikah akdi gibi önemli bir hukukî işlemi keyfi uygulamalarla basite indirgemek doğru değildir.⁹

3. Birden Fazla Evlilik Yapma Düşüncesi

Türk Medeni Kanunu'nda tek eşlilik esastır. Birden fazla evlilik yapmaya izin verilmez.¹⁰ Bu sebeple de bazı erkekler birden fazla evlilik yapma isteklerini imam nikahı aracılığıyla yerine getirmektedirler. Medeni Kanunda birden fazla evliliğe müsaade edilmediğine ve imam nikahı imkanı da ellerinden alındığına göre, erkeklerin çok eşlilik hakları nasıl yerine getirilecektir? Bu sorunun konumuz açısından değerlendirilmesi gereklidir.

İslâm, önceki toplumlarda yer alan sınırsız evlilik hakkını dörtle sınırlandırmış, bunu belirli şartlara bağlamıştır. Bu şartlar yerine getirilemediğinde birden fazla evliliğe izin verilmez. Konuyla ilgili ayetlerde *“Ey insanlar, yetimlerin mallarında, adaletli davranamayacağınızdan korktuğunuz gibi, evlilikle ilgili olarak da kadınların hakları hususunda Allah'tan korkun. Onlardan sadece, adaletsizliğe düşmeyeceğiniz sayıda evlenin. Bu sayı da iki, üç veya dört olur. Bunlar hakkında da adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız tek bir kadınla evlenin. Bunun hakkında da adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız sahip olduğunuz cariyelerle evlenin¹¹; Ne kadar istesiniz de kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız. Bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın¹²* buyrulmaktadır. Bu ayetin yorumu ve nüzul sebebi incelendiğinde, ayetin savaşlar sonucu dul kalan kadınların, yetimlerin ve diğer kadınların haklarını koruma altına almak amacını taşıdığı görülmektedir. Bu da çok kadınla evlilik ruhsatının mutlak olarak değil tarihi ve sosyal şartlara bağlı olarak ve adaleti sağlamak kaydıyla verildiğini gösterir.¹³

Birden fazla evlilikte şart koşulan adalet, eşlere zaman ayırma, barınma, yeme, içme, giyim gibi aslî ihtiyaçlarını gidermede ve bir koca

⁹ Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Nihat Dalgın, “Aile Kurumunun Nikah Aşamasıyla İlgili Fıkhi Sorunları”, *İslâm Hukuku araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, Konya, 2009, s. 49-50.

¹⁰ *Türk Medeni Kanunu*, Mad. 130.

¹¹ Nisa, 4/3.

¹² Nisa, 4/129.

¹³ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, II, 16.

olarak hüsnü muaşeretle eşit davranma şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴ Diğer taraftan Kur'an "Ne kadar istesiniz de kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız. Bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın..."¹⁵ ifadesiyle eşler arasında adaleti sağlamanın imkansızlığından bahsederek evlenilecek kadınların sayısı konusundaki prensibini ve uyulması gereken şartları belirtmiştir. Buna göre Kur'an, adaleti sağlamada en uygun olanın bir kadınla evlilik olduğunu; birden fazla evlilik yapanların, eşlere zaman ayırma, barınma, yeme içme, giyim gibi aslı ihtiyaçları gidermede bir tarafa meyledip ölçüyü kaçırmamaları gerektiğini bildirmiştir.

İslâm Hukuku'nda, evlenen taraflar nikah esnasında kendi aralarında tek evliliği şart koşabilirler. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de "Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevüc ve şart mu'teberdir"¹⁶ kaidesi benimsenmiştir. Hz. Peygamber de bir baba olarak Hz. Ali'ye kızı Fatıma'nın üzerine evlenmesine müsaade etmemiştir.¹⁷ Ayrıca İslâm, devlet başkanına kamu yararı gereği tarihi ve sosyal şartlara bağlı olarak, uygulanma safhasında olumsuz sonuçlar doğurması ve hakkın kötüye kullanılması nedeniyle bazı mubahları askıya alarak daraltıcı düzenlemeler yapma yetkisi vermiştir. Hz. Ömer'in ehli kitap kadınlarla evliliği yasaklaması bu uygulamaya örnektir.¹⁸ Konuyla ilgili endişeler ortadan kalktığına, belirtilen şartlar çerçevesinde ruhsat tekrar uygulamaya konulabilir.

Akla şu şekilde bir soru gelebilir. Kadın rahatsız olduğunda veya kısır ise, erkek yeniden evlilik yapmak istediğinde nasıl bir yol izlenecektir? Diğer bir ifadeyle Medeni Kanun'da birden fazla evliliğe izin verilmediğine göre, karısı rahatsız veya kısır olan erkekler mağdur duruma düşmeyecekler midir?

¹⁴ Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, V, Kahire, 1372, 20.

¹⁵ Nisa, 4/129.

¹⁶ *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Mad. 38.

¹⁷ Müslim, "Fezâilü's-Sahabe", 15 (hadis no. 2449)

¹⁸ Aburrezzak, Hemmam b. Nafi, *el-Musanef*, Mektebetü'l-İslâmi, VII, Beyrut, 1988, 176; Tarihsel süreçte devlet tarafından aile hukuku alanında yapılan müdahale örnekleri için bkz. Buhârî, Şehâdât, 3; Talâk, 4; Müslim, Talâk, 1; Ebû Dâvûd, Talâk, 49; Abdurrezzak, el-Musanef, VI, 210.

Çoğul evlilikler devlet tarafından kabul edilmediğinde tescil işleminin gerçekleşmemesi ve mahkemeye müracaat yetkisinin olmaması nedeniyle tarafların hakları hukuki güvenceden yoksun kalacaktır. Dolayısıyla birden fazla evlilikte eşlere zaman ayırma, barınma, yeme, içme, giyim gibi aslî ihtiyaçların giderilmesinde hakkın kötüye kullanıldığı tespit edildiğinde çok eşlilik ruhsatı askıya alınabilir. Kur'an birden fazla kadınla evliliklerde adaleti ön şart olarak koymakla birlikte ne kadar istenirse de kadınlar arasında adalet sağlanamayacağını hiç olmazsa birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmamayı istemiştir. Kadının rahatsızlığı nedeniyle erkek ikinci evlilik yapmak istediğinde belirtilen şartları yerine getirmek koşuluyla izin verilebilmelidir. Evlilik dışı birlikteliklere engel olmak maksadıyla kanun koyucular tarafından bu konuda hukuki düzenlemeler yapmaları önem arz etmektedir. Ancak mer'î hukukta bir düzenleme olmasa da tarafların evlilik akdiyle oluşan hak ve sorumlulukları yerine getirmeleri dini ve hukuki bir görevdir.

4. Evlilik Akdinin Sonuçlarından Bir Kısmını Kabul Etmeme

*“Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır”*¹⁹ ayeti kerimesinde ifade edildiği üzere evlilik akdiyle birlikte taraflar karşılıklı hak ve sorumluluklar altına girmektedirler. Sahip olduğu mali imkanlara göre mehir ödemesi²⁰ eşinin ve çocuklarının yiyecek, içecek, giyecek, mesken ve tedavi giderlerini içerisine alan nafaka²¹ sorumluluğunu yerine getirmesi kocanın görevleri arasındadır. Evlilik akdinin ortaya çıkardığı sonuçları yerine getirmekten kaçınan, evliliğin maksad ve ilkelerine uygun bir aile kurmaktan öte cinselliğin ön planda olduğu bir birliktelik kurma gayesinde olan kişiler, tescil edilmiş evliliklerin yükümlülüklerinden kurtulmak amacıyla gayri resmi evliliklere yönelmektedirler.

Evliliğin maksad ve ilkelerine aykırı olan her türlü şart İslâm hukuku tarafından geçersiz kabul edilmiştir. Örneğin, hülle nikahı olarak bilinen evlilik ve mut'a şekil şartlarını taşımalarına rağmen akdin hedef ve maksatlarına uygun olmadığı için haram kılınmıştır.²² Fıkıh mezheplerine bakıldığında hülle türü evliliklerin haram olduğu ifade edilse de, hukukî işlemlerde açık ve objektif delillerle hareket edileceği

¹⁹ Bakara, 2/228.

²⁰ Nisa, 4/4, 24.

²¹ Bakara, 2/233.

²² Müslim, Nikah, 21; Ebû Dâvûd, Nikah, 15; Tirmizî, Nikah, 28;

esas sebebiyle diğer bazı nikahların hukukî geçerliliği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bir kısım fukaha akdin maksad ve ruhuna aykırı olmakla birlikte şekil şartları yerine gelmiş akidlerin diyaneten caiz olmamakla birlikte kazâen geçerli kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.²³

Tarihsel süreçte bu konuyla ilgili uygulamalar çoktur. Örneğin, Hz. Peygamber döneminde Rifââ el-Kurazi hanımını boşadıktan sonra kadın Rifââ'ya dönebilmek amacıyla Abdurrahman b. Ez-Zebir ile evlenmişti. Ancak Hz. Peygamber bu maksadla yapılan bir nikah akdinin kendisini eski kocasına helal kılmayacağını bildirerek yeniden evlenmelerine müsaade etmemiştir.²⁴

İslâm hukukçuları şeklen hukuka uygun olmasına rağmen kanunun maksad ve hedeflerine aykırı olan işlemlerde bu hususu işaret eden karinelerin varlığı durumunda işlemin hukuken de geçersiz sayılarak tarafların cezalandırılması gerektiğini düşünmektedirler.²⁵ Bu da göstermektedir ki akidlerin sadece şeklen tamam olmasına bakılmaz. Aynı zamanda akdin maksadı, toplumsal menfaat ve oluşabilecek mafsedetler de göz önüne alınmalıdır.

Bugün evlilik akdinin bir kısım sonuçlarından kurtulmak amacıyla imam nikahının tercih edilmesinin, evlilik akdinin maksad ve ruhuna uygun olmaması gerekçesiyle bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanan hülle ve mut'a nikahıyla benzerlik arz ettiği görülecektir. Dolayısıyla da evlilik akdinin ortaya çıkardığı sonuçları yerine getirmekten kaçınan, evliliğin maksad ve ilkelerine uygun bir aile kurmaktan öte cinselliğin ön planda olduğu bir birliktelik kurma gayesinde olan her türlü nikah, hülle nikahı olarak bilinen evlilik ve mut'a²⁶ gibi yasaklanması gerekecektir.

²³ Saffet Köse, "Hülle", DİA, c. 18, İstanbul, 1998, s. 477.

²⁴ Buhârî, Şehâdât, 3; Talâk, 4; Müslim, Talâk, 1; Ebû Dâvûd, Talâk, 49.

²⁵ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire ty., VII, 218; Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed, *Mugnî'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, Beyrut, 1994, 294; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, Beyrut, 1998, 196.

²⁶ Buhari, Nikah, 31; Müslim, Nikah, 29-32.

B. Hukuki Nitelik Açısından Resmî Nikah ve İmam Nikahı

Toplum içerisinde imam nikahı olarak isimlendirilen nikahın ibadet yönünün var olduğu, resmi nikahta ise böyle bir özellik bulunmadığı algısının hakim olması gerekçesiyle sadece resmi nikahla evlilik akdetmenin yeterli olmayacağı anlayışı gelişmiştir. Söz konusu edilen bu gerekçenin açıklığa kavuşması için, her iki nikahın bu açıdan karşılaştırmasını yapmamız gerekli gözükmektedir.

1. Resmi Nikah

Türk Medeni Kanununda evlilik akdi tamamen medeni bir akittir. Herhangi bir dini törenin varlığı söz konusu değildir. Evlendirme memuru ve iki şahidin huzurunda nikah akdedilmektedir. *“Evlendirme töreni, evlendirme dairesinde evlendirme memurunun ve ayırt etme gücüne sahip ergin iki tanığın önünde açık olarak yapılır”*.²⁷ *“Evlendirmenin geçerli olması dinî törenin yapılmasına bağlı değildir”*.²⁸

Mer’i hukukta yer alan *“Evlendirmenin geçerli olması dinî törenin yapılmasına bağlı değildir”*²⁹ ifadesinin onun ibadet manası taşımasına engel olup olmadığını üzerinde düşünülmesi gerekir. Kanaatimizce, Hz. Peygamber’in evliliği teşvik sadedinde söylediği sözler³⁰ mutlak anlamda bütün sahih evlilikleri kapsamaktadır. Bunun aksini iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla nikah akdinin şekli, ibadet faziletini taşımasına engel olmayacaktır. İslâm fıkında nikah akdinin gerçekleşmesi için gerekli şartlar, medeni hukukun nikah akdinde de gerçekleşiyorsa bu nikahı dinen eksik olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Bu konudaki yanlış telakkinin, zaman içerisinde oluşan uygulama ve tanımlamaların değiştirilemeyeceği kanısından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

2. İmam Nikahı

İslâm hukukundaki nikah akdinin fıkıh sistematığı içerisinde kendine özgü hususiyetleri olmakla birlikte bu akdin, şahitler huzurunda yapılması, ilan edilmesi ve zamanla velayet-i ammeyi haiz bir makamdan izin alınmasının şart koşulmuş olması göz önüne alındığında medeni nikaha daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte İslâm hukukunda nikah akdinin diğer akitlere göre dini motiflerle

²⁷ *Türk Medeni Kanunu*, md. 141, Seçkin Yayınevi, Ankara, 2004, s. 52.

