



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 2009, Sayı : 31, Erzurum

MAKALELER

"Fârâbi Bibliyografyası"na Bazı İlâveler-IV
Süleyman TULÜCÜ

Atasözlerimizden Eğitim İletileri
Abbas ÇELİK

Ayetler Ve Hadisler Işığında Çocuğun Yaşam Hakkının Korunması
Adem DÖLEK

İmam Şâfiî'de Hadisleri/Sünneti Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımlar
Muammer BAYRAKTUTAR

İslamda Yetimlerin Hukuki Statüsü
HüseyinERTUÇ

Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma
Abdolvahap ÖZSOY

İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil "Levs"
M. Fatih TURAN

ÇEVİRİLER

Gazâli ve Eş'ariyye
OLIVER LEAMAN

Çeviren: Yaşar TÜRK BEN

el - A ' ŞÂ

W. CASSEL

Çevirenler: Süleyman TULÜCÜ-Mustafa KAYA

SÖYLEŞİLER

Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile "Hayat Tecrübesi" Üzerine
Bir Söyleşi

Sadık KILIÇ-Şehmus DEMİR



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University

Hakemli Dergi/Refereed Journal

Yıl/Year: 2009

Sayı/Issue: 31

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi-25240/Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51
Fax: 0442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi/Ataturk University
İlahiyat Fakültesi Dergisi/ Review of The Faculty of Divinity
31/2009

SAHİBİ/OWNER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Dizgi ve Tasarım/Design

Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Kapak/Cover Design

Güven Matbaası/Erzurum

Baskı/Print

Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi/Publication Date: Haziran/June 2009

SAYI HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Prof.Dr. Davut YAYLALI

Prof.Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU

Prof.Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Prof.Dr. Mustafa BAKTİR

Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE

Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ

Doç.Dr. Murtaza KÖSE

Doç.Dr. Nurullah ALTAŞ

Doç.Dr. Nihat YATKIN

Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Doç.Dr. Selçuk COŞKUN

Yrd.Doç.Dr. Arif ULU

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ ARTICLES

“FÂRÂBÎ BİBLİYOGRAFYASI”NA BAZI İLÂVELER-IV

(Some Additions to “the Bibliography on al-Fârâbî”-IV)

Süleyman TÛLÛCÛ

◆ 1-42

ATASÖZLERİMİZDEN EĞİTİM İLETİLERİ

(Educational Messages From Turkish Proverbs and Idioms)

Abbas ÇELİK

◆ 43-59

AYETLER VE HADİSLER İŞİĞİNDA ÇOCUĞUN YAŞAM HAKKININ KORUNMASI (Protection of Right of Children’s Life In The Light of Verses and Hadiths)

Adem DÖLEK

◆ 61-82

İMAM ŞÂFİ’DE HADİSLERİ/SÛNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE TEMEL YAKLAŞIMLAR

(The Imam Al-Shafi’i’s Basic Approaches in His Understanding and
Appraising The Sunnah and Hadith)

Muammer BAYRAKTUTAR

◆ 83-125

İSLAMDA YETİMLERİN HUKUKİ STATÜSÜ

(Orphans’ Legal Status in Islam)

Hüseyin ERTUÇ

◆ 127-150

HZ. PEYGAMBER’İN ÜMMİLİĞİ HAKKINDA BİR TARTIŞMA

(A Discussion About The Prophet’s Illiterate)

Abdulvahap ÖZSOY

◆ 151-170

İSLAM CEZA HUKUKUNDA CİNAYET DAVALARINDA ZAYIF DELİL “LEVS” (Weak Evidence “Suspicion” in The Cases of Murder in The Islamic Criminal Law)

M. Fatih TURAN

◆ 171-190

ÇEVİRİLER/ TRANSLATIONS

GAZÂLÎ ve EŞ'ARİYYE

Oliver LEAMAN

Çeviren: Yaşar TÜRK BEN

◆ 191-207

e l - A ' Ş Â

W. CASHEL

Çevirenler: Süleyman TÛLÛCÛ- Mustafa KAYA

◆ 209-215

SÖYLEŞİLER/ INTERVIEWS

**PROF. DR. İSMAİL CERRAHOĞLU İLE "HAYAT TECRÛBESİ" ÜZERİNE
BİR SÖYLEŞİ**

(An Interview with Prof. Dr. İsmail Cerrahoglu About "his Life Experience")

Yayına Hazırlayanlar: Sadık KILIÇ- Şehmus DEMİR

◆ 217-238

Dergi Yayın İlkeleri

◆ 239

“FÂRÂBÎ BİBLİYOGRAFYASI”NA BAZI İLÂVELER-IV

Süleyman TÛLÛCÛ*

ÖZET

Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 950), aslen Orta Asya’lı bir Türk olup, en büyük İslâm düşünürlerinden biridir. Hıristiyan âlimleri Yûhannâ b. Haylân (ö. 910) ve Ebû Bişr Mettâ (ö. 940)’nın nezareti altında, Bağdat’ta Mantık tahsil etti. Fârâbî, ayrıca Arapça grameri, Astronomi, Musikî, Tıp ve tabîî ilimler öğrenimi gördü ve ömrünün son yıllarını, tamamen inziva içinde, Halep’te Hamdânî [hükümdarı] Seyfûddeve’nin sarayında geçirdi. Aristo’nun mantığa ait eserlerine yazdığı şerhlerle büyük ün kazandı. Özellikle, Tıp ve Musikîye dair eserleri, standart risaleler oldu; fakat İslâm felsefesine katkılarında dolaydır ki onun ismi hâlâ yaşamaktadır.

Bu yazı, son yıllarda Türkiye’de hazırlanmış olan Fârâbî bibliyografyalarını tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Burada, Fârâbî’nin son yıllarda basılmış, tercüme edilmiş bazı eserlerinin bir listesi ve ayrıca, onunla ilgili bazı tez, kitap ve makalelerin künyeleri verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Orta Asya, İslâm Düşünürü, Yûhannâ b. Haylân, Seyfûddeve, İslâm Felsefesi.

ABSTRACT

Some Additions to “the Bibliography on al-Fârâbî”-IV

Abû Nasr al-Fârâbî (d. 950) is one of the greatest Muslim thinkers, of Central Asian Turkish descent. He studied Logic in Baghdad under the direction of the Christian scholars Yûhannâ ibn Haylân (d. 910), and Abû Bishr Mattâ (d. 940). Al-Fârâbî also learned Arabic grammar, Astronomy, Music, Medicine, and the natural sciences, and spent his later years in complete retirement at the court of the Hamdanid Sayf al-Dawla in Aleppo. He acquired great fame by his commentaries on Aristotle’s logical works. Especially, his works on Medicine and Music became standard treatises, but it is for his contributions to Islamic philosophy that his name still lives.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

This article was composed in order to complete the bibliographies on al-Fârâbî prepared recently in Turkey. In the present article will be given a list of the works of al-Fârâbî, edited and translated in recent years and furthermore, the titles of some dissertations, books and articles about him.

Key Words: *Al-Fârâbî, Central Asia, Muslim Thinker, Yūhannā ibn Haylān, Sayf al-Dawla, Islamic Philosophy.*

İslâm dünyasının tarih boyunca yetiştirdiği en büyük filozof ve düşünürlerden biri olan ve kaynaklarda kendisinden “el-Feylesūf et-Türkî” diye söz edilen Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ (bir kısım Arapça kaynaklarda Evzelağ şeklinde harekelenmiştir) el-Fârâbî, Türkistan’da Sır-Deryâ’ya Arıs kolunun döküldüğü yerde, eskiden önemli bir kültür merkezi olan Fârâb¹ (Otrâr’a) tabi Vesîc² Kalesi Türk kumandanı Muhammed’in oğlu olup, takriben 257/870 yıllarına doğru doğmuştur³. *Dîvânü’l-Edeb* adlı Arapça sözlüğün müellifi İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî⁴ (ö. 350/961’e doğru) ile yeğeni ünlü dilci el-Cevherî (ö. 400/1010’a doğru) de Fârâb menşelidir⁵. Bilindiği üzere, el-Cevherî’nin *es-Sihâh* adlı Arapça sözlüğü İslâm dünyasında büyük bir şöhret kazanmıştır.

Fârâbî, bir süre Merv’de tahsil gördü. Felsefe öğrenimini Bağdat’ta tamamlamaya çalıştı. Burada özellikle Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus’tan Mantık dersi

¹ Bu hususta geniş bilgi için bk. W. Barthold, “Fârâb”, *İA*, IV, 450-451; Emel Esin, “Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/3-4 (1976), s. 81-140; Süleyman Tülücü, “Cevherî’nin Doğduğu, Yetiştirdiği ve Yaşadığı Muhitin Coğrafi Konumu, Kısa Tarihi ve Kültür Durumu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12 (1995), s. 129-141.

² Krş. V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981, s. 227.

³ Abdülhak Adnan [Adivar], “Fârâbî”, *İA*, IV, 451.

⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Fârâbî, İshak b. İbrâhîm”, *DİA*, XII, 163-164.

⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemül-Büldân*, Beyrut 1397/1977, IV, 225; krş. Ahmet Caferoğlu, *Türk Dil Tarihi I-II*, 3. baskı, İstanbul 1984, II, 17-18. Cevherî ve lügatçiliği hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, *Cevherî; Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Lügatçiliği*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 1993; krş. bir de Hulûsi Kılıç, “Cevherî”, *DİA*, VII, 459; Sedat Şensoy, “Luğavî Anlamın Tespiti: Veysî’nin Fîrûzâbâdî’ye Karşı Cevherî’yi Müdafaası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2003), s. 87-110; Nevin Karabela, “Cevherî ve Sözlük Bilimine Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu: International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs-1 Haziran 2007/31 May-1 June 2007, Isparta/Türkiye, Bildiriler*, Isparta 2007, s. 631-636.

olarak Aristo mantığını iyice öğrendi. Arkadaşları arasında çalışkanlığı ve zekâsıyla tanındı. Daha sonra Harrân'a gitti. Orada Yûhannâ b. Haylân ile tanıştı ve ondan ders olarak Mantık ve Felsefe alanındaki bilgisini artırdı. Yeniden Bağdat'a dönerek Aristo ve Eflâtun'un kitaplarını inceledi. Fârâbî Bağdat'tan Şam (Dimaşk)'a gitti. Bir süre sonra Mısır'a geçti. Kısa bir zaman sonra tekrar Şam'a döndü. Birçok dil bilen ve çeşitli eserler yazmış olan bu Türk filozofuna, Halep ve Şam dolaylarında hüküm süren Hamdânîler'in sultanı Seyfûddeve çok hürmet gösterdi. Fârâbî bir müddet onun sarayında kaldı. Bu büyük Türk düşünürü, 339/950 yılında seksen yaşlarında iken⁶ Şam'da hayata gözlerini yumdu. Felsefe, Mantık, Psikoloji, Musikî, Kimya, Matematik ve Tıpta büyük bir bilgin olan Fârâbî'nin ölümü Seyfûddeve'yi çok üzdü. Bu sultanın, onun cenaze namazını bizzat kıldırıldığı söylenir⁷.

Kaynakların kısa boylu, seyrek sakallı⁸ olarak tavsif ettikleri Fârâbî, bazı tarihçilere göre, Aristo'nun felsefesi yerine M. V. yüzyılda Neo-Platonikler tarafından yazılmış bir ilâhiyatı asıl Aristo felsefesi diye almış ve onu İslâm akidesi ile, el-Kindî (ö. 259/872)'nin tarzında, uzlaştırmaya başlayarak kendisinden sonra gelen İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin yolunu açmıştır. Bundan dolayı Aristo'nun Doğu'da adı “Hâce-i Evvel=Muallim-i Evvel” (Birinci Öğretmen) ise, Fârâbî'nin adı da “Hâce-i Sâni=Muallim-i Sâni (İkinci Öğretmen) olarak kalmıştır⁹. Bilim tarihinde Fârâbî'nin en önemli ve orijinal eserlerinden biri olan *Kitâbü'l-Mûsikâ* Avrupa'da musikî teorilerine temel olmuştur¹⁰. *İhsâ'ü'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) ismindeki eserinde de, Aristo'dan esinlenerek, ilimleri sınıflamıştır¹¹. Fârâbî'nin, zamanının ilminin hemen hemen her

⁶ Yaşar Aydın, *Farabi*, İstanbul 2008, s. 27.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l- A'yân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1397/1977, V, 153-157; İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, s. 85; a. mlf., *Türk-İslâm Düşünürleri*, Ankara 1989, s. 14; krş. Burhan Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul 1976, s. 74.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 120; Burhan Ulutan, a.g.e., s. 74.

⁹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, “Fârâbî'ye Niçin “İkinci Öğretmen” Adı Verilmiştir?”, çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet Dergisi*, c. XXIX, sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 1993), s. 51-56; aynı yazının farklı bir çevirisi için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997, s. 33-39.

¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Don M. Randel, “Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages”, *Journal of the American Musicological Society*, 29/2 (Summer 1976), s. 173-188; Ahmet Hakkı Turabi, “el-Mûsika'l-kebîr”, *DİA*, XXXI, 256-257.

¹¹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Abdülhak Adnan [Adıvar], “Fârâbî”, *İA*, IV, 454-455; Mahmut Kaya, “İhsâ'ü'l-ulûm”, *DİA*, XXI, 549-550.

dalıyla uğraştığı bir gerçektir. Fakat asıl ünü Felsefeden ve özellikle Felsefenin din ile ilgili bahislerinden ileri geliyor. Hatta birçok İslâm ilâhiyatçıları, mutasavvıfları tarafından bu noktadan dolayı eleştiriye maruz kalmıştır. Fârâbî'nin fiziği Aristo'nun fiziği ile benzerlik arz etmektedir. Bu Türk filozofu siyaset felsefesiyle de uğraşarak¹² *Ârâ'ü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* diye ünlü bir kitap yazmıştır¹³. Bu kitapta genel bir dünya devletini ve o devletin başkanının nasıl olması gerektiğini anlatıyor. Kısacası Fârâbî, hemen hemen her ilim dalında çalışmış ve gerçekten Doğu'nun Aristo'su adını almaya hak kazanmıştır¹⁴.

Fârâbî'nin eserlerinden kısaca, ilk söz eden kaynak İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995)'in *el-Fihrist*'idir¹⁵. Bunu İbnü'l-Kiftî (ö. 646/1248)'nin *Târîhu'l-Hukemâ'sı*¹⁶ ve İbn Ebî Usaybî'a (ö. 668/1270)'nın *'Uyûnü'l-Enbâ'sı*¹⁷ izler. Bu kaynaklarda Fârâbî'ye

¹² Bu hususta geniş bilgi için bk. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 175-207.

¹³ Bu hususta geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, "el-Medînetü'l-fâzıla", *DİA*, XXVIII, 318-320.

¹⁴ A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s. 80. Fârâbî'nin hayatı, eserleri, felsefesi ve ilmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-Hukemâ'*, nşr. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 277-280; İbn Ebî Usaybî'a, *'Uyûnü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'*, 3. baskı, Beyrut 1401/1981, III, 230-233; İbn Hallikân, a.g.e., V, 153-157; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Anna'üt-İbrâhîm ez-Zeybak, 4. baskı, Beyrut 1406/1986, XV, 416-418; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1962, I, 106-113; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, 3. baskı, İstanbul 2001, s. 132-157; İbrahim Medkûr, *La Place d'al-Fârâbî dans l'École Philosophique Musulmane*, Paris 1934; a. mlf., "Fârâbî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, II, 67-98; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 226-247; a. mlf., *İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 119-179; a. mlf., *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri*, 2. baskı, Ankara, ts., s. 51-73; a. mlf., *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 2004, s. 108-124; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı I-II*, İstanbul 1969-1970; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, 2. baskı, Ankara 1971, s. 94-101; Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî I*, Ankara 1972, s. 55-81; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1977, s. 23-27; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 91-104; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 200-223; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, İstanbul 1999; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000; a. mlf., *Fârâbî*, İstanbul 2008; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000; a. mlf., *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2001; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 2004, s. 307-324; Şahin Filiz, *Farabî*, İstanbul 2005; Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İA*, IV, 451-469; Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Bellekten*, c. XV, sy. 57 (Ocak 1951), s. 1-59; Richard Walzer, "al-Fârâbî", *EI²* (İng.), II, 778-781; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 382.

¹⁶ İbnü'l-Kiftî, a.g.e., s. 279-280.

¹⁷ İbn Ebî Usaybî'a, a.g.e., III, 230-233.

ait toplam 100'den fazla eserin adı zikredilmiştir¹⁸.

Batı ilim çevreleri Fârâbî üzerinde Türk İslâm dünyasından çok önceleri araştırma yapmaya başlamışlar, onun bazı eserlerini yayımlamışlar, tercüme etmişler ve hakkında bibliyografyalar hazırlamışlardır. Fârâbî'nin eserleriyle ilgili ve genel olarak Fârâbî üzerinde Batı'da ve Doğu'da hazırlanan müstakil bibliyografyalar, kronolojik sırayla şunlardır:

1- M. Steinschneider, *Al-Fârâbî (Alpharabius), des arabischen Philosophen, Leben und Schriften*, St. Pétersbourg 1869, X+268 s.; 2. tıpkıbasımı: Amsterdam 1966, 276 s.; 3. tıpkıbasımı: Frankfurt 1999, 268 s. Bu eserde (s. 214-220), Fârâbî'nin eserlerinin tam bir listesi verilmeye çalışılmıştır.

2- Khalil Georr, *Bibliographie critique d'al-Fârâbî*, Basılmamış Doktora Tezi, Paris 1945, 265 s. Bu tez, Fârâbî hakkında oldukça kapsamlı tenkidî bir bibliyografya çalışmasıdır.

3- Ahmed Ateş, “Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası”, *Fârâbî Tetkikleri I*, İstanbul 1951, s. 111-126; bu makalenin daha mükemmel basımı için bk. *Bellekten*, c. XV, sy. 57 (Ocak 1951), s. 175-192. Burada Fârâbî'nin 160 kadar eseri, yazma nüshalarının bulunduğu yerler, basmaları, şerhleri ve çevirileri zikredilerek verilmiştir. Ünlü şarkiyatçı Prof. Ahmed Ateş'in bu yazısı, alanında hâlâ değerini muhafaza eden özgün bir araştırmadır.

4- Nicholas Rescher, *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, II+54 s. Bu çalışma, Fârâbî ile ilgili Batı'da ve Doğu'da yayınlanmış olan eser ve makaleleri veren açıklamalı bir bibliyografyadır.

5- Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973, XX+115 s. Bu bibliyografik eserde, ilk önce, Fârâbî'nin eserlerinin yazma ve basmaları, şerhleri, tercümeleri kaydedilmiş; daha sonra da Fârâbî hakkında yazılmış olan ve ondan bahseden kitap ve makalelere yer verilmiştir. Bu çalışma, oldukça eskimesine rağmen hâlâ önemini muhafaza etmektedir.

6- Sâlih Mehdî el-'Azzâvî, “Mâ Kütibe 'anî'l-Fârâbî fi'l-Mesâdiri'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe”, *el-Mevrid*, c. II, sy. 4 (1393/1973), s. 229-232. Bu küçük yazıda eski-yeni

¹⁸ Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale (Doğumunun 1100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973, “Önzöz”, s. VII.

muhtelif çalışmalar yer almıştır.

7- Korkıs 'Avvâd ve Mîhâ'il 'Avvâd, "Râ'idü'd-Dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî", *el-Mevrid* (Fârâbî Özel Sayısı), c. IV, sy. 3 (1395/1975), s. 165-268. Bu bibliyografya, günümüzde Fârâbî üzerinde yapılmış, umumî ve geniş bibliyografyalardan biri olup Batı'daki ve özellikle İslâm ülkelerindeki çalışmaları (müracaat eserleri, kitap ve makaleler) göstermesi bakımından önemlidir.

8- Hüseyin 'Alî Mahfûz-Ca'fer Â-i Yâsîn, *Mü'ellafâtü'l-Fârâbî*, Bağdat 1395/1975. Bu kitaba iki cetvel ilâve edilerek Fârâbî'nin eserlerinin klâsik kaynaklardan hangisinde yer aldığı ve dünya dillerinden hangisine tercüme edildiği gösterilmiştir.

9- Süleyman Tülücü, " 'Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 48 (Haziran 1987), s. 191-208. Bu yazı, özellikle Türkiye'de Fârâbî üzerine yapılan çalışmaları vermesi bakımından önem taşımaktadır.

10- Ahmad Khân Kabîr, "A Select Bibliography of Writings on al-Fârâbî in English", *Muslim World Book Review*, XIII/2, Leicester 1993, s. 56-61.