²⁸ *Türk Medeni Kanunu*, md. 143, s. 53.

²⁹ *Türk Medeni Kanunu*, md. 143, s. 53.

³⁰ Örnek olarak bkz. Buhârî, Nikah, 1; Müslim, Nikah, 5; Müslim, Nikah, 53 (1006).

bezenmiş özel bir yönünün bulunduğu da bir gerçektir. Hatta şart ve esaslarını din tayin ve tespit ettiği veya imam tarafından kıyılması örf haline geldiği için dinî nikah sınıfına dahil edilmesi gerektiği de söylenmiştir.³¹ Hz. Âdem'den itibaren meşru kılınıp da cennette de devam edecek iki ibadetten birisi olarak ifade edilen³² nikahın ibadet olduğu düşüncesinin bazı gerekçelere dayandırıldığını görmekteyiz.³³

a. Bazı fıkıh kitaplarında nikah bahsine ibadet ile muamelat bölümleri arasında yer verilmiş olması,³⁴ nikah akdinin bir yönüyle ibadet, diğer bir yönüyle de hukukî işlem olmasıyla izah edilmiştir.

b. Nikah, dini ve dünyevi birçok maslahatları taşıdığından; ayrıca insanları haramdan korumak, neslin muhafazası ve huzur içerisinde Allaha ibadet edebilmek gibi faydaları sebebiyle nikah ibadet olarak kabul edilmiştir.³⁵ Nitekim Allah Resulü (s.a.s.)'den rivayet edilen, "Nikah benim sünnetimdir, sünnetimden yüz çeviren benden değildir"³⁶, "Evlilikte sadaka sevabı vardır"³⁷ şeklindeki hadisler nikahın ibadet yönünün de olduğunu göstermektedir. Ayrıca "Evliliğin yükümlülüklerine gücü yeteniniz hemen evlensin. Çünkü evlilik, gözü ve ırzı haramdan korur..."³⁸ hadisi, nikahın haramlardan koruma fonksiyonuna da dikkat çekmektedir. Haramlardan uzak durmak da bir ibadettir.³⁹

³¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 294.

³² İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Esbâh ve'n-nezâ'ir*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, II, Beyrut, 1999, 102; İbn Abidin, Muhammed Alâüddin, *Reddü'l-Muhtar*, III, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992, 3.

³³ İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, VI, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Beyrut 1317, 272, Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, V, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Kahire, 1313, 157.

³⁴ Bkz. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, IV, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1402, 192-193; Sahnun, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi, *el-Müdevenetü'l-kübra*, II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, 98; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 30.

³⁵ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, III, 184; Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *İnâye fi şerhi'l-hidaye*, III, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 184.

³⁶ Buhârî, Nikah, 1; Müslim, Nikah, 5.

³⁷ Müslim, Nikah, 53 (1006).

³⁸ Buhârî, Nikah, 2; Müslim, Nikah, 1.

³⁹ Müslim, Zekat, 55 (1008).

c. Hz. Peygamber'in "Nikahı ilan ederek mescitlerde yapın. Nikah olduğunun anlaşılması için de def çalın"⁴⁰ hadisiyle nikahın camilerde ilan edilmesi yönündeki tavsiyesi de nikahın dini karakterinin olduğu anlayışına delil gösterilmektedir.

Nikahın ibadet olduğu konusunda zikredilen deliller değerlendirildiğinde bu akde İslâm'ın özel bir önem atfettiği görülmektedir. İslâm hukukçuları, ailenin kendi içerisindeki ve toplumla olan ilişkilerinden hareketle aile hukukunun hükümlerini tespit ederken bir inceliğe işaret etmişlerdir. Müslümanların nazarında ailenin oturduğu temeli gösteren bu incelik, nikaha kısmen ibadet anlamını da yüklemektedir. Bu sayede aile kurumunun kurulmasının ilk adımı olan nikah, normal bir akit olmanın ötesinde Allah'a yaklaşma demek olan ibadet mahiyetine de bürünmüştür.

Nikahın ibadet özelliği taşıması onun devlet kontrolünde olmasına bir engel teşkil etmemektedir. Aksine bu özellik evlenecek kişileri ve devlet yetkililerini nikah konusunda İslâm'ın hedeflerini gerçekleştirecek tedbirleri almaya yönlendirmektedir. Nikah akdiyle birlikte tarafların, birtakım sorumluluklar ve haklarla karşı karşıya kaldığı bir gerçektir. Miras hukuku, nafaka, nesep ve evlilik engelleri (muharramat) bunlar içerisinde yer almaktadır. Bu hükümler sadece tarafları değil aynı zamanda toplumu ilgilendirmektedir. Bu da nikahın hukukî yönünün de var olduğunu göstermektedir. Müslüman bir ferdin yapması gereken, nikahın gerek ibadet gerekse hukukî yönünün gerekliliklerini titizlikle yerine getirmektir. Akdin ibadet yönünün, onun hukukî gerekliliklerinin daha özentili yerine getirilmesini teşvik için olduğu unutulmamalıdır. Şâriin her emrinin kazâi yönüyle birlikte diyânî tarafının da olması, diğer bir deyişle dünyevi yönüyle birlikte uhrevî yönünün de olması bu amacı gerçekleştirmek içindir.

Nikahın ibadet boyutunun olduğu anlayışı tarihsel süreç içerisinde Müslüman toplumlarda dini törenlerle örgütlenmiş bir evlenme kültürü oluşturmuştur. İşin dini boyutunu bilen bir din görevlisi tarafından nikahın akdedilmesi bunlardan biridir. Bununla birlikte nikah akdinin dini yönünün olmadığı, aksine tamamıyla medeni bir akit olduğu anlayışı da dile getirilmiştir.⁴¹ Evlenmeye dini sıfatı bulunan bir şahsın iştirakinin gerekmemesi, evlenme akdi esnasında

⁴⁰ Tirmizî, Nikah, 6. أَعْلَنُوا هَذَا النِّكَاحَ، وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالذُّفُوفِ

⁴¹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 294.

herhangi bir dua okunmasının zorunlu olmayışı bunun göstergesi kabul edilmiştir.

Evlilik akdinin şartları içerisinde yer almasa da, nikahın camilerde yapılmasının istenmesi,⁴² nikah öncesinde Allah'a şükürü ve Peygamberine duayı ihtiva eden ayetlerin okunması, hadislerin zikredilmesi ve nikah sonrasında eşlerin mutluluğu için dua edilmesinin iyi sayılması zamanla bu konularda bilgili kişilerin nikahlara iştirakini zorunlu hale getirmiştir. Daha sonraları bu husus, nikah akdinde dini törenin zorunlu olduğu anlayışını ortaya çıkarmıştır.

C. Şartları Bakımından Resmi Nikah ve İmam Nikahı

Toplum içerisinde İslâm hukukunda evlilik akdinin hukuken geçerlilik kazanabilmesi için gerekli görülen şartların resmi nikah akdedildiğinde yerine gelmediği anlayışı oluşmuştur. Diğer bir ifadeyle Medeni Hukuk'ta nikah akdinin gerçekleşmesi için gerekli görülen şartlar, İslâm hukukunun nikah akdi için gerekli gördüğü şartları tamamen kapsamamaktadır. İslâm hukukuna göre bu türdeki bir nikah akdinin hukuki durumunun izah edilmesi önemlidir.

1. Şahitlik Açısından Resmi Nikah ve İmam Nikahı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla şahitlik konusunda İslâm Hukuku ve yürürlükteki Medeni Hukuk iki noktada farklılık göstermektedir. Diğer bir ifadeyle resmi nikahın geçerliliği için gerekli görülen şahitlikle, imam nikahının sıhhati için bulunması gereken şahitlerin vasıfları irdelendiğinde iki noktada birbirinden ayrıldıkları görülmektedir. Bunlardan birincisi şahitlerin adalet vasfını taşımaları hususu; ikincisi ise, şahitlerin cinsiyeti meselesidir.

a. Adalet vasfı

Kur'an-ı Kerim, adalet vasfını şahitlerde bulunması gereken bir özellik olarak zikreder.⁴³ Şahitlikteki adalet kavramı ile büyük günahlardan kaçınmak, farz olan vazifeleri yerine getirmek, iyi ve doğru davranışları yapmak ve davranışlarda iyinin kötünden daha üstün olması anlaşılmıştır.⁴⁴

⁴² Tirmizî, Nikah, 6.

⁴³ Talâk, 65/2. وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ "...içinizden de iki adil şahit getirin..."

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16,121; Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, VI, Beyrut, 1986, 270; Mevsilî,

Mezhepler arasında şahitlerin adalet vasfıyla ilgili farklı yaklaşımlar görülmektedir.⁴⁵ Çoğunluk şahitlerin adalet vasfını taşımalarını zorunlu görürken, Hanefî mezhebinde şahitlik mahkeme huzurunda eda ediliyor ise adalet vasfı gerekli görülmemiş; olayın görülmesi, duyulması ve iyice tespit edilmesi anlamındaki şahitliğin tahammülünde ise adalet vasfı gerekli görülmemiştir.⁴⁶ Ayrıca, Ebû Hanife had ve kıyas davalarında şahitlerin adalet vasfının araştırılmasını gerekli görürken, bu iki husus dışında şahitlerin zahiren adalet vasfını taşımalarını yeterli görmüştür.⁴⁷

Fasık bir şahsın tanıklığı konusunda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîlerin çoğunluğu, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîlere göre, fasık bir şahsın tanıklığı kabul edilemez. Bu görüşün sahipleri يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا “Ey inananlar! Eğer fasık biri size haber getirirse, onun iç yüzünü araştırın...”⁴⁸; وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ “İçinizden de iki adil şahit

Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr*, II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, 141.

⁴⁵ Bkz. Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb*, II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., 436; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 10; Ali Ahmed Kalisi, *Ahkâmü'l-üsre fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Celi'l-Cedid, San'a, 1993, s. 88.

⁴⁶ Şâfiî, Hanbelî ve Zeydiyye mezheplerinde şahitliğin geçerliliği için adalet vasfı şarttır. Bu görüşlerini Talâk suresinde yer alan وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ “...İçinizden iki adil şahit getirin... ayeti ve

عَدْلٍ “Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz” (Buhârî, Nikah, 36; Ebû Dâvûd, Nikah, 19.) rivayeti ile delillendirmişlerdir. Hanefî mezhebinde ise şahitliğin mahkeme huzurunda eda edilmesinde adalet vasfı gerekli görülmemiş, şahitliğin tahammülünde ise bu husus zorunlu kabul edilmemiştir. Şahitliğin nikahın şartlarından olduğunu gösteren rivayetlerden birinde adalet vasfıyla kayıtlanmış olması

عَدْلٍ “Veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz” (Buhârî, Nikah, 36; Ebû Dâvûd, Nikah, 19.)

Diğerinde ise mutlak ifade ile gelmesi لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ “Şahitsiz nikah akdi olmaz” (Tirmizî, Nikah, 15) sebebiyle Hanefî mezhebinde mutlak mukayyede hamledilmeyerek her ikisi ile ayrı ayrı amel edilmesi tercih edilmiştir. Ayrıca her iki rivayette de şahitlik kavramının belirsiz (nekra) ifadeyle zikredilmesi herhangi bir açıdan adalet vasfının varlığının şahitler için yeterli olacağı kabul edilmiştir. Bunun da iman vasfının varlığı oduğu belirtilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 436; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 10.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31; Kâsânî, *Bedaiü's-sanai'*, VI, 270; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 141.

⁴⁸ Hucurat, 49/6.

getirin”⁴⁹ ve *مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ* “...şahitlerden razı olacağınız...”⁵⁰ ayetlerini delil olarak getirirler.⁵¹

Kur’an şahitlerin gördükleri ve bildikleri konularda adaletten ayrılmamalarını ve daima doğru sözlü olmalarını istemiştir.⁵² Bu genel ilkenin yanı sıra vasiyet ve talâk konusundaki şahitliğe adalet kaydı da ilave edilmiştir. Ancak bu anlayış, vasiyet ve talâk dışındaki yerlerde şahitlerin adaletinin önemli olmadığı anlamına gelmez. Şahitlikte gerçeği çarpıtmamak Kur’ani bir prensip olarak bütün hukukî mevzularda zorunluluk halini almıştır. Kur’an fasık kişilerin sözlerini mutlak olarak reddetmemiş, doğruluğunun araştırılmasını istemiştir.⁵³ Sözlerinin doğruluğu anlaşılırsa şahit olarak dinlenilmelerine bir mani kalmayacaktır. Ayrıca Kur’an *مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ* razı olunan kişilerden şahit tutulmasını istemiştir. İnsanlar da ancak işittiklerini, gördüklerini doğru aktaran kişilerin şahitliğinden razı olurlar. Fasık dahi olsa bu konuda bir eksikliği yoksa şahitliğine mani bir durumun olmaması gerekir.

b. Şahitlerin Cinsiyeti

Yürürlükteki Medeni Hukukta⁵⁴ şahitlerin cinsiyeti konusunda bir ayırım yapılmamakla birlikte, İslâm Hukukunda şahitlerin keyfiyet ve kemiyetleri ile ilgili olarak farklı hükümler oluştuğu görülmektedir. İki hukuk sistemi arasındaki bu farklılık sebebiyle resmi nikah akdeden kişilerde akdin geçerliliği konusunda şüphe oluşmaktadır. Bu sebeple nikah akdinde şahitlerin cinsiyeti ile ilgili olarak İslâm Hukuk ekollerinde oluşan hükümlere ve değerlendirmelerine yer vermek konumuz açısından önem arz etmektedir.

Hanefi, Maliki ve Hanbelilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre, nikah akdinin de dahil olduğu hukuk davalarında iki kadının şahitliği bir erkeğe denk olarak kabul edilmiştir.⁵⁵ Buna delil olarak

⁴⁹ Talâk, 65/2

⁵⁰ Bakara, 2/282

⁵¹ Kâsânî, *Bedaiü's-sanai'*, VI, 267; Ebü'l-Mevedde Ziyaeddin Sindi Halil b. İshak b. Musa Cündi, *Muhtasarü'l-allame Halil fi fikhî'l-İmam Malik*, I, Daru'l-Hadis, Kahire, 2005, 222

⁵² Maide, 5/8.

⁵³ Hucurat, 49/ 6.

⁵⁴ Türk Medeni Kanunu, md. 141 “Evlendirme töreni, evlendirme dairesinde evlendirme memurunun ve ayırt etme gücüne sahip ergin iki tanığın önünde açık olarak yapılır”.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 33; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 12.

“...Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir...”⁵⁶ ayetini ve Hz. Peygamber’e isnad edilen “kadınların aklen eksikliği” şeklindeki rivayeti⁵⁷ göstermektedirler.

Şafii mezhebinde, kadınların aslen şahitlik ehliyetlerinin olmadığı kabul edilmekle birlikte, mali konularda zarurete binaen erkeklerle birlikte şahitliklerinin kabul edileceği benimsenmiştir.⁵⁸ Bakara suresindeki ayette kadınların şahitliğinin zikredilmesi bu görüşlerinin dayanağını oluşturmaktadır.

Zahiriler, erkeklerle birlikte olup olmamasına bakılmaksızın, iki kadının tek bir şahit olarak görülmesi şartıyla bütün davalarda kadının tanıklığını kabul etmişlerdir.⁵⁹

Fıkıh ekollerinin şahitlerin cinsiyetleri konusundaki görüşlerine baktığımızda iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk olduğu konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Bu görüşlerinin dayanaklarından birisi Bakara suresindeki borç işlemleri ile ilgili olarak zikri geçen kadının şahitliği ile ilgili düzenlemenin bütün konuları kapsadığı kabulüdür.

Konuyla ilgili Kur’an nasları incelendiğinde bunlardan sadece vadeli borçlanmayla ilgili olarak “...Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir...”⁶⁰ ayetinde erkek ve kadın şahitlerle ilgili kayıt konulmuş, diğer ayetlerde ise böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Buna rağmen fıkıh mezheplerinde genel bir kuralmış gibi mahkemelerdeki her şahitlikte iki kadın şahidin bir erkeğe denk olduğu benimsenmiştir. Oysa Hz. Peygamber’in (s.a.s.) uygulamalarına bakıldığında yalnızca kadınların muttali oldukları konularda tek bir kadının şahitliği yeterli görülmüştür.⁶¹ Buna rağmen Hz. Peygambere aidiyeti hususunda tartışma olan “kadınların akli yönden eksikliği sebebiyle iki kadının şهادetinin bir erkeğe denk olacağı”⁶² ifadesi bütün şahitliklerde

⁵⁶ Bakara, 2/282.

⁵⁷ Buhârî, Hayız, 6; Müslim, İman, 132; Ebû Dâvûd, Sünne, 15.

⁵⁸ Şirbînî, *Mugni’l-muhtac*, VI, 368.

⁵⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, VIII, Daru’l-Fikr, Beyrut ty, 476.

⁶⁰ Bakara, 2/282.

⁶¹ Buhârî, Şehâdât, 14.

⁶² Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) anlatıyor. Bir ramazan veya kurban bayramı sabahında Rasullullah (s.a.s.) musallaya çıktı. Kadınlara rastladı ve onlara: “*Ey kadınlar topluluğu,*

kadınların şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısına denk olduğu yönündeki genel anlayışın oluşumunun nedenlerindedir.

Ne var ki, kadının şahitliği bütün zamanlarda mutlak olarak erkeğin şahitliğinin yarısına denk değildir. Bakara suresi 282. ayette kadın şahidin iki tane olmasının gerekçesi unutmaya, şaşırma ve yanılma ile ilgili olup adaletin yerini bulması amacına yöneliktir. Nitekim göçebenin şehirli hakkındaki şahitliğinin kabul edilmeyişi de bu gerekçeye dayanmaktadır.⁶³ Üstelik burada şahitliği kabul edilmeyen kadın değil erkektir. Gerekçe ise şehirlinin yaşam tarzını bilemeyecek ve gereği gibi şahitliği ifa edemeyecek olmalarıdır. Kadının şahitliğinin tek başına yeterli görülmeysi, erkeğin tanıklığının yarısına denk olarak kabul edilmesi ebediyen onunla olacak bazı özellik ve vasıflara mı yoksa geçici, bazı zaman ve zeminlerde bulunan, bazılarında bulunmayan vasıflara mı dayanmaktadır? Değişmeyecek vasıflara bağlı ise hüküm de

*sadaka verin, Allaha çokça af dileyin. Zira ben cehennemliklerin ekseriyetinin sizlerden olduğunu gördüm. Kadınların içinden birisi; "neden ya Rasulallah ?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.), "çünkü siz, çok lanet eder ve kocalarınıza küfranı nimette bulunursunuz. Akıllı ve tedbirli bir erkeğin aklını, sizin kadar çelebilen, akli ve dini eksik başka bir varlık görmedim." Bunun üzerine bir kadın "akıl ve din noksanlığı nedir" diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.s.), "iki kadının şahitliğinin bir kadına denk gelmesi kadının aklının noksan olduğuna; adetli günlerde namaz kılmayıp oruç tutmaması da dininin noksanlığına alamettir" demiştir(Buhârî, Hayız, 6; Müslim, İman, 132; Ebû Dâvûd, Sünne, 15.) söz konusu bu rivayet benzer lafızlarla sekiz ayrı sahabeden nakledilmiştir. Bunlar Ebû Said el-Hudri, Cabir b. Abdullah, Abdullah ibn Abbas, Ebû Hureyre, Abdullah İbn Ömer, hâkim b. Hizam, Abdullah ibn Mes'ud ve eşi Zeyneptir. Ancak, Ebû Said el Hudri, İbn Ömer ve Ebû Hureyrenin nakillerinde kadınların akli eksikliği konusu yer almış diğerlerinde bu ifadeye yer verilmemiştir. Abdullah İbn Mes'uddan nakledilen rivayette kadınların akli eksikliği ile ilgili açıklama İbn Mes'ud'un sözü olarak aktarılmıştır. Bu da rivayetin Hz. Peygambere aidiyeti noktasında şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Bu sözün İbn Mes'ud'un kişisel görüşünü yansıttığı da ifade edilmiştir. Ancak biz bu görüşe ihtiyatlı yaklaşarak, ister Hz. Peygambere aid olarak merfû isterse İbn Mes'ud'un sözü olarak mevkuף olsun buradaki akli eksiklik bizatihi aklın özündeki eksiklik değil, aklın fonksiyonunda (kullanım alanlarında) olduğu bunun da zamana göre değişebilecek bir vasıf olduğu görüşünü daha isabetli bulmaktayız. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi almak için bkz. Kamil Çakın, "Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Ankara, 1998; Zekeriya Güler, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir Dergisi*, sayı: 2, Konya, 1998.*

⁶³ لا تُجوزُ شهادةُ بدويٍّ على صاحبِ قريةٍ "Göçebenin şehirli hakkındaki şahitliği caiz değildir." Ebû Dâvûd, Akdiye, 17; İbn Mâce, Ahkam, 30.

değişmeyecektir. Ancak belirli bir duruma, şarta ve zamana göre değişebilecek vasıflara bağlıysa hükmün de bu vasıflara bağlı olarak değişmesi gerekecektir. Göçebe şehre yerleştğinde veya iletişim araçları geliştiği için bilgi ve görgüsü arttığında şehirli ile ilgili şahitliği kabul edilecektir. Kadın için de aynı şey söz konusudur. Ayrıca ayet, borçlanma yapılırken işlemin bir taraftan yazılmasını diğer taraftan da işlemin daha fazla garantiye almak amacıyla ve yazılan konularla ilgili ileride oluşabilecek anlaşmazlıkları engellemek için görgü şahitleriyle olayın pekiştirilmesini istemektedir. Dolayısıyla belirtilen şahitlik şifahi durumla ilgilidir. Yazı ve imzanın yaygın olmadığı bir dönemde başvuru usulü bu şekildedir. Kadının dikkat, ilgi ve etkileşim konularındaki farklı psikolojisi hem konuşulan ve görülen hususların zaptı, hem de zamanı geldiğinde mahkemede hakkın ispatında ihtiyatlı olmak için ikinci kadının da şahitliği gerekli görülmüş olabilir. Medeni hukuktaki nikah akdi gibi yazılı ve imzalı şahitlik yaygın ve geçerli hale geldiğinde, şahitlik konusunda yanılma, unutmama ve şaşırma ihtimalleri ortadan kalkacağı için kadının şahitliğini hâlâ erkeğin şahitliğinin yarısı olarak kabul etmenin isabetli olmayacağını düşünmekteyiz.⁶⁴

Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı sonuç bildirgesinde şahitlikle ilgili olarak, borçlanma ayetinde belirtilen ve dönemin şartları ışığında, kadınları ticarî faaliyetlerdeki pasif rolünden kaynaklanan farklılık, genel düzenleme içermez; ilgili diğer ayetler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu sebeple, borçlanma ayetindeki farklılığın, kadınların zihinsel eksikliğinin sonucu olarak gösterilmesinin kabul edilemeyeceği söylenmiştir.⁶⁵

Din İşleri Yüksek Kurulu şahitlik konusunda, borçlanma ayetinde belirtilen ve dönemin şartları ışığında, kadınların ticarî faaliyetlerdeki pasif rolünden kaynaklanan farklılığın, genel düzenleme içermediği konuyla ilgili ayetler birlikte değerlendirildiğinde, kadının şahitliğinin erkeğinkine denk olduğu şeklinde karar yayınlamıştır.⁶⁶

⁶⁴ Konuyla ilgili benzer yaklaşımlarda bulunan muasır çalışmalar için bkz. Komisyon, Kur'an Yolu, I, 449, Hayrettin Karaman, *Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*, İslâmî Araştırmalar, Ankara, 1991; Nihat Dalgın, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Nasıldaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sayı: 1, Samsun, 2005.

⁶⁵ *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, I, 784.

⁶⁶ <http://www.diyaret.gov.tr/dinileriyuksekkurulu/Sayfalar/KadinlarinSahit.aspx>

Şahitlerin cinsiyeti konusundaki bu bilgilerden hareketle gerek şahitlerin adalet vasfı, gerekse şahitlerin cinsiyeti konusunda İslâm Hukuku'nda farklı yaklaşımların olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla yazılı belgeler üzerinde kaydı yapılan bir akde şahısların sırf kadın olmaları veya erkek olsalar bile fasık olarak nitelendirilmeleri sebebiyle tanık olamayacakları konusundaki değerlendirmelerde İslam Hukuku'nda yer alan bu ihtilaflar da dikkate alınmalıdır.

2. Velinin Varlığı Açısından Resmi Nikah ve İmam Nikahı

Yürürlükteki Medeni Hukuk'ta kısıtlılar ve on yedi yaşını doldurmamış erkek veya kadının evliliklerinde yasal temsilcinin izni aranır. Bunun dışındaki evliliklerde velinin izni gerekli görülmemiştir.⁶⁷ İslâm Hukuku'nda ise, evlilikte velayet, üzerinde tartışılan önemli meselelerden biri olmuştur. Özellikle kadınların, velisinin izni olmadan evlenemeyeceği görüşü çoğunluk tarafından dile getirilmiştir. İki hukuk sistemi arasındaki bu farklılık sebebiyle resmi nikah akdeden kişiler aynı zamanda dini nikah olarak isimlendirdikleri nikah akdiyle de evliliklerini akdetmeye yönelmektedirler. Bu sebeple evlilik akdinde yasal temsilcinin izninin gerekliliği ile ilgili olarak İslâm Hukuk ekollerinde oluşan hükümlere ve değerlendirmelere yer vermek konumuz açısından önem arz etmektedir.

Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre,⁶⁸ hür, akıl, bâliğ kızlar ile dul kadınlar üzerinde velinin herhangi bir yetkisi yoktur. Ancak akdin geçerliliği için mehrin emsallerinden aşağı olmaması ve taraflar arasında denklik olması şart koşulmuştur. Aksi halde veliler kadın doğum yapmadıkça veya hamileliği açığa çıkmadıkça evliliğe itiraz edebilirler. Bu görüşte olanlar, fikirlerini bazı ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışırlar. Örneğin, *“Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz”*⁶⁹; *“İçinizden ölenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler; müddetleri sona erdiğinde, onların kendi haklarında uygun şekilde yaptıklarından dolayı size sorumluluk yoktur”*⁷⁰ ve *“Peygamber nikahlanmayı*

⁶⁷ *Türk Medeni Kanunu*, Mad. 126, 127, 128. Hâkim, haklı sebep olmaksızın evlenmeye izin vermeyen yasal temsilciyi dinledikten sonra, bu konuda başvuran küçük veya kısıtlının evlenmesine de izin verebilir

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 11.

⁶⁹ Bakara, 2/230.

⁷⁰ Bakara, 2/234.

dilediği takdirde müminlerden ayrı, sırf sana mahsus olmak üzere kendisinin mehrini Peygambere hibe eden mümin kadını almanı helal kılmuştuzdur".⁷¹ Bu ayetlerde nikah fiilinin kadınlara izafe edilmiş olması nikah akdinde yetkilerinin olduğuna işaret etmektedir. Şayet kadınların bu konuda bir yetkisi olmasaydı, nikah fiili kadına değil, velilerine izafe edilirdi.

Hiz. Peygamber'den nakledilen "Velinin dul kadın konusunda bir yetkisi yoktur. Bekar kız evlendirilirken izin alınır... İzni ise susmasıdır"⁷² gibi rivayetler ile, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmü Seleme ile evliliğinin⁷³ nikah akdinde karar verme yetkisinin kadına verildiğinin, velinin bu konuda bir yetkisinin söz konusu olmadığına delilleri olarak kabul edilir⁷⁴.

Hiz. Aişe'den rivayet edilen şu haber de bu görüşün delilleri arasında gösterilir; "Ensardan Hizam kızı Hansa, Hiz. Aişe'ye gelip, "Babam aile şerefini artırmak için beni kardeşinin oğluyula evlendirdi. Oysa ben bu evliliği istemiyorum" dedi. Hiz. Aişe ona Allah Resulü gelinceye kadar beklemesini söyledi. Hiz. Peygamber (s.a.s.) gelince Aişe (r.ah.) durumu kendisine anlattı. O da kızın babasını çağırdı ve onun yanında kıza tercih hakkı verdi. Bunun üzerine o da, "Ben babamın akdettiği nikahı kabul ettim. Fakat böyle davranmakla, kadınlara, babalarının evlilikte böyle bir yetkisinin bulunmadığını bildirmek istedim"⁷⁵ şeklindeki rivayet de bu görüşün delilleri arasında gösterilmektedir.⁷⁶ Bütün bu rivayetler, evlilik konusunda kızların söz hakkına sahip oldukları ve mutlaka rızalarının alınması gerektiğine açıkça delalet etmektedir.

Nikah akdinde velinin iznini zorunlu gören Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerden Ebû Yusuf'tan oluşan çoğunluk da "Allah'a ortak koşup inkâr içinde bulunan erkeklerle imân edinceye kadar Müslüman kadınları

⁷¹ Ahzab, 33/50.

⁷² Buhârî, Nikah, 41; Nesâî, Nikah, 31; Ebû Dâvûd, Nikah 25; İbn Mâce, Nikah, 11.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 295. Hiz. Peygamber (s.a.s.), Ümmü Selemeye evlilik teklifinde bulunmuş. Ümmü Selemenin velilerimden şu an burada kimse yok sözü üzerine de Hiz. Peygamber " velilerinden bu evliliği hoş karşılamayacak kimse yok" cevabını vererek evliliği gerçekleştirmiştir.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 12.

⁷⁵ Buhârî, Nikah, 42; Ebû Dâvûd, Nikah, 25; Tirmizî, Nikah, 18; Nesâî, Nikah, 35.

⁷⁶ Serahsi, *el-Mebsût*, V, 12; K.âsânî, *Bedaiü's-sanai'*, II, 247; Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, I, Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, Beyrut ty., 196.

*evlendirmeyin.*⁷⁷”, “Kadınları boşadıığımızda, müddetleri sona ermişse, birbirleriyle güzellikle anlaşmışlarsa kocaları ile evlenmelerine engel olmayın⁷⁸ ve “İçinizden bekarları evlendirin”...⁷⁹ ayetleriyle görüşlerini temellendirmektedirler.⁸⁰ Çünkü bu anlayışa göre, söz konusu ayetlerdeki hitap velilere aittir. Dolayısıyla da evlilik akdinde veli izninin zorunlu olduğu belirtilmiştir.⁸¹

Bununla birlikte “mü’min kadınları müşriklerle evlendirmeyin” ayeti ile ilgili olarak İbn Rüşd (595/1198), ayetin muhatabının bütün Müslümanlar olduğunu kabul etmenin daha isabetli olacağını söylemiştir.⁸² Konuyla ilgili delil gösterilen diğer ayetlerinde hitabının sadece velilere değil de bütün Müslümanlara yönelik olması şeklinde değerlendirilmesi mümkündür.⁸³

⁷⁷ Bakara, 2/221. İbn Rüşd (595/1198) ayetin muhatabının bütün Müslümanlar olduğunu kabul etmenin daha isabetli olacağını söylemiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 37.

⁷⁸ Bakara, 2/232. Bu ayetteki engel olmayın hitabının kime yönelik olduğu konusunda farklı görüşler yer almaktadır. Nüzul sebebinden hareketle velilere ait olduğunu söyleyenler olduğu gibi, dirayet açısından kocalara ait olması gerektiğini savunanlarda vardır. Bir üçüncü anlayışta hitabın yalnız kocalara veya velilere ait olmayıp bütün ümmete yönelik olmasıdır ki böylece boşama, "hukukullahı", toplumdaki bir kaç kişinin yaptığı, toplumun tümüne nisbet edilmiş olur. Bu şekilde bir isnat, gerek Arapların sözlerinde ve gerekse Kur'an'da yaygın ve pek çoktur. Dolayısıyla bu ayetler nikah akdinde velinin gerekliliğini ispata yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle, bu ayetlerden hareketle velinin izninin nikah akdinin şartları arasında sayılması mümkün gözükmemektedir. Ayrıca ayetten velilerin evlilik akdinde söz sahibi oldukları anlaşılacağı gibi, kadınların evlilik isteklerini engellemeye velilerinin yetkilerinin bulunmadığını ve bunun yetkiye dayanmayan bir tasarruf olduğunu da anlamak mümkündür. Ayetle ilgili değerlendirmeler için bkz. Fahrüddin er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, 455; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 37, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, Ankara 1995, 88; Saffet Köse, “İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Konya, 2003, s. 111.

⁷⁹ Nur, 24/32.

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 14, 15; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 7.

⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 14, 15; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 7.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 37.

⁸³ Konuyla ilgili benzer değerlendirme için bkz. Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, s. 112.

Nikah akdinde veli iznini gerekli görenlerin dayanaklarından olan “*Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikahı batıldır*”⁸⁴ şeklindeki rivayetle amel etmek Hanefî mezhebinde uygun görülmemiştir. Çünkü ravilerden Zührî, velisiz evlenmenin caiz olduğunu savunarak kendisine atfedilen rivayetten haberi olmadığını söylemiştir. Ayrıca Hz. Aişe de kardeşi Abdurrahman’ın kızını babasının yokluğunda evlendirerek rivayet ettiği hadise muhalif davranmıştır.⁸⁵

Nikah akdinde veli iznini zorunlu olarak kabul edenlerin dayanakları arasında yer alan diğer bir rivayet ise “*Velisiz nikah olmaz*”⁸⁶ hadisidir. Bu hadisin sıhhati ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Cumhura göre Hz. Aişe, İbn Abbas ve Ebû Musa’nın rivayet ettiği bu hadis sahihtir. Ancak Hanefîler hadisin sıhhati konusunda şüphenin bulunduğu söylemişlerdir. Rivayet zincirindeki Huccac b. Ertâ adlı ravinin rivayetlerinin zayıf olduğu, Ebû ishak’ın tedlisi ile meşhur olduğu ve bu tarikin mürsel olduğu iddia edilmiştir.⁸⁷

Nikah akdinde veli iznini gerekli görenlerin dayanaklarından olan rivayetlerle ilgili, gerek sübut gerekse delalet açısından farklı görüşler olduğu görülmektedir. Bu farklılıkları da göz önüne alarak bu konuda bir değerlendirme yapmak daha ihtiyatlı olacaktır.

Kur’ân-ı Kerim’de evlilik akdi “sağlam bir teminat” (mîsâğan galîzâ) olarak tanımlanmıştır.⁸⁸ Bu ağır sorumluluk paylaşıldıkça hafifleyecek ve ortaya çıkacak problemlerin çözümü bu paylaşımın paralel olarak kolaylaşacaktır. Bu açıdan bakıldığında evlilik akdinde velinin ayrı bir yeri bulunduğu inkar edilemez. Çünkü veli, velisi olduğu kızın menfaatini koruyan, onun problemlerini benimseyen ve bunu kendi sorunları ile eşdeğer tutan bir konumda bulunmaktadır. Veli bu yetkisini kızın haklarını muhafazanın ötesinde başka amaçlar için

⁸⁴ Ebû Dâvûd, Nikah, 19; İbn Mâce, Nikah, 15.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, V, 12. Hanefîlerin bu iddiasına karşılık olarak Zührînin rivayet ettiği hadisi unutmış olmasının hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği, çünkü unutkanlığın insanlık tabiatının gereği olduğunu ve seneddeki raviler sika olduğuna göre hadisin sahih kabul edilmesi gerektiği söylenmiştir. (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 7.)

⁸⁶ Ebû Dâvûd, Nikah, 19; İbn Mâce, Nikah, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 66.

⁸⁷ Söz konusu rivayetin sıhhati ile ilgili görüşler için bkz. San’ânî, *Sübülü’s-selam şerhu Bulugü’l-meram*, Daru’l-Hadis, Kahire, 1994, II, 173; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 7; Şevkânî, *Neylü’l-Evtar*, VI, Daru’l-Hadis, Kahire, 1953, 142.

⁸⁸ Nisa, 4/21.

kullanmamalıdır. Kızın evlilikle ilgili düşüncesinin veli tarafından göz ardı edilmesi gibi bir yetki suiistimalinin olmaması gerekir. Bu noktada kızın dengi ile ve emsal mehri ile evlenmesi asıldır. Bu hem kızın, hem velilerin, hem de akraba kızların haklarını korumaktadır. Böyle bir evlilikte Hanefiler velinin iznine gerek görmezlerken⁸⁹ diğer mezheplerde ise böyle bir evliliğe veli izin vermediğinde yetkisini suiistimal etmiş olacağından kızı sıradaki veli evlendirecektir.⁹⁰ Bu durumda anlaşmazlık çıktığında kızın dengi ve emsal mehri ile evlenmesi velinin haklarını koruma açısından yeterli olacağından kızın tercihi esas alınmalı, yetkinin diğer veliye geçmesi gibi bir formalitenin aile içi çekişmeleri beraberinde getirebileceği de düşünülerek velinin velayeti sona ermiş olmalıdır. Bir ömür geçireceği eşini seçme konusundaki karar ya da izin elbette sadece velinin elinde olmamalıdır. Mutlu ve kalıcı bir evlilik yapabileceklerine inanan denk adayların önündeki engeller kaldırılmalıdır. Fakat ileride doğabilecek problemlerin kabulü ve kızın kendi başına kalmasını önleme açısından evlilikten aile ve toplum haberdar olmalıdır.⁹¹

3. Mehrin Belirlenmesi Açısından Resmi Nikah ve İmam Nikahı

Toplum içerisinde resmi nikah akdedilirken mehir belirlenmediği için İslâm hukuku açısından nikahlarının sahih olmayacağı algısının hâkim olması, kişileri imam nikahına yöneltmektedir.