11- Süleyman Tülücü-İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî Bibliyografyası'na Bâzi İlâveler", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Talip Yücel'e Armağın, XXXIII/1-2 (1995), s. 255-286. Bu ortaklaşa hazırlanmış bibliyografya yazısında, özellikle Türkiye'de Fârâbî üzerine yapılan çalışmalar verilmeye çalışılmıştır.

12- Süleyman Tülücü, " 'Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler-III", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2003), s. 7-52.

Ayrıca, aşağıdaki eserlerde de Fârâbî'nin telifleri ve onunla ilgili çalışmalar üzerinde geniş bilgi verilmiştir:

1- Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943, I, 232-236; *Supplementband*, Leiden 1937, I, 375-377.

2- 'Abbâs Mahmûd [el-'Akkâd], *el-Fârâbî*, Kahire 1944, s. 38-64.

3- Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

4- Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004, s. 60-90.

Diğer yandan, tanınmış Fârâbî uzmanlarından Muhsin Mehdî'nin bu konuda bir bibliyografya hazırlamakta olduğu ve bu çalışmanın bazı Doğu memleketleri

kütüphanelerindeki Fârâbî yazmalarının tam künyelerini ihtiva edeceği bildirilmiştir¹⁹. Ancak, son yıllardaki önemli bibliyografik çalışmalarda böyle bir eserin adına rastlanmadığından, bugüne kadar bu bibliyografyanın basılmadığı anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere, eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dâhil, özellikle Batı’da ve İslâm ülkelerinde Fârâbî ile ilgili birçok eser ve makale yayınlanmıştır ve hâlâ da yayınlanmaya devam edilmektedir. Gayet tabiidir ki biz, bunların bazılarını görme imkânını bulamadık. Bu bibliyografya çalışmamızı hazırlarken çok yönlü taramalarda bulduk ve çeşitli eserlerden yararlandık. Bizzat göremediğimiz için, bazı kitap ve yazıların künyeleri (yayınevleri, kaç sayfa oldukları vs.) tam olarak verilememiştir. Diğer taraftan, aşağıdaki bibliyografyalara girdiği hâlde, okuyucuya faydalı olacağı mülâhazasıyla, doğrudan doğruya Fârâbî hakkındaki bazı eserlerin yeni baskıları da bu kaynakçaya alınmıştır. Fârâbî kaynakçası ile ilgili bu dördüncü çalışmamızda, çoğu zaman internetten de yararlanılmıştır. Özellikle, “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası (1923-1999)” (CD hâlinde) ile YÖK Ulusal Tez Merkezi daha önceki çalışmalarımızda eksik kalan noktaları tamamlamamızda bize yardımcı olmuştur. Yine bu konudaki tezlerin tespitinde İsmail E. Erünsal ve arkadaşlarının hazırladıkları *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I (1953-2000) ve II (2001-2007)*’den (İSAM Yay., İstanbul 2008) büyük ölçüde yararlandık.

Bazı eksikliklerimize rağmen, bu çalışmamızın, İslâm felsefesi tarihi, özellikle Fârâbî üzerinde çalışacak olanlara yararlı olacağını ümit ediyoruz. Ancak, burada şunu belirtelim ki, İslâm felsefesi ve Fârâbî üzerinde araştırma yapanların önemli bir kısmının bu ve daha önceleri gerçekleştirdiğimiz kaynakça çalışmalarından ve bunların muhtevasından bihaber kaldığını müşahede ediyoruz.

Hazırladığımız bu bibliyografya denemesinde, aşağıdaki kitap ve makaleler tamamlanmaya çalışılmıştır:

- 1- Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap- Makale (Doğumunun 1100’üncü Yıldönümü Münasebetiyle)*, Ankara 1973.
- 2- Süleyman Tülücü, “ ‘Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı İlâveler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 48 (Haziran 1987), s. 191-208.
- 3- Süleyman Tülücü-İbrahim Hakkı Aydın, “Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı

¹⁹ Bk. Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, a.g.e., “Önsöz”, s. VIII.

İlâveler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Talip Yücel’e Armağan, XXXIII/1-2 (1995), s. 255-286. Maalesef, bu yazının provaları tarafımıza gönderilerek yaptırılmadığından, basımı sırasında, az miktarda da olsa, kimi dizgi hataları meydana gelmiştir.

4- Süleyman Tülücü, “ ‘Fârâbî Bibliyografyası’na Bâzı İlâveler-III”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2003), s. 7-52. Yukarıdaki bibliyografya çalışmalarını tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır.

I- FÂRÂBÎ’NİN ESERLERİ

- 1- *Aklın Anlamları (Risâle fî Me’âni’l-‘Ak)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 127-137.
- 2- *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction by Muhsin Mahdi, Cornell University Press, New York/Ithaca 2001, 158 s.
- 3- *Alfarabi, the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, translated by Charles E. Butterworth, Cornell University Press, New York/Ithaca 2001, XIII+179 s.
- 4- *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler (Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi’n-Nücûm)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 183-192.
- 5- *Bilgeliğin Değerli Taşı*, çev. Şenol Korkut, Morpa Kültür Yay., İstanbul 2009, 79 s.
- 6- “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 13, sy. 2 (2008), s. 441-466.
Not: *Kitâbü’l-Vâhid ve’l-Vahde*’nin Türkçeye çevirisi.
- 7- *De l’obtention du bonheur*, translated by Olivier Sedeyn and Nassim Lévy; Allia, Paris 2005, 125 s.
- 8- *Din Üstüne*, çev. Yaşar Aydın, Arasta Yay., Bursa 2002.
Not: *Kitâbü’l-Mille*’nin Türkçeye çevirisi.
- 9- *Ebû Nasr il-Fârâbî’nin Halâ Üzerine Makalesi*, nşr. ve trc. Necati Lugal-Aydın Sayılı, TTK Yay., Ankara 1951; 2. baskı, TTK Yay., Ankara 1985, 36+[7]+16 s.
- 10- *Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 151-181.
- 11- *Endîşehâ-yi Ehl-i Medîne-i Fâzıla*, trc. Ca’fer Seccâdî, Tahran 1954, 1982.

Not: *Ârâ’ü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla’nın* Farsçaya çevirisi.

- 12- *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitâbü Ârâ’i Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 139-150.
- 13- *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlü’l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli’s-Sa’âde*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2005, 199 s.
- 14- *Farabî’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma(Tahsilu’s-Sa’ade), Eflâtun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yay., İstanbul 2004, 2008, 166 s.
- 15- *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risâle fî mâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te’allümü’l-Felsefe)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 109-116.
- 16- *Felsefenin Temel Meseleleri (‘Uyûnü’l-Mesâ’il)*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 117-126.
- 17- *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, IX+320 s.
- 18- *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. Youssef Karam et al., Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire 1949, 128 s.
Not: *Ârâ’ü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla’nın* Fransızcaya çevirisi.
- 19- *Ihsa al-Ulum and the Ortu Scientiarum: Text and Studies = İhsâ’ü’l-‘Ulûm ve Aslû’l-‘Ulûm li-Ebî Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî*, collected and reprinted by Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt 2005, c. 1, 330 s.; c. 2, 326 s.
- 20- *Kitâbu’l-Burhân*, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klâsik Yay., İstanbul 2008, VII+70+70+2 s.
- 21- *Kitâbü’l-Vâhid ve’l-Vahde*, nşr. Muhsin Mehdî, Dârü Tubkal, ed-Dârü’l-Beydâ 1990, 103 s.
- 22- *El libro de las letras (Kitâb al-hurûf), segunda parte: El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía (Pliegos de oriente), Trotta, Madrid 2004, 106 s.
- 23- *Mantik Risâleleri*, çev. ve inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, Çantay Kitabevi, İstanbul 2001.
- 24- *el-Mantıkıyyât*, I-III, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, Kum 1408-1409 hş./1987-

1989, 509+553+436 s.

- 25- *Texts and Studies = Nusûs ve Dirâsat*, ed. Fuat Sezgin, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1999, c. 1, 421 s.; c. 2, 403 s.; c. 3, 413 s.; c. 4, 419 s.; c. 5, 457 s.
- 26- *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, trad. Tahani Sabri; Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1990, 2000, 158 s.
Not: *Ârâ'ü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla'nın* Fransızcaya çevirisi.
- 27- *Über die Wissenschaften/De scientiis: Lateinisch-Deutsch*, nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona, hrsg. von F. Schupp; Meiner Verlag, Hamburg 2005, 2008, CXXXIV+365 s.; Die Version des Dominicus Gundissalinus, Herder Verlag, Freiburg 2006, 232 s.

II- FÂRÂBÎ HAKKINDA YAZILMIŞ ESERLER (Kitaplar, Tezler)

- 1- 'Abdülcebbar Dâvûd el-Basrî, *Mekânetü'l-Fârâbî fî Târîhi Nazariyyeti'l-Muhâkât fi's-Şî'r*, Vizâretü'l-İ'lâm, Bağdat 1975, 20 s.
- 2- 'Abdülhamîd el-'Alûcî, *el-Fârâbî fi'l-'Irâk*, Vizâretü'l-İ'lâm, Bağdat 1975, 14 s.
- 3- 'Abdüsselâm Benabed 'Alî, *el-Felsefetü's-Siyâsiyye 'inde'l-Fârâbî*, 3. baskı, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1986, 158 s.
- 4- Abed, Shukri B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, State University of New York Press, Albany 1991, XXV+201 s.
- 5- Acat, Mehmet Emin, *Fârâbî'nin İlimleri Sınıflamasında 'Medenî İlim'in Yeri ve Değeri*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2005, 99 s.
- 6- 'Âdil el-Bekrî, *Kıyâsâtü'n-Nagam 'inde'l-Fârâbî*, Vizâretü'l-İ'lâm, Bağdat 1975, 24 s.
- 7- Akbaba, Hasan Hüseyin, *Fârâbî'nin Felsefesinde Maddî Varlık*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002, 90 s.
- 8- Alon, Ilai, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, Gibb Memorial Trust, Oxford 2002, vol. I: Arabic Text, CXXXIV+532 s.; vol. II: English Translation, 539-1042 s.
- 9- _____ -Alon, Ilai, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, Gibb Memorial Trust, Oxford 2003, 800 s.
- 10- Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003, 116 s.
- 11- Ansari, Muhammad Abdul Haq, *The Moral Philosophy of al-Farabi*, Aligarh/India 1965.

- 12- Arslan, Hulusi, *Fârâbî ve Gazzâlî’ye Göre Sudur ve Yaratma Nazariyelerinin Karşılaştırılması*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1994, 110 s.
- 13- Atay, Hüseyin, *Nazariyyetü’l-Halk ‘inde’l-Fârâbî, Vizâretü’l-İ’lâm*, Bağdat 1975, 22 s.
- 14- Aydın, Mehmet, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Aksiyon Teorisi*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1996, IX+92 s.
- 15- _____, *Fârâbî-İbn Sînâ Sistemi Işığında İbn Meymûn’un Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, İzmir 2003, 317 s.
- 16- Aydınlı, Yaşar, *Farabî’de Din Kavramı*, Arasta Yay., Bursa 2003.
- 17- _____, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, 207 s.
- 18- _____, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul 2008, 190 s.
- 19- Ayık, Hasan, *Farabî’de Dil-Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007, 317 s.
- 20- ‘Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed, *ed-Dîn ve’l-İdyolociyye fî Meşrû’i’l-Fârâbî es-Siyâsî*, Dârü’l-Mesâr, Mefrak 2002, 182 s.
- 21- Babaarslan, Mustafa, *Fârâbî’de İnsan Ruhunun (Nefs) Ölümsüzlüğü Kazanması*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2003, 97 s.
- 22- Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, Şehir Yay., İstanbul 2000, 208 s.
- 23- Berkşeli, Mehdî, *Mûsikî-yi Fârâbî, Şûrâ-yı ‘Âlî-yi Ferheng ve Hüner*, Tahran 1354, 134 s.
- 24- Burabayev, M. S., *Analiz Trudov Kazahstanskih Uçenih Po Problemam Filosofii i Logikii: Duhovnoe Nasledie al-Fârâbî*, İstoria i Sovremennost, Almatı 2001.
- 25- Camuzcuoğlu, Gökçen, *Fârâbî, İbn Sîna, Matüridî, Mu’tezile’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1991, 86 s.
- 26- Colmo, Christopher A., *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, Lexington Books, Lanham 2005, X+189 s.
- 27- Çalan, Cengiz, *Türkçe Ansiklopedi ve İslâm Felsefesi Tarihlerinde Fârâbî’nin İnsan Anlayışı ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2006, 65 s.
- 28- Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2006, 208 s.

Tanıtımı:

Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2006), s. 209-212.

- 29- Çelik, Hasan, *Fârâbî'de Adalet Kavramı*, Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Isparta 1997, 74 s.
- 30- Çıtır, İlhami, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlimler Sınıflandırması*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2007, 87 s.
- 31- Çiftçi, Elif, *Fârâbî Düşünce Sisteminde Müzik*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Enst. Tezsiz Yüksek Lisans Dönem Projesi, Sivas 2006, V+56 s.
- 32- Çilingir, Lokman, *Farabî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2009, 141 s.
- 33- Dalgıç, Sezayi, *Türkçe Ansiklopediler ve İslâm Felsefesi Tarihlerinde Fârâbî'nin Âlem Anlayışı ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2002, 116 s.
- 34- Daukeyeva, Saida, *Al-Farabi and His Manuscript "The Great Book of Music"*, Diploma Work, Moskova 1996.
- 35- _____, *Conception of Music Science of Abu Nasr Muhammad al-Farabi in the Manuscript "The Great Book of Music"*, Ph. D. Dissertation, Moscow Tchaikovsky Conservatory, 2000.
- 36- _____, *The Philosophy of Music of Abu Nasr Muhammad al-Farabi*, Soros Foundation, Almaty/Kazakhstan, 2002, 352 s. [in Russian]
- 37- Dişli, Betül, *Fârâbî'de Rûhun Ölümsüzlüğü*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, 140 s.
- 38- Diyâb, Edîb Nâyif, *Nazariyyetü'l-Fârâbî fi'l-Mûsikâ*, Vizâretü'l-İlâm, Bağdat 1975, 24 s.
- 39- Durak, Nejdî, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995, 109 s.
- 40- _____, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik-Mukayeseli Bir Çalışma-*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Konya 2003, 295 s.
- 41- _____, *Aristoteles ve Farabî'de Etik*, Isparta 2008, X+320 s.
- 42- _____, *Platon ve Farabî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Isparta 2008, 117 s.
- 43- *Ebû Nasr el-Fârâbî: Feylesûfü'l-İslâm ve'l-Mu'allimü's-Sânî*, el-Müsteşâriyyetü's-Sekâfiyye, y.y., 1989, 336 s.
- 44- *Fârâbî: Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, yayıma haz. Hüseyin Gazi Topdemir, Say Yay.,

İstanbul 2009, 350 s. [Eserlerinden seçmeler ve bunların Türkçeye çevirileri ile.]

- 45- Fevzî 'Atavî, *el-Fârâbî: Feylesûfü'l-Medîneti'l-Fâzıla, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî*, Beyrut 2002, 144 s.
- 46- Filiz, Şahin, *Farabî*, İnsan Yay., İstanbul 2005, 128 s.
- 47- Gezer, Ali, *Farabî ve İbn Haldun'da Erdemli Olmayan Toplum Öğretisi*, Ege Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1997, 273 s.
- 48- Gündoğdu, Mürsel, *Fârâbî'de İyilik Kavramı (Tahsîlü's-Seâde Adlı Kitabı Esas Alınarak)*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996, 78 s.
- 49- Hafız, Muharrem, *The Criticism of Democracy in Plato and Farabi*, Yeditepe Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, 124 s.
- 50- Harmancı, Mehmet, *İslâm Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabî, Maverdî, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999, 83 s.
- 51- Hammond, Robert, *Farabî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, Alfa Basım Yayımları Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul 2001, 79 s.
- 52- Hülagü, Orhan, *Farabî ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, 114 s.
- 53- Jebrini, Alâeddin, *Fârâbî'nin Kitâbu İhsâi'l-İkâ'ât Adlı Risâlesinin Neşri*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, 72+30 s.
- 54- Karagöz, İbrahim, *Yeni Plâtonculuğun Fârâbî Epistemolojisine Etkisi*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2005, 121 s.
- 55- Karahan, Fazıl, *Farabî'de Kıyasın Oluşumu-Şekil ve Çeşitleri*, Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Isparta 1996, 81 s.
- 56- Kars, Zübeyir, *Farabî'nin Temel Siyasî Görüşleri ve Günümüz Demokrasi Anlayışlarıyla Mukayesesi*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996, 123 s.
- 57- _____, *Farabî ve Din*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Konya 1997, 191 s.
- 58- Kaya, İbrahim, *Fârâbî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1986, 139 s.
- 59- Kemal, Salim, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*, E. J. Brill, Leiden 1991,

VIII+283 s.

Tanıtları:

Peter Heath, *International Journal of Middle East Studies*, 25/2 (May 1993), s. 338-340.

Jean Jolivet, *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 189-191.

- 60- Kemal, Salim, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*, Routledge, London 2003, VI+362 s.
- 61- Korkmaz, İhsan, *Fârâbî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2004, 59 s.
- 62- Korkut, Şenol, *Fârâbî Düşüncesinde 'Enneadlar'ın Yeri*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000, 169 s.
- 63- _____, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Ankara 2005, VIII+255 s.
- 64- Küçükali, Adnan, *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2005, 201 s.
- 65- Langhade, Jacques, *Mine'l-Kur'ân ile'l-Felsefe, el-Lisânü'l-'Arabî ve Tekevvünü'l-Kāmūsü'l-Felsefî lede'l-Fârâbî*, trc. Vecîh Es'ad, Menşûrâtü Vizâretü's-Sekâfe, Dimaşk 2000, 510 s.
- 66- Mahdi, Muhsin, *La cité vertueuse d'Alfarabi: La fondation de la philosophie politique en Islam*, trad. François Zabbal; Albin Michel, Paris 2000, 352 s.
- 67- _____, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2001, XVII+264 s.
- 68- Mert, Hamdi, *Fârâbî: Hayatı, Fikirleri, Hizmeti*, Bilig Yay., Ankara 2000, 56 s.
- 69- Morris, J. W., *Yönelimler: Farabî, İbn Arabî ve Üstad Nur Ali İlahî Üzerine Yeni Perspektifler*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2006, 147 s.
- 70- Mustafâ Gâlib, *Fî Sebîli Mevsû'a Felsefiyye: el-Fârâbî, el-Gazzâlî, İbn Sînâ*, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1987, 1 cilt hâlinde 3 cilt (190+167+160 s.).
- 71- Mustafâ Seyyid Ahmed Sakr, *en-Nazariyyetü'd-Devliyye 'inde'l-Fârâbî*, Mektebetü'l-Celâ'î'l-Cedîde, Mansûre 1989, 122 s.
- 72- Münzir Kevser, *Felsefetü'l-Fârâbî: Dirâse Tahlîliyye fî Nazariyyeti Vâcibi'l-Vücûd 'inde'l-Fârâbî*, Dârü'l-Hikme, London 2002, 316 s.
- 73- Nâcî Ma'rûf, *el-Fârâbî: 'Arabiyyü'l-Mevtın ve's-Sekâfe*, Vizâretü'l-İ'lâm, Bağdat 1975, 21 s.

- 74- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2005, 160 s.
- 75- Nisanbayev, A. N., *Duhovnoe Nasledie al-Fârâbî: Dialog Kultur Vostoka i Zapada. V Knige: Nasledie al-Fârâbî i Mirovaya Kultura: Materiali Mejdunarodnogo Kongresa*, Almatı 2001.
- 76- Olcar, Salih, *Farabî ve Machiavelli'nin Yönetim Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Van 2002, 137 s.
- 77- Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999, 175 s.
- 78- 'Osmân 'Îsâ Şâhîn, *el-Menhec 'inde'l-Fârâbî, Vizâretü'l-İ'lâm*, Bağdat 1975, 24 s.
- 79- Özalp, Hasan, *Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncesinde Meâd*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2006, 128 s.
- 80- Özcan, Emine Sonnur, *Doğunun Öğretmeni Fârâbî*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006, 124 s.
- 81- Özgen, Mehmet Kasım, *Farabî'de Mutluluk-Ahlâk İlişkisi (Tahsilü's-Sa'ade Adlı Kitabı Esas Alınarak)*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1994, 98 s.
- 82- _____, *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Kayseri 2005, 345 s.
- 83- Özturan, Mehmet, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, III+172 s.
- 84- Öztürk (Uzeirovski), Emine, *Fârâbî ve Descartes'da Mutluluk Kavramı*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, 143 s.
- 85- Parens, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, State University of New York Press, Albany 1995, 195 s.
- 86- _____, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*, State University of New York Press, Albany 2006, X+170 s.
- 87- Pazarlıklı, Mehmet, *Fârâbî Düşüncesinde Saâdetin Temel Kaynakları*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, 103 s.
- 88- Rençber, Mustafa, *Farabî'nin Vahiy Anlayışı*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, 62 s.
- 89- Rızvanoğlu, Mustafa İsmail, *Fârâbî'de İkâ' Teorisi*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, İstanbul 2007, IX+141+ [33] s.
- 90- Sarı, Mehmet Ali, *Farabî ve Leibniz'in Bilgi Teorilerinin Mukayesesi*, Pamukkale Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Denizli 1998, 140 s.