Mehir, nikah akdinin sonucu olarak kadının kocasına ödemek zorunda olduğu para veya maldır.⁹² Mehrin meşruyetiyle ilgili olarak Kur'anda çok sayıda ayet bulunmaktadır.

"Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile verin."⁹³; "...Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı... Onlara kararlaştırılmış olan mehirlerini verin..."⁹⁴

Mehrin meşruyetine sünnette de birçok delil mevcuttur. Sehl b. Sa'd'ın rivayetine göre Rasulullah (s.a.s.)'e bir kadın (Hüveyle bint Hâkim) gelerek kendisiyle evlenmesini talep etmiştir. Rasulullah (s.a.s.) bunu kabul etmeyince orada bulunanlardan birisi Hz. Peygamberden,

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, V, 12.

⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 14, 15; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 7.

⁹¹ Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", s. 112.

⁹² M. Akif Aydın, "Mehir", *DİA*, c. 28, Ankara, 2003.

⁹³ Nisa, 4/4.

⁹⁴ Nisa, 4/24.

gelen kadını kendisine nikâhlanmasını ister. Hz. Peygamber mehir olarak verebileceği bir şeyin olup olmadığını sorunca cevaben bir şeyinin olmadığını söyler. Hz. Peygamber bu kişiyi verebileceği bir mal araması için evine gönderir. Adam geri dönerek yine bir şey bulamadığını söyleyince Hz. Peygamber: *"demir bir yüzük bile olsa bul ve getir"* buyurur. Bunun üzerine tekrar aramaya giden sahabe yine hiçbir şey bulamayarak geri döner ve *"Demirden bir yüzük dahi bulamadım. Ancak benim elbisem var, yarısı onun olsun "* der. Bunun üzerine Hz. Peygamber *"O kadın senin elbiseni ne yapısın... Sen giyinsen ona bir şey kalmaz, o giyirse sana bir şey kalmaz "* buyurur. Bunun üzerine adam uzun bir süre oturur ve sonra kalkar. Onun kalktığını gören Rasulullah (s.a.s.) onu çağırmasını ister ve geri geldiğinde ona *"senin Kur' an'dan bildiğin ne var? "* diyerek sorar. Bunun üzerine o sahabe bildiği sureleri söyler. Rasulullah (s.a.s.) da bildiği kadarını o kadına öğretmesi karşılığında ikisini evlendirir.⁹⁵

Mehrin kadına verilmek üzere erkeğe vacip olması hususunda ittifak vardır. Ancak mehir akdin unsur ya da şartlarından değildir. Cumhura göre, mehrin nikah esnasında zikredilmemesi veya unutulması ya da kasten terkedilmesinin nikah akdinin sıhhatine engel olmaz.⁹⁶ Bu görüşe delil olarak şu ayet gösterilmektedir. *"Nikahtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluğu yoktur. Bu durumda onlara müt'a (hediye cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir müt'a vermek iyiler için bir borçtur".*⁹⁷ Allah Teala, mehir tespit edilmeden ve zifaf vaki olmadan önce meydana gelen boşanmaya mehir sorumluluğu yüklememektedir. Bu da mehrin, nikah akdinin şart ve rükünleri arasında olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Buraya kadarki bilgilerden hareketle dini birtakım gerekçeler öne sürerek insanların resmi nikahı tek başına yeterli görmemeleri konusunu şu şekilde değerlendirebiliriz.

Kur'an ve sünnet verileri değerlendirildiğinde, evlilikle ilgili öngörülen manevi mükafatlar, dinin bu konudaki hedeflerinin

⁹⁵ Buhari, Nikah, 50.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedaiü's-sanai'*, II, 274; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 210; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 462, İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, III, 43.

⁹⁷ Bakara, 2/236.

gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesine yöneliktir. Diğer bir ifadeyle, ibadet niteliği nikahın akdedilme biçiminde değil, fonksiyonundadır.

Yürürlükteki Medeni Kanunun nikah için gerekli kıldığı unsurlar ile imam nikahı olarak isimlendirilen nikah akdinin unsurları arasında farklılıklar olduğu gerekçesiyle, resmi nikahla hayatlarını birleştiren çiftlerin yaptıkları akdin dini açıdan eksik kaldığını iddia etmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Zira gerek şahitlerin adalet vasfına sahip olmaları konusunda, gerekse şahitlerin cinsiyeti konusunda İslâm Hukuku'nda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Dolayısıyla Mer'i Hukuk'a göre yapılan evlilik akitlerini değerlendirirken bu farklılıklara da yer vermemiz daha ihtiyatlı olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'de "sağlam bir teminat" olarak tanımlanan evliliğin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi taraflar kadar yakınlarıyla da alakalıdır. Bu nedenle velilerin akit esnasında ve sonrasında desteği çok önemlidir. Bu açıdan bakıldığında evlilik akdinde velinin ayrı bir yeri bulunduğu inkar edilemez. Çünkü veli, velisi olduğu kızın menfaatini koruyan, onun problemlerini benimseyen ve bunu kendi sorunları ile eşdeğer tutan bir konumda bulunmaktadır. Veli bu yetkisini kızın haklarını muhafazanın ötesinde başka amaçlar için kullanmamalıdır. Kızın evlilikle ilgili düşüncesinin veli tarafından göz ardı edilmesi gibi bir yetki suiistimalinin olmaması gerekir. Bu noktada kızın dengi ile ve emsal mehri ile evlenmesi asıldır. Bu hem kızın, hem velilerin, hem de akraba kızların haklarını korumaktadır. Evlilik yapacak kız mehir ve denklik hususundaki sorumluluğu yerine getirdiğinde veli izni konusundaki problem de çözülmüş olacaktır. Bununla birlikte Mer'i Hukuk'un kanuni düzenlemelerinde bu hususun değerlendirilmesi sorunun aşılmasına katkı sağlayacaktır.

İslâm'ın erkeklere verdiği birden fazla evlilik yapma hakkının Medeni Kanun'ca yasaklanması gerekçesiyle imam nikahını zorunlu görmeyi de doğru bulmuyoruz. Devlet başkanı birden fazla evlilik ruhsatının hukuki ölçüler içerisinde yerine getirilmesi konusunda gerekli düzenlemeleri yapmakla görevlidir. Hukuki düzenlemelere rağmen, bu tür evliliklerde, eşlere zaman ayırma, barınma, yeme içme, giyim gibi aslî ihtiyaçlarını giderme noktasında hak ve hukukun ihlal edilmesi gibi olumsuz sonuçlar ortaya çıktığında devlet, hakkın kötüye kullanılması nedeniyle veya şer'î siyaset gereği birden fazla evlilik ruhsatını askıya alabilir. Zira devlet, şahısların haklarını kullanırken

adaletten ayrıldıklarını ve verilen hakları bir başkasına zarar vermek amacıyla kullandıklarını tespit ettiğinde söz konusu hakların kullanımını yasaklayarak, onlara bu kapıyı kapayabilir ve hakların kullanımı ile ilgili yeni düzenlemeler getirebileceği gibi, bu hakların kullanılmasını kendi yetkisine de alabilir.

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in hülle ve mut'a'yı haram olarak vasıflandırıp yasakladığı gibi, evlilik akdinin ortaya çıkardığı sonuçları yerine getirmekten kaçınan, evliliğin maksad ve ilkelerine uygun bir aile kurmaktan öte sadece şehvi arzuları tatmin etme gayesinde olan her türlü birlikteliğin hukukî niteliği tartışılmalıdır.

Kaynakça

- Abdurrahman Tâc, *es-Siyasetü's-Şeriyeye ve Fıkhul-İslâm*, Şirketü'l-İlanati's-Şarkıyye, Beyrut, 1986.
- Abdurrezzak, Hemmam b. Nafi, *el-Musannef*, Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybani, *el-Müsned*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 1995.
- Aydın, M. Akif, "Mehir", DİA, c. 28, Ankara, 2003.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *İnâye fi şerhi'l-hidaye*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988.
- Cüendi, Ebü'l-Mevvedde Ziyaeddin Sidi Halil b. İshak b. Musa, *Muhtasarü'l-allâme Halil fi fıkhil-İmam Mâlik*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2005.
- Çakın, Kamil, "Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 1, sayı:1, Ankara, 1998.
- Dalgın, Nihat, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sayı: 1, Samsun, 2005.

- _____, "Aile Kurumunun Nikah Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, Konya, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Fahrüddin Er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Güler, Zekeriya, Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir? *Mehir Dergisi*, sayı: 2, Konya, 1998.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâmda Devlet İdaresi*, (terc. Kemal Kuşçu), Nur Dağıtım, Ankara, 1979.
- İbn Abidin, Muhammed Alâüddin, *Reddü'l-Muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbnü'l-Hümam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Beyrut, 1317.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Esbâh ve'n-nezâ'ir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Daru'l-hadis, Kahire, 2004.
- Jaschke, Gotthard, "Türkiyede İmam Nikahı", (terc. Ahmet MUMCU), *Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay Hatırasına Armağan*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.
- Kalisi, Ali Ahmed, *Ahkâmü'l-üsre fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Cili'l-Cedid, San'a, 1993.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- _____, "İslâmın Getirdiği Aile Anlayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- _____, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmi Araştırmalar*, Ankara, 1991.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'*, Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1986.
- Keleş, Ekrem, "Dini "Nikah Adı Altında Yapılan Gayr-ı Resmi Nikah Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, Konya, 2004.
- Köksal, İsmail, "Uygulamadaki Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", *Bilimname*, sayı: XVI, yıl. 2009.
- Köse, Saffet, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Konya, 2003.
- _____, "Hülle", *DİA*, c. 18, İstanbul, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire, 1372.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddin Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, Beyrut, ty.
- Mevdudî, *İslâm'da Hükümet*, (terc. Ali Genceli), Hilal Yayınları, Ankara, ty.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Muhammed Şerif, Abdüsselam, *Nazariyetü's-Siyaseti'sheriyyeti*, Câmîatu Karyunus, Bingazi, ty.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuseyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'* (Nevevî el-Mecmû' ile birlikte XIII-XX), Beyrut, ty.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b, Suayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref, *Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-selam şerhu Bulugü'l-meram*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1994.
- Sahnun, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1402.
- Sindî, Ebü'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdülhadi *Hâşiyetü- İbn Ma'ce*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1983.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr serhu Münteka'lâhbâr, Daru'l-Hadis*, Mısır, 1357.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, ty.

Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meâni'l-Minhâc*, Beyrut, 1994.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

BURANA CUMHURİYET ARKEOLOJİK-MİMARİ MÜZE KOMPLEKSİ*

Yazan: Esenkul TÖRÖKANOV**

Çeviren: Bilal YILDIZ***

Dünyada birinci sosyalist devletini kurmak için temelinden itibaren yeniden yapılandırma programını hazırlayan V. İ. Lenin,¹ ülkemiz halkının medenî miraslarını sonraki insanlara aktarmak ve bununla ilgili propaganda yapmaya büyük önem vermiştir.

Komünist Partisi ile Sovyet Hükümeti, Lenin rehberliğinde tarihî ve kültürel anıtları dikkatle koruyup faydalanmak gerektiği meselesini her zaman göz önünde bulundurmuşlardır.²

Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari “Burana” Müze Kompleksini kurmak, Kırgız Halkı’nın kültürel miraslarına ihtimam ile muamele etmenin parlak örneklerinden biri sayılmaktadır. Müze, Tokmok şehrinin 12 km güney tarafında eski Burana şehir kalıntılarının

* Respublikalıq Arheologiya-Arhitekturalıq Burana Muzey-Kompleksi&Respublikanskiy Arheologo-Arhitekturniy Muzey-Kompleks Başnya Burana. 2. Baskı, Frunze [Bişkek], Kırgızistan, 1989.

** Esenkul Törökanov (d. 1915 Şamşı/Burana Beyliği-ö. 2011 Bişkek): Kırgız nesep bilgini, Sovyetler Birliği Komünist Parti Memuru. Çalışma hayatına 1930 yılında kurulan Burana devlet çiftliğinde (kolhoz) başlamıştır. 1930-36 yılları arasında çiftçi ve komsomol birliğinin (Komünist Parti Gençlik Birliği) sekreteri, 1936 yılında Stalin adlı çiftliğin başkanı, 1938-39 yılında Komünist Parti Gençlik Birliği Çatkal İlçe komitesinin 1. Sekreteri olarak görev yapmıştır. 1939 yılında 2. Dünya Savaşı’nda Stalingrad’ı savunmak için katılmıştır. 1950-52 yıllarında İvanovka İlçe Belediye Başkanlığı yapmıştır. 1952-55 yılları Cayıl İlçesi 1. Sekreteri, 1955-76 yıllarında Sokuluk, Kant, İvanovka, Çüy İlçe Belediye Başkan Yardımcısı olarak çalışmıştır. 1977 yılında Burana Arkeolojik-Mimari Kompleksinin kuruluşuna katılmış ve 18 yıl müdürlüğünü yapmıştır. 1990 yılında Yedi Öküz İlçesi’ne bağlı Şalba Köyü’nde gerçekleştirilen seçere uzmanları yarışmasını kazanarak madalya ve nişan almaya hak kazanmıştır.