- 91- Solaklı, Nuray Ataman, *Platon ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Farabî*, Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2000, 69 s.
- 92- Sönüksün, Ömer, *Platon ve Farabî'nin Siyaset Felsefelerinde Erdemli Olmayan Yönetim Biçimleri ve Demokrasi Karşılaştırması*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999, 216 s.
- 93- Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Farabî I*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2006, 141 s.
- 94- Şahin, Eyüp, *Kitâbu'l-Cem'de Farabî'nin Eflatun ve Aristo'yu Uzlaştırması*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997, 120 s.
- 95- _____, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Ankara 2003, V+191 s.
- 96- Şen, Zekâî, *Üç Türk-İslâm Bilim ve Düşünce Adamı: Su Otomasyonları Öncüsü Ebu'l-İz el-Cezerî, Cebir ve Algoritma Öncüsü el-Harezmi, Mantık ve Felsefe Üstadı el-Farabî*, Su Vakfı, İstanbul 2002, V+57+8 s.
- 97- Şentürk, Harun, *Fârâbî'de Ruh Kavramı ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi*, Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2003, 91 s.
- 98- Tamer, Georges, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Brill, Leiden 2001, XVI+348 s.
- 99- Tamtürk, Bayram, *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı*, Gazi Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, 79 s.
- 100- Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni, Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yay., Ankara 2009, 254 s.
- 101- Toktaş, Fatih, *Farabî'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset*, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1996, X+148 s.
- 102- _____, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yay., Samsun 2009, 134 s.
Tanıtımı:
Ferhat Akdemir, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009), s. 323-326.
- 103- Tuncer, Mehmet, *Aristo ve Fârâbî'de "Mutluluk" Düşüncesi*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2006, 168 s.
- 104- Türker, Sadık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997, 135 s.
- 105- Ülver, Saynur, *Fârâbî'de Amelî Akıl*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek

- Lisans Tezi, İzmir 2002, 157 s.
- 106- Vallat, Philippe, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2004, 431 s.
- 107- Yeşil, Mehmet Ali, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Sudûr Nazariyesi*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2005, 113 s.
- 108- Yeşil, Mustafa, *Fârâbî'nin Kelâma Bakışı*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, 95 s.
- 109- Yeşilyurt, Temel, *Gazalî ve Farabî'ye Göre “Mucibun Bî'z-Zat” Kavramı*, Erciyes Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1994, 157 s.
- 110- Yıldız, Ahmet, *Fârâbî'de Burhân*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, 119 s.
- 111- Yılmaz, Mesut, *Platon ve Farabî'nin Ütopik Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Dicle Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2005, 97 s.
- 112- Yılmaz, Münevver Mücahide, *Fârâbî'de Siyaset-Ahlâk İlişkisi*, Gazi Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, 101 s.
- 113- Yılmaz, Yaşar, *Fârâbî'de Ahlâk Felsefesi*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Konya 2002, VI+102 s.

III- FÂRÂBÎ HAKKINDA YAZILMIŞ MAKALELER

- 1- 'Abdülcebâr Dâvûd el-Basrî, “Mekânetü'l-Fârâbî fi Târîhi Nazariyyeti'l-Muhâkât”, *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 37-42.
- 2- 'Abdülhamîd el-'Alûcî, “el-Fârâbî fi'l-'Irâk”, *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 16 vd.
- 3- Adamson, Peter, “The Arabic Sea Battle: Al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88 (2006), s.163-188.
- 4- Agayeva, Süreyya, “Fârâbî'nin “Kitab'ül-Musikî el-Kebîr” Eserinin İçindekiler”, *Musikî Mecmuası*, c. 46, sy. 443 (Aralık 1993), s. 4-7.
- 5- Alper, Ömer Mahir, “Fârâbî'de Akıl ve Bilgi”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 14-18.
- 6- Altıntaş, Hayrani, “Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibu'l-Vucûd'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 193-198.
- 7- Aouad, Maroun-Schoefler, Gregor, “Le syllogisme poétique selon al-Fârâbî: Un

- sylogisme incorrect de la deuxième figure”, *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*, 12 (2002), s. 185-196.
- 8- Arkan, Atilla, “Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdarî Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, 18-19 Kasım 2005-Sakarya, Adapazarı 2005, s. 387-396.
- 9- Arnaldez, Roger, “Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfâde (Kitab el-Hurûf Hakkında)”, çev. İsmail Yakıt, *Bilim ve Tasavvuf*, sy. 32 (1985), s. 5-10.
- 10- Aydın, Hasan, “Fârâbî'nin Mutluluk Kuramı ve Kültürel Sonuçları”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 100 (Ekim 2002), s. 79-81.
- 11- _____, “Fârâbî'nin 'Erdemli Kenti'nde Eğitim”, *Bilim ve Gelecek*, sy. 36 (Şubat 2007), s. 68-78.
- 12- Aydın, İbrahim Hakkı, “Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 293-302.
- 13- _____, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 199-212.
- 14- _____, “Fârâbî Örneğinde İslâm Filozoflarına Harran Okulunun Etkisi”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, II. Cilt, Konya 2006, s. 93-106.
- 15- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XXI (2005), s. 149-174.
- 16- Aydın, Yaşar, “Farabî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, sy. IV (2004/1), s. 5-16.
- 17- _____, “Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 25-45.
- 18- _____, “Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 22-24.
- 19- _____, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler, 22-24 Mayıs 2008-İstanbul, International Ibn Sina Symposium, Papers, May 22-24, 2008-İstanbul, II, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yay., İstanbul 2009, s. 129-142.*
- 20- Ayık, Hasan, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sy. 7-8 (2005/1-2), s. 77-94.
- 21- Bayrakdar, Mehmet, “Fârâbî'nin Bilgi Teorisi”, Mehmet Bayrakdar, *İslâm*

- Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 55-67.
- 22- _____, "Fârâbî ve İbn Sîna'da Ontolojik Delil Üzerine", Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 69-80.
- 23- _____, "Fârâbînin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 81-96.
- 24- _____, "Fârâbî ve Mantık Felsefesi", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 9-13.
- 25- Bekiryazıcı, Eyüp, "Şihâbuddin Suhreverdî'nin Felsefesinde Fârâbî'nin Yeri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 341-353.
- 26- Bertolacci, Amos, "From al-Kindi to al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to His Autobiography", *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*, 11 (2001), s. 257-295.
- 27- _____, "Ammomius and al-Fârâbî: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics", *Quaestio*, 5 (2005), s. 287-305.
- 28- Bircan, H. Hüseyin, "Fârâbî'ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan (er-Reîsü'l-Evvel)", *Bilge Adamlar*, yıl: 6 , sy. 19-20 (Temmuz 2008), s. 44-53.
- 29- Black, Deborah L., "Knowledge (*'ilm*) and Certitude (*yaqîn*) in al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16 (2006), s. 11-45.
- 30- _____, "Farabî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Cilt: I, editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, s. 215-236.
- 31- Boggess, William F., "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 15/1-2 (1970), s. 86-90.
- 32- Brague, Rémi, "Une note sur les sources philosophiques du ps.-Fârâbî, *la quiddité de l'âme* ", *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*, 13 (2003), s. 239-241.
- 33- "Büyük Türk Bilgini ve Musikişinası Farabî", *Yeni Musiki Mecmuası*, c. 12, sy. 138 (Ağustos 1959), s. 138, 183.
- 34- Campanini, Massimo, "Felicità e politica in al-Farabi e Avempace (Ibn Bajjah)", *Le Felicità nel Medioevo* (2005), s. 297-312.
- 35- Can, Neşe, "Osmanlı Dönemi Türkçe Müzik Yazmalarında Ünlü Türk Bilgini Fârâbî", *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 24, sy. 2 (2004), s. 203-215.
- 36- Cihan, Ahmet Kâmil, "Farabî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının

- İzleri”, *Bilimname*, sy. IV (2004/1), s. 17-31.
- 37- _____, “Fârâbî Mantığında Bölme Yöntemi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 117-128.
- 38- _____, “Farabî'nin Eserlerinde Aile Reisiği”, *Bilimname*, sy. XII (2007/1), s. 39-49.
- 39- Crone, Patricia, “What was al-Fârâbî's 'Imamic' Constitution”, *Arabica*, L/3 (Juin 2003), s. 306-321.
- 40- _____, “Al-Fârâbî's Imperfect Constitutions”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 191-228.
- 41- Çapak, İbrahim, “Porphyrios ve Ebherî'nin *İsagocî*leri Bağlamında Fârâbî'nin *İsagocî'si*”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 101-116.
- 42- Çetinkaya, Bayram Ali, “Mutlu İnsanların Coğrafyası: Erdemli Şehir”, *Somuncu Baba*, sy. 73 (Kasım 2006), s. 40-43.
- 43- _____, “Erdemli Yönetim ve Erdemli Reis/Başkan”, *Somuncu Baba*, sy. 74 (Aralık 2006), s. 40-43.
- 44- _____, “Fârâbî'nin Ütopyası: Erdemli Şehir”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 37-42.
- 45- _____, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri”, *Felsefe Dünyası*, sy. 47 (2008/1), s. 47-70.
- 46- Çilingir, Lokman, “Fârâbî'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 11 (Mart 2007), s. 199-244.
- 47- Çubukçu, İbrahim Ağâh, “Farabî ve Felsefesi”, *Kemalist Ülkü*, c. 17, sy. 198 (Nisan 1985), s. 31-32.
- 48- Daiber, Hans, “Al-Fârâbî's Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte”, *I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981, Bildiriler I*, İTÜ Mimarlık Fak. Yay., İstanbul 1981, s. 55-63.
- 49- _____, “The Ismaili Background of Fârâbî's Political Philosophy-Abū Hâtim ar-Râzî as a Forerunner of Fârâbî”, Udo Tworuschka (hrsg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljawad Falaturi zum 65. Geburtstag*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, 21. Köln und Vienna: Böhlau, 1991, s. 143-150.

- 50- Dayı, Hüseyin, “Türk Filozofu Farabî’den Hareketle Toplum ve Siyaset Analizi”, *Önce Vatan*, 14 Eylül 2008.
- 51- Demir, Necati, “M. Ali Aynî’nin Muallim-i Sanî Farabî İsimli Eseri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1999), s. 439-459.
- 52- Deniz, Gürbüz, “Fârâbî’ye Göre İnsan Hürriyeti”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 141-153.
- 53- _____, “Al-Farabi on Divine Knowledge”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research, İslam Araştırmaları*, Vol. 2, No. 2 (December 2009), s. 24-33.
- 54- _____, “Al-Farabi on the Human Freedom”, *Oş Devlet Üniversitesi İlähiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, sy. 9-10 (2006), s. 27-37.
- 55- _____, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Tanrı’nın Bilgisi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 47 (2008/1), s. 93-105.
- 56- Diebler, Stéphane, “Catégories, conversation et philosophie chez al-Fârâbî”, *Les Catégories et leur histoire*, edited by Otto Bruun and Lorenzo Corti, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, s. 275-305.
- 57- Diyâb, Edîb Nâyif, “Nazariyyetü’l-Fârâbî fi’l-Mûsikâ, Kırâ’e Cemâliyye”, *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 51-59.
- 58- Doğuç, Nurcihan, “Fesefede Farabî, Bilimde Farabî”, *Sanat Olayı*, sy. 42 (Kasım 1985), s. 62-63.
- 59- Durak, Nejdî, “Aristoteles ve Fârâbî’nin Siyaset Anlayışlarında Ahlâk”, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl: 5, sy. 13 (Ocak-Nisan 2005), s. 125-135.
- 60- _____, “Farabî’nin Siyaset Felsefesinde Şehir ve İnsan”, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl: 6, sy. 15-16 (Ocak-Nisan 2006), s. 47-63.
- 61- Duran, Semiha, “Farabî ve Onun Ahlâk Anlayışı”, *Eğitim Dergisi*, sy. 23 (Haziran 2009), www.egitim.gen.tr/site/arsiv/57-23/78-farabi-ahlak-anlayisi.html [19.01.2010].
- 62- Durusoy, Ali, “Fârâbî’de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 65-76.
- 63- Eastwood, Bruce, “Al-Fârâbî on Extramission, Intromission, and the Use of Platonic Visual Theory”, *Isis*, 70/3 (September 1979), s. 423-425.
- 64- Elmalı, Osman, “Fârâbî’de Toplum Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 42 (2005/2),

- s. 113-125.
- 65- Erdoğan, İsmail, "Aristoteles ve Farabî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri", *Felsefe Dünyası*, sy. 42 (2005/2), s. 65-85.
- 66- Erdoğan, Mustafa, "Farabî'nin Siyaset Felsefesi Üstüne", *Türkiye Günlüğü*, sy. 11 (Yaz 1990), s. 72-80; sy. 73 (2003), s. 43-58.
- 67- Ezzaher, Lahcen E., "Alfarabi's Book of *Rhetoric*: An Arabic-English Translation of Alfarabi's Commentary on Aristotle's *Rhetoric*", *Rhetorica*, 26/4 (Autumn 2008), s. 347-391.
- 68- Fahrî, Mâcid, "Eserü'l-Fârâbî fi'l-Felsefeti'l-Endelüsiyye", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 6.
- 69- _____, "Fârâbî'nin Aristoteles Mantığının Gelişimine Katkısı", çev. Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar*, c. 16, sy. 3 (2003), s. 416-421.
- 70- "el-Fârâbî", *el-Beyân*, sy. 9 (Disambir 1966), s. 24-25.
- 71- "Farabî", *P.T.T. Dergisi*, sy. 45 (Eylül 1986), s. 14-15.
- 72- "Farabî'de Mutluluk", *Mason Dergisi*, c. 29, sy. 38-39 (Ocak-Nisan 1981), s. 56-63.
- 73- Filiz, Şahin, "Bilgi-İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 15-24.
- 74- _____, "İslâm Rönesansı ya da Fârâbîcilik Çağı'nı Açan Türk Filozofu: Fârâbî", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 4-8.
- 75- Fraenkel, Carlos, "Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides", *Laval théologique et philosophique*, 64 (2008), s. 105-125.
- 76- Freudenthal, Gad, "La quiddité de l'âme, traité populaire néoplatonisant faussement attribué à al-Fârâbî: Traduction annotée et commentée", *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*, 13 (2003), s. 173-237.
- 77- _____, "La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maïmonide "versus" al-Fârâbî à propos des influences célestes", *Maïmonide: Philosophe et savant (1138-1204)* (2004), s. 79-129.
- 78- Gannagé, Emma, "Y a-t-il une pensée politique dans le *Kitâb al-Hurûf* d'al-Fârâbî?", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 229-257.
- 79- Gazimihal, M. R., "Farabî'nin Musikiciliğinden Bir Hatıra", *Konya*, sy. 118-119 (Ağustos 1948), s. 10-13.
- 80- Gemuhluoğlu, Zeynep, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili

- Açısından İncelenmesi-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2008/1), s. 121-144.
- 81- Gökdoğan, Melek Dosay, "Fârâbî'nin Boşluk Üzerine Çalışması", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 19-21.
- 82- _____, "Fârâbî'nin Boşluk Üzerine Makalesi", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik*, editör: Yavuz Unat, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 300-308.
- 83- Göktürk, Halil İbrahim, "Aydınlığın Mimarlarından: Fârâbî (Fârâb 870-950 Şam)", *Bilim ve Teknik*, c. 13, sy. 157 (Aralık 1980), s. 35-37.
- 84- Grignaschi, M., "Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 39 (1972), s. 41-107.
- 85- Gutas, Dimitri, "Fârâbî's Knowledge of Plato's Laws", *International Journal of the Classical Tradition*, 4/3 (Winter 1998), s. 405-412.
- 86- _____, "The Meaning of *Madanî* in al-Fârâbî's 'Political' Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 259-282.
- 87- Haklı, Şaban, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyası*, sy. 39 (2004/1), s. 111-132.
- 88- _____, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 303-314.
- 89- Hankey, Wayne J., "Political, Psychic, Intellectual, Daimonic, Hierarchical, Cosmic, and Divine: Justice in Aquinas, Al-Fârâbî, Dionysius, and Porphyry", *Dionysius*, 21 (2003), s. 197-218.
- 90- Hanoğlu, İsmail, "Fârâbî'de Metafizik ve Hakikatin Bilgisi: İnsanın Bilme Yetisinin Tabiatı Hakkında", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 247-266.
- 91- Harvey, Steven, "Did Alfarabi Read Plato's Laws?", *Medioevo*, 28 (2003), s. 51-68.
- 92- Hasırcı, Nazım, "Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi (İbrahim Çapak)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2006), s. 209-212 [Tanıtma].
- 93- Hayajneh, Mohammad F., "Farabî ve Siyasal Düşüncedeki Yeri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 45, sy. 1-4 (1987), s. 519-524.
- 94- Hilal, Aziz, "Fârâbî et le problème de l'homonymie accidentelle", *Studia Islamica*, 92 (2001), s. 155-164.

- 95- İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, "el-Fârâbî ve 'İlmü'l-Luga", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 24-29.
- 96- _____, "Tevfik beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 60-66.
- 97- Janssens, Jules L., " 'Experience' (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Fârâbî-Avicenna)", *Quaestio*, 4 (2004), s. 45-62.
- 98- Kabadayı, Talip, "Platon ve Farabî'de İdeal Devlet", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 6, sy. 2 (Aralık 2004), s. 237-248.
- 99- Kaplan, Lawrence J., "Philosophy and the Divine Law in Maimonides and Al-Farabi in light of Maimonides' "Eight Chapters" and Al-Farabi's "Chapters of the Statesman" ", *Jewish-Muslim Encounters; History, Philosophy and Culture* (2001), s. 1-34.
- 100- Karakuş, Rahmi, "Türk Düşüncesinin Adalet Kavrayışında Devamlılık: Farabî ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet", *HFSA-Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri, 9. Kitap, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yay., İstanbul 2004, s. 118-131.
- 101- _____, "Türk Medeniyet Çevresinde Adalet Düşüncesi: Farabî, Yusuf Has Hacip ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet", *I. Uluslararası Asya Felsefe Demeği Sempozyumu (ICAPA)*, 2005-İstanbul [Henüz basılmamış bildiri].
- 102- Kars, Zübeyir, "Farabî'de İnsan-Devlet İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 7, sy. 1 (2006), s. 21-37.
- 103- _____, "Fârâbî'nin Demokrasi Anlayışı", *Türkoloji Kültürü*, c. II, nr. 3 (Kış 2009), s. 89-107.
- 104- Kaya, Mahmut, "el-Medînetü'l-fâzıla", *DİA*, XXVIII, 318-320.
- 105- Kenjatay, Dosay, "Fârâbî'nin Musikî Anlayışının Yesevîlik Kültürüne Etkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 355-364.
- 106- Khalidi, Muhammad Ali, "Al-Fârâbî on the Democratic City", *British Journal for the History of Philosophy*, 11/3 (August 2003), s. 379-394.
- 107- Kılıç, Cevdet, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde* İsimli Eserinde Birlik ve Çokluk Kavramı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 13, sy. 2 (2008), s. 377-402.
- 108- Köktürk, Milay, "Farabî'de Psikoloji", *Pamukakale Üniversitesi Eğitim Fakültesi*

- Dergisi*, sy. 2 (1997), s. 55-72.
- 109- Köprülü, M. Fuad, "Fârâbî", *Cumhuriyet*, 6 Mart 1928.
- 110- Kurmangaliyeva, G. K., "The Philosophy of al-Fârâbî: Knowledge as a Way to Spiritual Development", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 129-139.
- 111- Kurtoğlu, Zerrin, "Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanı Bilgelikle İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 295-301.
- 112- Kutluer, İlhan, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 283-294.
- 113- Kuyurtar, Mehmet, "Fârâbî'nin Çok Boyutlu Mutluluk Kuramının Felsefe-Din İlişkileri Bakımından Önemi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 315-325.
- 114- Küken, Gülnihal, "Platon ve Farabî'de Siyaset Felsefesi I", *İnsancıl*, sy. 81 (Temmuz 1997).
- 115- _____, "Farabî'nin Siyaset Felsefesi", *İnsancıl*, sy. 82 (Ağustos 1997).
- 116- Lahoud, Nelly, "Al-Fârâbî: On Religion and Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), s. 283-301.
- 117- Lenzner, Steven J., "Strauss's Fârâbî, Scholarly Prejudice and Philosophic Politics", *Perspectives on Political Science*, 28/4 (Fall 1999), s. 194-203.
- 118- López-Farjeat, Luis Xavier, "Rhetoric and Poetics in Alfarabi", *Acta Philosophica*, 14/1 (2005), s. 93-105.
- 119- _____, "Analogía poética de Alfarabi", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), s. 257-272.
- 120- Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2004/1), s. 5-21.
- 121- Mahdi, Muhsin, "Alfarabi on Aristotle's Starting Point", *Journal of Turkish Studies= Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Fahir İz Armağanı I, vol. 14 (1990), s. 339-346.
- 122- Matar, Nabil, "Alfarabi on Imagination: With a Translation of His 'Treatise on Poetry' ", *College Literature*, 23/1 (February 1996), s. 100-111.
- 123- Matur, Sezai, "Farabî'nin "Erdemli Şehir" Hayali!", *Sakarya Medya*, 24 Nisan 2007.