*** Yrd. Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü. bilalyildiz@sdu.edu.tr

¹ V. İ. Lenin (d. 22 Nisan 1870 Ulyanovsk-ö. 21 Ocak 1924 Gorki Leninskiye): Vladimir İlyiç Ulyanov, bilinen adıyla Lenin. Rus sosyalist devrimci, Ekim Devrimi’nin lideri, Sovyetler Birliği Komünist Partisi’nin öncüsü olan Rus Komünist Partisi/Bolşevik lideridir.

² Çevirisini yaptığımız kitapçık Sovyetler Birliği zamanında kaleme alındığı için, Lenin ve Sovyet rejimi hakkında yapılan övgüler normal karşılanmalıdır.

bulunduğu mekânda yer almaktadır. Tarihçilerin ve arkeologların senelerdir yaptığı araştırmalarda bu şehir kalıntıları, Karahanlılar Kağanlığı'nın merkezi Balasagun şehrinin kalıntısı olarak kabul edilmiştir.

Karahanlılar Kağanlığı (840-1212³) X–XII. yüzyıllarda Orta Asya ve Kazakistan bölgesinde [kurulan] büyük feodal devletlerden biridir. Bu devletin kurucuları “Karahanlar” (Çiğil boyundan çıkmış) Tyan–Şan'da yaşayarak, X. yüzyılın ikinci yarısında çok az zaman içerisinde İli Nehri'nin doğu sahilinden, Amu Nehri'nin batı tarafına kadar büyük bir bölgeyi ele geçirmişlerdir. Bu devletin karargâh şehirlerinden biri Balasagun şehri olmuştur. Karahanlılar tarafından X. yüzyılın ortasına doğru kurulan şehir, Çüy vadisinin doğu tarafında yer almıştır.

Karahanlılar döneminde şimdiki Kırgızistan topraklarında eski şehirler gelişmiş, yeni şehirler meydana gelmiştir. Büyük şehirlerin merkezî yerleri süslenerek bu yerlere Müslümanların ibadet ve ziyaret yerleri kurulmuştur. Bu şekildeki anıtsal binalardan biri, Balasagun şehrinde yapılan Burana Minaresi'dir. Arkeolojik kazılar neticesinde Burana'nın etrafında bulunan anıtkabirlerin ve diğer binaların kalıntıları buna bir kanıt olmaktadır.

Balasagun şehrinin Orta Asya'daki diğer şehirlerden farkı, Cengiz Han askerlerinin saldırılarından zarar görmemesidir. Moğollar bu şehre, diğerlerinin tersine Gobalık (iyi şehir) diye yeni bir isim vermişlerdir.

Şehir XIII-XIV. yüzyıllara kadar yaşamış, ancak bu dönemde eskisi gibi önemi kalmamıştır. Şehirdeki hayatın yavaş yavaş çökmesiyle halk şehri terk etmeye başlamıştır.

Binalar harabelere dönüşerek, şehir XV. yüzyılda kendi hayatını tamamen durdurur. Bir zamanlar Karahanlıların karargâh şehri olan Balasagun adı unutulup gider. Bunun nedeni hâlâ belli değildir. İstihkâm yapılarının kalıntıları ile muhteşem kocaman minare, eski Karahanlıların merkezinin sessiz kanıtı gibi durmaktadır.

XIX. yüzyılın ortalarında Burana harabe-şehri ve oradaki minare, Rus bilim adamları ile bölge kâşiflerinin araştırma alanı olmaya başlar. Bu harabe-şehri araştırmada bölge kâşifleri: F. V. Poyarkov, V. D. Gorodetskiy, A. M. Fetisov, N. N. Pantusov,⁴ V. P. Rovnyagin ve

³ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2008, s. 130.

⁴ N. N. Pantusov (d. 1849-ö. 1909): Çarlık Rusyası döneminde Semirechy bölgesinde yüksek rütbeli bir subaydır.

Rusların ünlü doğu araştırmacısı V. V. Barthold⁵ büyük emekler vermiştir. 1877 yılında Kazan şehrinde yapılan Rusya arkeologları IV. kongresinde bu anıtlar hakkında bildiriler sunulmuştur.

Kırgız topraklarındaki arkeolojik araştırmalar önemli olsa da, devrime⁶ kadar çok da önem verilmemiştir. O dönemdeki araştırmalar tesadüfî şekilde olup, araştırmacıların kendi merakları ile yaptıkları araştırmalar türünde olmuş, böyle muhteşem güzel anıtları korumak için hiç bir faaliyet yapılmamıştır. Büyük Ekim Sosyalist Devrimi'nin⁷ zafere ulaşması ile Kırgız halkının tarihi ve onun kültürel miraslarını araştırıp öğrenme işi bilimsel esaslara dayandırılmaya başlamıştır.

Sovyet iktidarının ilk yıllarından itibaren Burana şehir harabeleri ve minaresi hakkında arkeolojik araştırmalarla birçok faaliyet yapılmaya başlamıştır.

Kırgız Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyet hükümetinin kararı ile 1927–1928 yıllarında minareyi bundan sonraki bozulmalardan kurtarmak için tamir işleri yapılmaya başlamıştır. Bu durum Burana'nın bundan sonraki yıkılma tehlikesine karşı alınan büyük bir önlemdi. 1927 yılında M. E. Masson,⁸ 1929 yılında A. İ. Terenojkin bu şehir harabelerinde arkeolojik kazı işlerini yürütmüştür. Sonuç itibariyle şehrin yerleşme planını resme dökerek birçok değerli malzeme toplamışlardır. M. E. Masson kendi derlediği malzemeler sonucunda Burana Minaresi'nin XI. yüzyılın birinci yarısında yapıldığını tespit eder. Bu tespit çoğu araştırmacılar tarafından beğerilerek kabul edilmiştir.

Kırgız Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Halk Komiserleri Konseyi idaresindeki Bilimler Komitesi ve toplumun geniş çevresi tarafından 1930 yıllarında Burana şehir harabelerine büyük önem verilmeye başlanmıştır. O dönemin gazetelerinde de bu anıtlarla ilgili çok sayıda bilgiler basılmıştır. Burana Minaresine çok sayıda insan ziyaret etmek için akmaya başlamış, dolayısıyla bu tarihî anıt, Sovyet iktidarının yerel kurumları tarafından çok sıkı takibe alınmıştır.

⁵ V. V. Barthold (d. 3 Kasım 1869 Sankt Petersburg-ö. 19 Ağustos 1930 Sankt Petersburg): Wilhelm Barthold veya Vasiliy Vladimiroviç Barthold. Rus ve Sovyet doğubilimci ve tarihçisidir. O, yaşadığı dönemin en büyük araştırmacısı ve doğubilimcisi kabul edilir.

⁶ 1917 yılında Lenin ve arkadaşları tarafından gerçekteştirilen Ekim Devrimi.

⁷ 1917 yılındaki Ekim Devrimi. Bu devrimle birlikte Çarlık dönemi son bulmuş, Lenin önderliğinde Komünist Parti yönetimi başlamıştır.

⁸ M. E. Masson (d. 1897 Sankt Petersburg-ö.1986 Taşkent): Tarihçi, arkeolog. Türkmen İlimler Akademisi Akademiği (Ordinaryüs Profesör).

1938 yılında Yedi Su arkeolojik araştırma heyeti Burana şehir harabelerini ve minaresini araştırmaya başlamıştır. Araştırma sonuçları heyetin yöneticisi A. N. Bernştam'ın⁹ birçok eserinde yansıtılmıştır. Burana şehir harabesi ile ilgili büyük çalışmalar P. N. Kojemyako tarafından 1953–1954 yıllarında yapılmıştır. Uzun yıllar süren araştırma sonuçlarına göre, P. N. Kojemyako bu şehir harabesinin yerleşiminin bayağı karmaşık olduğunu, merkez bölümünün dört köşeli kaleden oluştuğunu ve o kale haricinde büyük alanlar olduğunu ilk olarak bulmuştur. İşte bu alan, şehrin en önemli bölümünü oluşturmuştur. Burada şehirlilerin evleri ile işyerleri, çeşitli özel arsalar, çok sayıda yetenekli ustaların dükkânları, pazarlar ve başka şeyler vardır. Bu bölge çift kale duvarı ile çevrilmiştir. Dış kale duvarının uzunluğu 15 km'ye kadar ulaşmaktadır. Yine P. N. Kojemyako'nun araştırmasına göre, harabe-şehrin alanı 25–30 km² civarındadır.

1970–1974 yıllarında B. V. Pomaskin'in projesi ile Kırgız SSC'nin Kültür Bakanlığı'nın Özel Bilimsel Restorasyon Atölyesi, Burana Minaresi'ni kurtarma ve restore etme çalışmalarını yürütmüştür. Beş sene içerisinde minarenin bozulan yerleri baştan sona yeniden tamir edilerek, sekizgen zemini yeniden yapılmıştır. Minareye çıkmak için güney tarafına merdivenli (EK 1) inşaat yapılmıştır.

Minarenin restorasyon işleri yapılırken, aynı anda Kırgız SSC'nin Bilimler Akademisi'nin Tarih Enstitüsü'nün arkeoloji grubu, D. F. Vinnik'in¹⁰ yönetimi altında minarenin yanındaki ve harabe-şehrin tam merkezindeki harabeleri kazarak araştırmıştır.

Bu araştırmalar sonucunda minarenin temelini dip derinliği tespit edilmiştir. Bu kazılar yapılırken dört mukaddes ziyaret odası, hamam, konutların ve su boru yollarının ve başka yapıların kalıntıları bulunmuştur. 1970-1974 yıllarında toplanan malzemeler bu şehirde X-XIV. yüzyıllarda yaşadığını teyit etmiştir.

⁹ A. N. Bernştam (d. 01.10.1910 Kerch-ö. 10.12.1956 Leningrad): Alexander Natanoviç Bernştam. Sovyet şarkiyatçısı. Leningrad Üniversitesi profesörlerinden. Son çalıştığı yer, Ermitaj arkeoloji-tarih bilimleri. Pamir'deki zengin İskit uygarlığının ve orta Tien Şan'daki Hun uygarlığının kalıntılarını ortaya çıkarmıştır. Karahitay uygarlığına ilişkin ilk kalıntıları buldu. Orta Asya tarihi, arkeolojisi ve etnografyası üstüne araştırmalar yapmıştır.

¹⁰ D. F. Vinnik (d...-ö...): Dmitri Feodoroviç Vinnik. Sovyet Kırgız Antik Çağ Tarihi Uzmanı. Kırgızistan'da yapmış olduğu arkeolojik çalışmaları P. N. Kozhemiako ile birlikte kitaplaştırmış, 1975 yılında "Arkheologicheskie Pamiatniki Priissykulia (Issık Göl'deki Arkeolojik Anıtlar)" adıyla yayınlamıştır.

Burana Minaresi, [açık hava müzesinde bulunan küçük] tepelerin güneydoğu tarafında yer almıştır. Kırgızistan Komünist Partisi'nin Merkez Komitesi ile Cumhuriyetin Bakanlar Kurulu, kazılarda bulunan anıtların ilmî, tarihî açıdan tanınıp bilinmesi ve kültürel açıdan büyük kıymeti olduğunu dikkate alarak 1976 yılında Burana harabe-şehir merkezinde Cumhuriyet Arkeoloji-Mimari Açık Hava Müzesi kurulması hakkında karar almıştır.

Müze arazisini, 36 hektar büyüklüğü kapsayan şehir harabeleri oluşturmaktadır. Bu araziye çeviren eski kale duvarının planı dörtgen şeklinde, dünya yönlerine göre [doğu-batı, güney-kuzey şeklinde] istikamet verilmiştir. Dörtgen kale duvarının alanı 570x600 metredir. Şuanki koruma altına alınan kale harabesinin yüksekliği 3-4 metre, ilk yapıldığındaki yüksekliğinin ise 8-10 metre kadar olduğu tahmin edilmektedir. Duvar çamurdan yapılmış, alt tarafının kalınlığının 7,5 metre kadar olup, yukarı doğru çıkıldıkça duvarın kalınlığı incelmıştır. Duvarın dış tarafına kaleyi desteklemek için 30-40 m aralıklı birçok bekçi minaresi kurulmuştur.

Dörtgen kalenin içinde X-XIV. yüzyıllarda yapılan binalar, pişirilmiş tuğladan ve normal tuğlalardan inşa edilmiştir. Onların bazı kalıntılarını arkeologlar kazı esnasında bulmuşlardır. Harabe-şehrin güney ve batı tarafındaki binaların daha sıkı olarak yapıldığı görülmüştür. Tam bu yerde tarihî kalıntı bilgilerinin korunduğu çok kalın büyük tabakaların olduğu görünmektedir. Onların kalınlığı 3-4 metre kadardır.