- 124- Menn, Stephen, "Al-Fārābī's Kitāb al-Hurūf and His Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18 (2008), s. 59-97.
- 125- Michot, Yahya, "Al-Fārābī and His Influence on the Early Avicenna: The Evidence from the *Kitāb al-Mabda' wa'l-Ma'ād*", *Uluslararası Fārābī Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 327-340.
- 126- Muhammed er-Râşid, "Vahdetü'l-Vücûd 'inde'l-Fârâbî", *el-Beyân*, sy. 234 (Sibtambir 1985), s. 144-157.
- 127- Müminov, Aşirbek Kurbanoğlu, "El-Farabî'nin İlmî Biyografisi Hakkında", *Türk Yurdu*, c. 16, sy. 102 (448), Şubat 1996, s. 40-45.
- 128- Nâcî Ma'rûf, "el-Fârâbî: 'Arabiyyü'l-Mevtîn ve's-Sekāfe", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 17-24.
- 129- Najjar, Fauzi M., "Al-Fārābī's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies", *The Muslim World*, 94 (January 2004), s. 29-44.
- 130- Nisanbayev, Abdulmalik N., "Kazakistan'da Fārābî Araştırmalarının Yeni Boyutları: Netice ve Perspektifler", çev. Didar Shauyenov, *Uluslararası Fārābî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 371-379.
- 131- _____, "Merkezî Asya Halklarının Dinî Felsefî Çerçevesi İçerisinde el-Farabî ve İbn Sînâ'nın Görüşleri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler, 22-24 Mayıs 2008-İstanbul, International Ibn Sina Symposium, Papers, May 22-24, 2008-İstanbul, II*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yay., İstanbul 2009, s. 369-373.
- 132- Ohlander, Erik S., "Farabi, Abu Nasir Muhammad, Al- (c. 870-c. 950)", *The Rise of the Medieval World* (2002), s. 140-141.
- 133- Oktay, Ayşe Sıdika, "Fārābî'de Değer Teorisi", *Uluslararası Fārābî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 179-191.
- 134- _____, "Fārābî'ye Göre İyi ve Kötü Kavramları", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 29-33.
- 135- Olguner, Fahrettin, "Fikir ve İnsanlık Dünyasında Farabî", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, c. 16, sy. 2 (Nisan 1987), s. 9-21.
- 136- 'Osmân İ'sâ Şâhîn, "el-Menhec 'inde'l-Fârâbî", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 29-36.

- 137- Özdemir, Şuayip, "Farabî'nin Eğitim Görüşlerine Harranlı Düşünürlerin Etkisi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, I. Cilt, Konya 2006, s. 235-240.
- 138- Öztürk, Mustafa, "Niçin Erdemli Şehir? Saadet, İlk Reis ve Toplum Üçgeninde Fârâbî'nin Erdemli Şehri", *Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi İhtisas Sempozyumu-7*, İslâm Siyaset Klâsiklerini Yeniden Okumak, 1 Mart 2008-İstanbul [Henüz basılmamış bildiri].
- 139- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 1 (2008), s. 157-176.
- 140- Plessner, M., "Al-Fârâbî's Introduction to the Study of Medicine", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, edited by S. M. Stern et al., University of South Carolina Press, Columbia 1972, s. 307-314.
- 141- Poyraz, Hakan, "Farabî (870-950): Türkistanlı Bir Türk Filozofu", *Türkistan*, c. 2, sy. 8 (1989), s. 37-40.
- 142- _____, "Farabî ve Devlet: Farabî'nin Devlet Felsefesini Anlamaya Bir Giriş Denemesi-II", *Türkistan*, c. 3, sy. 11 (1990), s. 9-16.
- 143- Ramón Guerrero, Rafael, "El intelecto Agente en al-Farabi, un comentario a su *Epístola sobre el intelecto*", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), s. 19-32.
- 144- _____, "Apuntes biográficos de al-Farabi según sus vidas árabes", *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), s. 231-238.
- 145- _____, "De nuevo sobre Al-Fârâbî y Maimónides: Nota sobre los 'Ocho capítulos' o 'Ética' de Maimónides", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), s. 43-48.
- 146- Randel, Don M., "Al-Fârâbî and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages", *Journal of the American Musicological Society*, 29/2 (Summer 1976), s. 173-188.
- 147- Reçber, Mehmet Sait, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 213-227.
- 148- Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, editörler: Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, Küre

- Yay., İstanbul 2007, s. 59-80.
- 149- Rescher, Nicholas, "Farabî'de Mantık Geleneği", çev. Ahmet Kayacık, *Bilimname*, VI (2004/3), s. 177-185.
- 150- Roman, André, "Aperçus sur la naissance de la langue a partir du *Kitâb Al-Hurûf d'al-Fârâbî*", *Studia Islamica*, 92 (2001), s. 127-154.
- 151- Rosenthal, Erwin I. J., "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslâmî Araştırmalar*, c. 18, sy. 2 (2005), s. 169-181.
- 152- Sakman, Erdoğan, "Farabî (Ebu Nasr Muhammed...el-), 870-950: Türk Bilgini", *Bilim ve Teknik*, c. 17, sy. 200 (Temmuz 1984), s. 42-43.
- 153- Salahaddin, "Farabî", *Haftalık Nota Musiki Mecmuası*, sy. 1 (5 Nisan 1933), s. 3.
- 154- Sâlim Hüseyin, "Kıyâsâtü'n-Nagam 'inde'l-Fârâbî", *el-Beyân*, sy. 117 (Disambir 1975), s. 43-50.
- 155- Sankari, Farouk A., "Platon ve Farabî'nin Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", çev. Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl: 5, sy. 13 (Ocak-Nisan 2005), s. 235-242.
- 156- Sarı, Mehmet Ali, "Farabî Epistemolojisinde Akıl", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Diyarbakır, sy. 6 (Eylül 2005), s. 707-724.
- 157- Sarıkavak, Kâzım, "Farabî ve Yusuf Has Hacib'e Göre Devlet Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler I-II", *Türk Yurdu*, c. 16, sy. 109 (455), Eylül 1996, s. 74- 77; c. 16, sy. 110 (456), Ekim 1996, s. 66-70.
- 158- Sezgül, İbrahim, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sy. 47 (2008/1), s. 198-205.
- 159- Shahjahan, Muhammed, "Farabî Felsefesinde Cesaret Kavramı", çev. Nejdet Durak, *Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*, yıl: 1, sy. 1 (2001), s. 191-198.
- 160- Sözen, Kemal, "Aynî'nin *Muallim-i Sâni Fârâbî* Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi Üzerine Bazı Tenkit ve Değerlendirmeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2006/2), s. 129-140.
- 161- _____, "Farabî Ontolojisinde Tanrı'nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslâm Düşüncesindeki Etkileri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu: International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs-1 Haziran 2007/31 May-1 June 2007, Isparta/Türkiye, Bildiriler*, Isparta 2007, s. 467-475.
- 162- Steigerwald, Diane, "La pensée d'al-Fârâbî (259/872-339/950): Son rapport avec la philosophie ismaélienne", *Laval théologique et philosophique*, 55/3

- (1999), s. 455-476.
- 163- Streetman, W. Craig, " 'If it were God who sent them...': Aristotle and al-Fârâbî on Prophetic Vision", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18 (2008), s. 211-246.
- 164- Sweeney, Michael J., "Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *The Review of Metaphysics*, 60/3 (1 March 2007), s. 543-572.
- 165- Şahin, Eyüp, "Fârâbî'nin Düalizmi", *Felsefe Dünyası*, sy. 47 (2008/1), s. 185-197.
- 166- Şahin, Hasan, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 267-282.
- 167- Al-Talbi, Ammar, "Al-Fârâbî", Paris, UNESCO: *International Bureau of Education*, XXIII/1-2 (1993), s. 353-372.
- 168- Taylor, Richard C., "Al-Fârâbî and Avicenna: Two Recent Contributions", *Middle East Studies Association Bulletin*, XXXIX/2 (December 2005), s. 180-182.
- 169- _____, "The Agent Intellect as 'Form for Us' and Averroes's Critique of al-Fârâbî", *Tópicos*, 29 (2005), s. 29-51; aynı yazı için ayrıca bk. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5 (2005), s. 18-32.
- 170- Terkan, Fehrullah, "Does Zayd Have the Power not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, 94 (January 2004), s. 45-64.
- 171- _____, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-İlmî'l-İlâhî", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, yıl: 11, sy. 20 (2006/1), s. 185-226.
- 172- Thom, Paul, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18 (2008), s. 193-209.
- 173- Timurtaş, Faruk Kadri, "Büyük Türk Filozofu Fârâbî (Doğumunun 1100. Yıl Dönümü)", *Tercüman*, 19 Eylül 1973.
- 174- Togusakov, Osman A., "Klâsik Doğu Felsefesi ve Fârâbî", trc. Alişer Nazarov-Arstanbek Duvanayev, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 365-369.
- 175- Tokat, Latif, "Farabî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/3 (2006), s. 133-157.
- 176- Toktaş, Fatih, "Akl ve Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 165-177.