Harabenin doğu tarafında [ve açık hava müzesinin] tam merkezinde duran, yüksekliği 10 m, uzunluğu ve genişliği 100x100 m olan tepeler yatmaktadır (EK 1). Araştırmacıların tahminlerine göre bu tepeler X. yüzyıla kadar, diğer bir deyişle bu yerde daha şehir oluşmadan önce Ordo-Saray Kompleksini ya da ibadethânenin (tapınağın) harabesinin üzerini örtmüş olabilir. Tepelerin üst tabakasını (EK 2) kazma esnasında X-XIII. yüzyıllardaki yaşanan ev binaları, bununla birlikte XIII-XIV. yüzyıllara ait olan kabirler bulunmuştur.

Burana Minaresi bu tepelerin güneydoğu tarafında yer almaktadır. [Minare] Bu açık hava müzesinin en önemli kalıntısı olarak görülmektedir.

Burana Minaresi XI. yüzyıla ait olup, Orta Asya arazisinde bu tipte yapılan ilk minarelerden biridir. Minareler mescitlerin yanında yapılarak

ve [üstünde] ezan okunarak, dine inananları namaza toplama görevini yerine getirmiştir. Araştırmacılar mescidin, Burana'nın batı tarafında olduğunu tahmin etmektedirler. Burana'nın ilk baştaki yüksekliğinin 45 metre kadar olduğuna dair deliller mevcuttur. Bütün minareler gibi bu minarenin en tepesine özel bekçi yeri (manzar diye de adlandırılmıştır) yapıp, tepesi türbe şeklinde kapatılarak, yuvarlak duvarı fenere benzetilerek etrafına pencere açılmıştır. Burana'nın şimdiki yüksekliği 24,6 m'dir. Baş tarafı XV ya da XVI. yüzyıllardaki büyük depremlerin birinde yıkılmış olabilir.

Minare eskiden beri bu bölgede yaşayan insanların dikkatini çeke gelmiştir. Arapça bir kelime olan ve Minare anlamında kullanılan "Monara" kelimesi, yerel halk tarafından "Burana" olarak değiştirilmiş olabilir. Böylelikle bu isimle sadece minare değil, bütün bölge adlandırılmıştır.

Burana Minaresi aşağıdaki bölümlerden oluşmaktadır: En alt kısmı (inşaat terimi olarak podyum ya da stilotot) sekizgen zemin ve silindir minare duvarından oluşmaktadır. Bu inşaatların hepsi temel ile birleşmiştir. Temel 5-6 m derinliğindedir. Temel dörtgen şeklinde olup, taşlar üst üste konularak tuğla gibi örülmüştür. Temelin üzeri podyum ile örtülmüştür. Bu kare şeklinde yapılan tarafın uzunluğu 12,3x12,3 m, yüksekliği 1,2 m'dir. Kuzey ve doğu tarafı 15x30x18 cm ölçümündeki mermere benzer bloklar ile kaplanmıştır. O bu tarafından podyuma kendince bir güzellik vermiş gibi durmaktadır. Bu podyumun güney ve batı tarafı sıradan taşlar ile örülmüş, [ancak] dış tarafı süslenerek kaplanmamıştır. Taş ile örülerek çıkan podyumun üzerindeki tuğla kenarları "Tanday"¹¹ şeklinde koyularak yapıldığından podyuma nakış gibi güzellik vermektedir.

Podyumun tam ortasına onun ikinci basamağı yapılmıştır. Bunun uzunlamasına genişliği 9,4x9,4 m, kalınlığı ise 24 cm olan kare şeklindeki yerdır. Bu alana minarenin temel kısmı yerleştirilmiştir.

Minarenin zemin bölümü sekizgen şeklindedir. (EK 3) Genişliği 3,9x4,1 m, yüksekliği 5 m, alt tarafının çapı 9,8 m, yukarısı 9,3 m'dir. Her bir kenarın köşesi P¹² [harfi] şeklinde tuğlayla örülerek yay gibi eğri, oyuk raflar (EK 4) şeklinde süslenmiştir. Kazılan her rafın içerisi tuğlalar desenlenerek süslenmiştir. Bazı kazılan raflardaki tuğla ile desenlenen

¹¹ Bir çeşit mimarî tezyinatın adı. Süslemede kullanılan objeler birbirine mütenazır, simetrik olarak yerleştirilir.

¹² Rusça "p (П п)" harfi, Türkçedeki küçük "n" harfinin köşeli halidir.

yerler, yüzyıllar geçmesi ile bozulup, hiç iz bırakmamıştır. Dolayısıyla Minarenin zemininin kenarlarını eski haline getirme çalışmalarında bu güzel oyuk rafların yerleri kapatılmadan düz olarak bırakılmıştır. Minarenin kendisi sekizgen zeminin devamı olarak gitmektedir. Minare sarık altına giyilen takke (koni) şeklindedir. Dip çapı 9,8 m, yukarı tarafı 6 m'dir. Minarenin yapımında duvarının dış tarafı tuğla ile süslemeye çalışılmıştır. Duvarının bir katmanı tuğla ile düz şekilde yapılarak, ondan sonraki katmanı tuğlayla desen yapılarak düzgün bir şekilde örülmüştür (EK 4). Duvarın dış tarafını süslemede böyle yöntemler kullanılarak [kumaş dokur gibi] iç içe olarak yapılmasıyla minarenin tamamı güzel çemberlerle kuşatmışlardır. Çemberlerin yüksekliği 1,5 m, genişliği 0,65 m'dir. Minarenin güney tarafında 6,45 m yükseklikte giriş kapısı vardır. Girişinde minarenin başına çıkmak için sağ tarafa çevrilen burmalı şekilde, pişmiş tuğladan yapılmış merdiveni vardır (EK 5). Merdivenlerin üzeri tahta ile kaplanmıştır. Minarenin 14 m yüksekliğinde, doğu tarafında kama şeklinde ışık girecek penceresi vardır. XI-XII. yüzyıllarda insanlar minareye taşıma merdivenle ya da mescidin çatısından girmiş olabilirler. Minare 25x25x5 cm büyüklükteki pişmiş tuğla, kırmızı toprak karışımı ile yapılmıştır.

Anıtkabirlerin kalıntıları minarenin doğu tarafında 1970-1972 ve 1974 yıllarındaki kazılar esnasında bulunmuştur. Bunların sadece alt tarafı muhafaza edilmiştir. Bulunan bu üç anıtkabir, Kırgızistan'ın Orta Çağ'daki eşsiz mimarî anıtlardan biri olarak görülmektedir.

1. Anıtkabir: Planı sekizgen şeklindedir (EK 1). Anıtkabirin 1,8 m yükseklikteki alt tarafı korunmuştur. Onun etrafının çapı 11 m, duvar kalınlığı ise 1,7 m'dir. Pişmiş tuğla ve basit çamurla örülmüştür. Alt tarafı tuğlalarla düz şekilde sım sıkı olarak örülüp, üst tarafındaki tuğlalar kazma yöntemi şeklinde çapraz olarak koyulmuştur. Anıtkabirin üst kısmına kadar tuğların bu yöntemle koyulması sekiz köşeli anıta güzellik katmaktadır. Anıtkabire giriş kapısı, batı tarafının tam merkezinde, yüksekliği tahminen 2 m'ye ulaşmaktadır. Anıtkabirin tabanında mezarlık vardır. Anıtkabirin üzeri kubbe şeklinde yapılmıştır. Bu anıtkabirin toplam yüksekliği 11 m civarında olabilir. Bu anıtın XI-XII. yüzyıllara ait olduğu düşünülmektedir.

2. Anıtkabir: Bina yapılış planı daire şeklinde kurulmuştur (EK 6, soldaki yapı). Çapı 13,6 m, duvarının kalınlığı ise 1,8 m'dir.

Anıtkabrin portalı,¹³ doğu tarafında uzunluğu 5 metre olan, evin girişine benzer bir bölme aracılığıyla yuvarlak bina ile birleşir. Portal ile yuvarlak binanın birleştiği yer dışarıdan bakıldığında dörtgen oda gibi görünmektedir. Portalı her türlü güzel tuğlalarla sarmaşık şekilde süslenmiştir. Yan taraflarında Arap harfleri ile yazılan yazılar vardır. Anıtın tabanında iki kat şeklinde 11 mezar bulunmuştur.

3. Anıtkabir: Bu şekil olarak 2. anıtkabire benzemektedir (EK 6, Sağdaki yapı). Yapılış planı ve büyüklüğü de aynı 2. anıtkabire benzemektedir. Portalın kenarında, anıtkabirin girişinde direkler vardır. Anıtın güney, batı ve doğu taraflarında birer tane içeriye ışık girmesi için pencere vardır. Bu anıtkabirin de tabanında üç kat olarak koyulan 28 mezar bulunmuştur. 2-3. anıtkabirin üstü kubbe şeklinde kapatılıp, yüksekliği 17 m kadardır.

Bu iki anıtkabir de XI–XII. yüzyıllara aittir.

1974 yılında tepenin 150 metre kuzeybatı tarafında pişmiş tuğladan yapılmış anıtsal bir yapı bulunmuştur. Yapının büyüklüğü 12x16 m, korunmuş yüksekliği 2 m'dir. Giriş yeri doğu tarafındaki duvarın ortasında yer almaktadır. Bu yapının güney, batı ve doğu tarafında normal tuğladan çok sıkı şekilde yapılmış evler yer almaktadır. Bu yeri kazma esnasında çok sayıda kırmızı topraktan yapılmış mutfak eşyaları, paralar, tunçtan yapılmış kandil parçası ve Arap harfleri ile yazılı bileğiler bulunmuştur. Bulunan bu eşyalara göre bu anıt, XI. yüzyıla ait olduğu söylenebilir. Anıtın kazı işleri bittiğinde daha kesin bilgilere ulaşılabilecektir.

Açık hava müzesine, harabe-şehirden bulunan arkeolojik anıtlardan hariç, Cumhuriyet'in başka ilçelerinden getirilen çok çeşitli eserler de koyulmuştur. Bu anıtların çoğunluğu arkeolog D. F. Vinnik tarafından 1970-1983 yılları arasında toplanıp getirilmiştir.

TAŞ ANITLAR: Müzede toplanan koleksiyonların çoğunluğunu taştan yapılan anıtlar oluşturmaktadır. Burada 80'den fazla taş heykel vardır. Bunlar esas olarak Çüy vadisindeki yıkılmış eski Türk mezarlıklarından bulunmuştur. Bununla birlikte Issık Kөл ve Tyan Şan'dan getirilen tarihî eşyalar da vardır. Anıtların bu çeşitleri Kuzey Kırgızistan'daki eski göçebe Türklerin yaşadığı bölgeye aittir.

Taş balbalların (EK 7) yüz şekli, şapkaları, [saçlarını] tarama tarzları, elbiseleri ve kuşandıkları silahlar dikkatlice, şekline uygun bir

¹³ Portal: Ana kapı, büyük kapı.

biçimde yapılmıştır. Bunla beraber, taşın üstünde sadece yüzü zar zor görülecek şekilde çizilen balballar da göze çapmaktadır. Balbalların çoğunluğunda sağ elinde silah tutan savaşçı yiğidin resmi çizilmiştir. Bu taş balballar eski Türklerin resimlerine benzemektedir.

Mezarlıklardaki ve ibadet yerlerindeki heykeller, dörtgen ya da dik köşe şeklindeki taş duvarlarla çevrilmiştir. İslam dininin girmesinden itibaren taş balbalları mezarlara koyma âdeti kaybolup gitmiştir. Müze koleksiyonuna Türklerin VI-X. yüzyıllara ait olan dönemlerdeki resim sanatının muhteşem örneklerini teşkil eden heykeller koyulmuştur.

KAYA YÜZÜNDEKİ RESİMLER (PETROGLİFLER): Kaya yüzüne çizilmiş resimler, en eski güzel sanat resimleri [eserleri] olarak kabul edilmektedir. Bu tür resimler bütün dünyada malumdur. Kaya yüzüne çizilmiş resimlere Issık Köl, Narın ve Talas illerinin dağlık ilçelerinde çokça karşılaşmak mümkündür. Kaya yüzündeki resimlerin en ünlüsüne Fergana dağ sıralarındaki "Saymaluu Taş" girer. Kayaların ve taşların üzerine farklı hayvanların şekilleri ile eski Kırgızistan yerlerinde yaşayan halkın hayat şartlarını yansıtan resimler çizilmiştir. Bilim adamları bu resimlerin çizilme dönemlerini, milattan önce iki bin senesinden, milattan sonra X. yüzyıla kadarki döneme ait olduğunu söylemişlerdir. Ancak taş yüzündeki resimlerin çoğunluğu milattan önce VII-III. yüzyıllara, o dönemde Kırgızistan'da yaşayan göçebe Sakların¹⁴ dönemine aittir.

Müze arazisine, Issık-Köl'ün Ton ilçesindeki dağların kenarında bulunan kaya yüzüne çizilmiş resimler de getirilmiştir. Taşların yüzünde hayvanların; dişi ve erkek geyiklerin, develerin, köpeklerin, yabanî domuzların şekilleriyle birlikte insanların; atlı çobanların, avcılarının ava çıkma manzaraları çizilmiştir.

TAŞTAN YAPILMIŞ İŞ ALETLERİ: Burana harabe-şehrinin arazisinde bulunan el değirmenlerinin koleksiyonu sergilenmiştir. Bu el değirmenleri X-XII. yüzyıllara aittir. İş aletlerinin bu şekilde ziraatla

¹⁴ Sak[a]lar: Tarih kitaplarında İskitler olarak da geçen Sakalar, doğuda Çin Seddi'nden batıda Tuna Nehri'ne kadar, 40. ve 50. paraleller arasında yaklaşık 7.000 kilometreden fazla bir alana yayılmışlardır. Tahminen M.Ö. 800 yıllarında bugünkü Moğolistan ve Türkistan'da meydana gelen ve uzun bir süre etkisini devam ettiren kuraklık, Orta Asya'nın ve Güney Rusya'nın bozkır bölgelerinde önemli ölçüde bir nüfus baskısına sebebiyet vermiştir. İskitler de bu süreçte doğudan batıya doğru kavimlerin birbirlerini sıkıştırmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Bkz., İlhami Durmuş, *İskitler (Sakalar)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1993, s. 25, 61-62; Ekrem Memiş, *İskit'lerin Tarihi*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1987, s. 24-25.

ilgili çeşitleriyle birlikte, bu koleksiyonda XVIII. ve XX. yüzyılların başında yapılmış el değirmenleri, değirmen taşları ve mezar taşları da birlikte koyulmuştur.

EPİGRAFİK ANITLAR: Ölünün defnedildiği yere Arap alfabesi ile yazılmış yassı taşlar da koyulmuştur (EK 8). Bunlar Burana harabe-şehrinin arazisindeki Müslüman mezarlıklarından toplanmıştır. Bu tahta şeklindeki taşlarda Kur'ân'ın bir sûresi ve ölen adamın adı-soyadı, öldüğü yıl yazılmıştır.

Burana harabe-şehrinde kazılıp çıkarılan materyallerin çoğunluğu müzenin iki salonuna koyulmuştur. Bu yerde kırmızı topraktan yapılmış farklı boylarda çeşitli kap-kacak; tırnak kadar çanakta başlayıp, içine 100 litre sığacak kadar büyük küpler koyulmuştur. Kırmızı topraktan yapılmış kap-kacaklarla birlikte, camdan yapılmış kap-kacaklar da durmaktadır. Ziyaretçilere keramik ve bakır eşyalar çok ilginç [gelmekte] tir.

Müze de çok sayıda el değirmeni, Arapça, Nasturice yazılar, bileği taşı, çeşitli su boruları da vardır. [Ayrıca] Güzel el sanatlarına ait eşyaların ve bakır paraların zengin koleksiyonu da koyulmuştur.

Bunun haricinde müzenin etrafında Kırgız SSC'nin İlimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün arkeologları her sene kazı işlerini devam ettirmektedirler. Müzeye gelenler kazı işlerinde bulunan her türlü eşyalar ile tanışabilirler.

Eski mimarların işini göstermek için, bazı yerlerde kale duvarları, enine kesilerek sergilenmiştir. Orada kale duvarının hangi malzemeden, ne şekilde ve nasıl yapıldığını görmek mümkündür. Burana'nın üzerine çıkıp bakan adam, Orta Çağ'da kurulan şehrin harabesini ve etrafını net bir şekilde görebilmektedir. Dolayısıyla Burana Müzesi, bu yere gelenlere Kırgız halkının eski medeniyetiyle tanışma ve çok nadir rastlanılan tarihî anıtları görme imkânı vermektedir.

EK 1. Burana Minaresinin Güney-Doğu Tarafından Görünüşü. Ön Tarafıta 1 Nolu Anıtkabir, Arka Tarafıta Arkeolojik Kazı Yapılan Tepeler



EK 2. Arkeolojik Kazı Yapılan Tepelerin Üstten Görünüşü



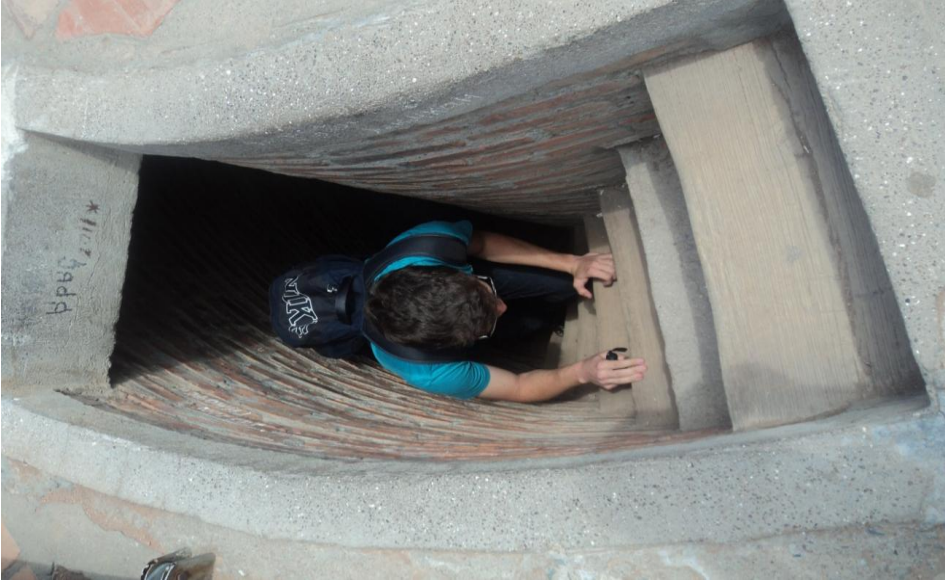
EK 3. Burana Minaresi'nin Sekizgen Temeli ve Podyumu-Kuzey Cephe



EK 4. Burana Minaresindeki Desenlerin Yakın Plan Görünüşü



EK 5. Burana Minaresinin İç Merdivenlerinden Bir Kesit



EK 6. 2 (Soldaki) ve 3 (Sağdaki) Numaralı Anıtkabirlerin Burana Minaresi Üstünden Görünüşü



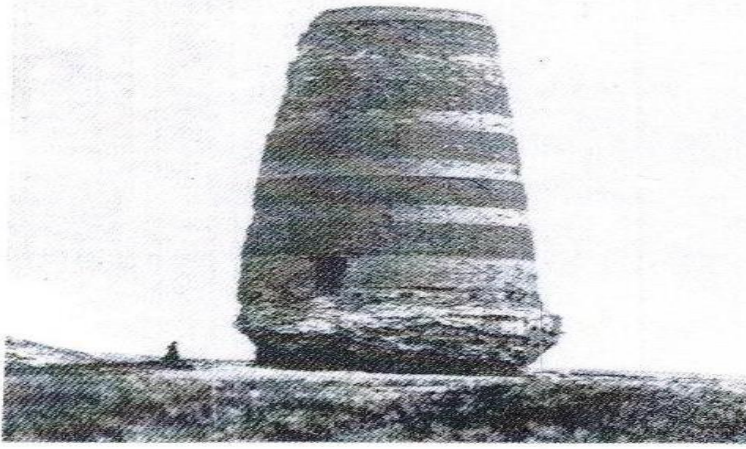
EK 7. Balballardan Bir Grup



EK 8. Arap Harfleriyle Yazılmış Çarlık Rusya'sı Döneminden Kalma Mezar Taşlarından Biri

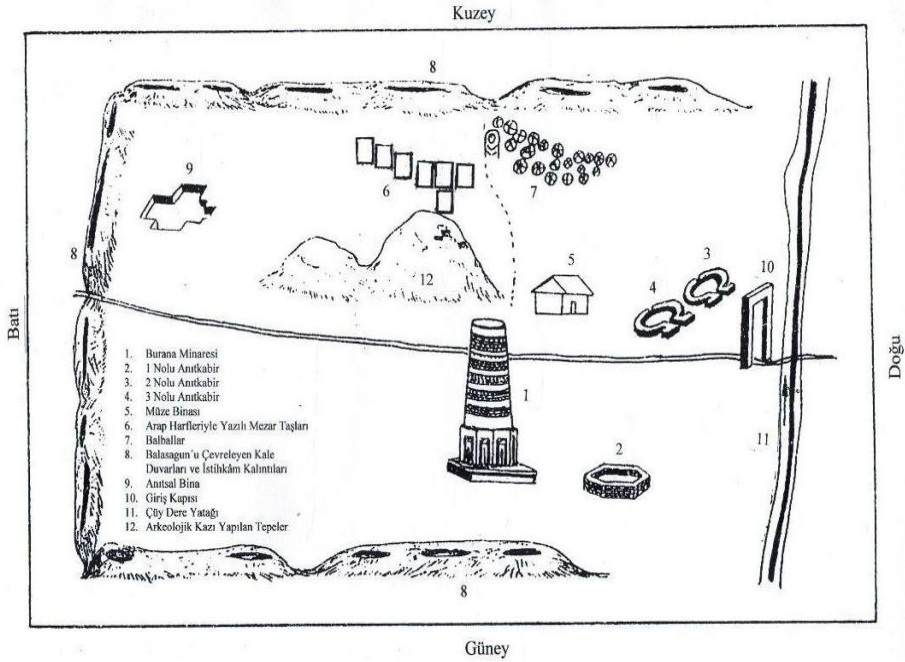


EK 9. Burana Minaresinin XIX. Yüzyıl Sonlarında Çekilen Bir Resmi



XIX yüzyıldan itibaren çekilen Burana minaresi.
Башня Бурана (снимок конца XIX в.).

EK 10. Balasagun Açık Hava Müzesinin Krokisi



AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce anahtar kelime ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazılarla ilgili hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
4. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
5. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
6. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer

almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

7. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
8. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
9. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
10. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır. Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek yazar ad(lar)ı unvanlı olarak çalıştığı kurum ve e-posta adresi sayfanın sağında dipnotlu olarak yazılır.
11. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
12. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 24 sayfayı geçmemelidir.
13. Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını aşmayacak şekilde yerleştirilir.
14. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a. **Kitap:** Basılmış eser; yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirinin, edisyon ise editörün veya

hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek Yazarlı: Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996, s. 128.

İki Yazarlı: Nurettin Fidan, Münire Erden, Eğitime Giriş, Alkım Yay., İstanbul, 1998, s. 226.

Üç veya Daha Çok Yazarlı: Michael Peterson ve diğeri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s. 79.

Derleme: Mustafa Kafalı, "Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, c. VI, Ankara, 2002, s. 192.

Çeviri: İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 145.

b. Tez Örneği: Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 68.

c. Yazma Eser: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

ç. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.

d. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası.

Telif Makale Örneği: Enver Demirpolat, "Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 2, Elazığ, 2010, s. 135.

Çeviri Makale Örneği: Kasım Cabir, "İmâm Ca'fer es-Sadık'ın Fıkhnın Fikri ve Toplumsal Çerçevesi", çev. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 2, Elazığ, 2010, s. 334.

e. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Örnek: Fahrettin Atar, “Fetva”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

f. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: İbn Sina, *Metafizik II*, s. 183.

g. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

ğ. Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: Ankebut, 29/5.

h. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://plato.stanford.edu/> (18.10.2006).

ı. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

15. Metin içinde değinilen bütün kaynaklar makalenin sonundaki kaynaklar bölümünde yazar soyadına göre alfabetik olarak dizilir. Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz ve diğer bibliyografya kurallarına uyulur.

16. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar:

Aktaran	: akt.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Diyaret Vakfı İslam Ansiklopedisi	: DİA
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: H.
Karşılaştırınız	: krş.

Kütüphane	: Ktp.
MEB İslam Ansiklopedisi	: İA
Miladi	: M.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Sayfa	: s.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.

Makale Teslim Edilirken;

1. Yayınlanması istenen makaleler, bilgisayar ortamında hazırlanıp, A4 formatında bilgisayar çıktısı olarak 3 nüsha teslim edilir. Yayınlanması istenilen yazılar, ikisi isimsiz olmak üzere üç adet, elden verilmeli veya posta yolu ile gönderilmelidir. Makale teslim edilirken, özgün bir yazı olduğunu ve daha önce herhangi bir yerde yayınlanmadığını belirten bir yazı (teslim formu) imzalanır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenir.
3. Hakem önerileri doğrultusunda yeniden düzenlenen makalenin son şeklini gösteren bir nüsha yazı ile birlikte CD ortamında teslim edilir.
4. Hakemlerden olumlu rapor alamayan makale yayınlanmaz ve yazarına iade edilmez; bu konuda herhangi bir sorumluluk kabul edilmez.