- 177- _____, "Fârâbî ve Risâle fi's-Siyâse", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XXIX (2009), s. 175-216.
- 178- Topaloğlu, Aydın, "Fârâbî'de Tanrı Kavramı", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 25-28.
- 179- Turabi, Ahmet Hakkı, "Fârâbî'nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 47-63.
- 180- _____, "Fârâbî ve Mûsikî", *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 34-36.
- 181- _____, "el-Mûsîka'l-kebîr", *DîA*, XXXI, 256-257.
- 182- Turan, Humeyra, "Fârâbî 1-4", *Önce Vatan*, 02.09.2006, 09.09.2006, 16.09.2006, 23.09.2006.
- 183- Tülücü, Süleyman, " 'Fârâbî Bibliyografyası'na Bâzı İlâveler-III", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2003), s. 7-52.
- 184- Türker, Sadık, "Fârâbî'nin "Tamantuk" (Mantiksallaştırma) Programı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 77-100.
- 185- _____, "The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî's Logic", *History and Philosophy of Logic*, 28/3 (August 2007), s. 183-255.
- 186- Türker-Küyel, Mübahat, "Fârâbî ve Yûsuf Has Hâcib'in "Fityan" ve "Ahîlik" Ahlâkında Katkıları Olmuş mudur?", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, 13-15 Ekim 1999, Kırşehir Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, s. 229-233.
- 187- _____, "Fârâbî'de Devlet ile Bilim İlişkisi", *Cumhuriyetimizin 80. Kuruluş Yıldönümü Anı Kitabı*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 2004, s. 296-300.
- 188- _____, "Fârâbî'de Devlet-Bilim İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 11-14.
- 189- _____, "Farabî et-Türki'nin Devlet Teorisi'nde "Fazıla" "Şekliyle" En Yakın Olanı, Acaba, Niçin "Camaiye" "Şekilli" Olanıdır", *XV. Türk Tarih Kongresi*, 11-15 Eylül 2006-Ankara (Henüz basılmamış bildiri).
- 190- Türkeri, Mehmet, "Aristoteles, Fârâbî ve İbni Miskeveyh'in Ahlâk Kuramlarında 'Dostluk'un Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XIX (2004), s. 79-101.
- 191- Tüzüner, Atif, "Eflâtun'un, Hakim Ebu Nasr-ı Fârâbî Tarafından Seçilen

- Sözlerinden”, *Konya*, sy. 131-132 (Eylül 1949), s. 8-10.
- 192- Urvoy, Dominique, “L'Islam rencontre la philosophie: Al-Fârâbî”, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 102/4 (2001), s. 309-320.
- 193- _____, “Al-Fârâbî et les penseurs chrétiens d'Orient”, *L'Orient chrétien dans l'empire musulman (Hommage à Gérard Troupeau)*, collection *Studia Arabica-III*, éditions de Paris, 2005, s. 143-154.
- 194- Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sy 2 (2004), s. 141-156; aynı yazı için ayrıca bk. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 155-164.
- 195- Üngör, Etem [Ruhî], “Fârâbî ve Arel”, *Musiki Mecmuası*, c. 18, sy. 219 (Haziran 1966), s. 83-85.
- 196- _____, “Fârâbî Bibliyografisi Üzerine Bir İnceleme”, *Musiki Mecmuası*, c. 29, sy. 317 (Mart 1976), s. 13-18.
- 197- _____, “Farabî ve Kazakistan”, *Musiki Mecmuası*, sy. 466 (Sonbahar 1999), s. 3 vd.
- 198- Ünver, Süheyl, “Büyük Türk Filozof ve Hekimi Uzluk Oğlu Ebu Nasr-ı Farabî’nin Tıbbî Bir Makalesi”, *Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı Dergisi*, c. 8, sy. 30 (Haziran 1938), s. 89-93.
- 199- _____, “Türk Hakimi Farabî’nin Udu”, *Türk Musikisi Dergisi*, c. 1, sy. 10 (1 Ağustos 1948), s. 20-21, 22.
- 200- _____, “Türk Hakimi Farabî’nin Udu”, *Yeni Musiki Mecmuası*, sy. 146 (Nisan 1960), s. 419-421.
- 201- Watt, John W., “From Themistius to al-Farabi: Platonic Political Philosophy and Aristotle’s *Rhetoric* in the East”, *Rhetorica*, 13/1 (Winter 1995), s. 17-41.
- 202- Yalın, Salih, “Fârâbî’nin Töz/Cevher Tasavvuru”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 7-8 Ekim 2004, Elis Yay., Ankara 2005, s. 229-245.
- 203- Zeybek, Namık Kemal, “Farabî’yi Ese Alalım mı?”, *Halk’a ve Olaylara Tercüman*, 25.08.2004.

IV- FÂRÂBÎ’DEN BAHSE DEN ESERLER

- 1- Abdurrahman Fehmî Efendi, *İslâm Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-'Arab)*, notlarla sadeleştirip yayına haz. Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren, Yeni Akademi Yay.,

- İzmir 2005, s. 42-44.
- 2- 'Abdülhamid el-Kâtib, *Doğunun Hükümdarı, Siyaset Teorisinin Kayıp Halkası*, trc. Güldane Gündüzöz-Soner Gündüzöz, Antik Dünya Klâsikleri, İstanbul 2007, çevirenlerin girişi, s. 25, 26-27.
 - 3- Adonis, *Arap Poetikası, Konferanslar*, çev. Emrullah İşler, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 22-25, 26.
 - 4- Ağırakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi [Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar]*, Çağdaş Basın Yayın Ltd. Şti., İstanbul 2004, s. 198, 267, 271, 326.
 - 5- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 2. baskı, Elis Yay., Ankara 2005, 40, 54, 55, 57, 59, 174.
 - 6- Aksoy, Nurşah, *Tarihteki Ünlü Bilim Adamları*, Karma Kitaplar, İstanbul 2008, s. 30-32.
 - 7- Akyüz, Hüseyin, *Kutadgu Bilig'de Sosyo-Pedagojik ve Siyasal Söylem*, Eser Ofset, Erzurum 2002, tür. yer.
 - 8- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 204.
 - 9- _____, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Ribat Yay., Konya [1996], s. 16.
 - 10- Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 5. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul 2001, s. 23-27.
 - 11- Aydın, Ali Arslan, *el-Ba's ve'l-Hulûd beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Seha Neşriyat, İstanbul 1419/1998, s. 229-237, 313-316.
 - 12- Aydın, Hasan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, Naturel Yay., Ankara 2005, tür. yer.
 - 13- _____, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Naturel Yay., Ankara 2005, tür. yer.
 - 14- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şûle Yay., İstanbul 1995, s. 225, 249, 255, 262-263.
 - 15- Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantiği*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, tür. yer.
Tanıtım:
Yakup Özkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2008), s. 209-213.
 - 16- Bakar, Osman, *The Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Islamic Texts Society, Cambridge 1998, tür. yer.

- 17- _____, *Gelenek ve Bilim, İslâm'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, tür. yer.
- 18- [Balaban], Mustafa Rahmi, *Küçük Felsefe Tarihi*, sad. Ömer Tolgay, 2. baskı, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 56-58.
- 19- Balyuzi, H. M., *Hazreti Muhammed ve İslâm Devri*, çev. Süreyya Güler, Kazancı Matbaacılık Sanayii A. Ş., İstanbul 1996, s. 335, 345-346, 350-351.
- 20- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fak. Yay., Eskişehir 1999, tür. yer.
- 21- _____, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, tür. yer.
- 22- _____, v. dğr., *Felsefe*, Ankuzem Ankara Üniv. Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2005, s. 316-319.
- 23- Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill, Leiden 1990, tür. yer.
- 24- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., Ankara 2004, tür. yer.
- 25- Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yay., Ankara 2005, tür. yer.
- 26- Çetinkaya, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı; Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 104-108.
- 27- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yay., İstanbul 2009, s. 17, 70, 116-123 ve tür. yer.
- 28- Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy: Alphabetical List of Publications*, I-II, E. J. Brill, Leiden 1999, 1503 s., tür. yer.
- 29- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, tür. yer.
- 30- Danışman, Zuhuri, *Büyük İslâm Tarihi*, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1967, II, 252-254.
- 31- Dönmez, Ali, *Matematiğin Öyküsü ve Serüveni, "Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi", VI. Cilt: Türk ve Doğulu Matematikçiler*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 2005, s. 130-135.
- 32- Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da)*, M. Ü. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2008, tür. yer.
- 33- Emir Ali, *İslâm'ın Özü (İslâm ve Hıristiyanlığın Mukayesesi)*, trc. Ömer R. Doğrul, sad. ve tahkik: Musa K. Yılmaz, İlâhiyat [Yay.], Ankara 2007, s. 369-370.
- 34- Erdoğan, İsmail, *Hermetik İslâm Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, İlâhiyat [Yay.], Ankara 2004, tür. yer.
- 35- Erünsal, İsmail E., v. dğr., *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I (1953-2000)*,

- İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 44, 64, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 138, 249, 274, 412-413 ve tür. yer.; *II (2001-2007)*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 149, 249, 408 ve tür. yer.
- 36- Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantiğı ve Kelâm*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 29, 30, 72, 76.
- 37- Fakhry, Majid, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Brookfield Press, Variorum 1994, s. 1-15.
- 38- _____, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneworld Publications Ltd., Oxford 1997, tür. yer.
- 39- Fatma Aliye Hanım, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife [Filozofların Biyografileri]*, sad. ve yayına haz. Ali Utku-Uğur Koroğlu, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 102-103.
- 40- Filiz, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Onbir Eylül Yay., Konya 2002, tür. yer.
- 41- *Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*, inceleme ve metin: Ahmet Hakkı Turabi, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 140-141 ve tür. yer.
- 42- Gilson, Étienne, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyıl Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 343-346 ve tür. yer.
- 43- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derl. ve trc. M. Cüneyt Kaya, Klâsik [Yay.], İstanbul 2004, tür. yer.
- 44- Güllüce, Veysel, *Kur'ân-ı Kerim'de Ahiret İnançının Temelleri*, EKEV Yay., Erzurum 2001, s. 47-48.
- 45- Güneş, Abdalbaki, *Kur'ân'da İşlevsel Akla Verilen Değer-Akıl Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yay., Van 2003, s. 163-165.
- 46- Hengirmen, Mehmet-Görgü, Ali Turan, *Türk Büyükleri*, Engin Yayınevi, Ankara 2003, s. 148-149.
- 47- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005, s. 31-34, 36, 355.
- 48- Hüdür, Fereç, *Kur'an Dışı Oluşumların Eleştirisi ve Kur'an'a Arzı*, Kişisel Yay., İstanbul 2007, tür. yer.
- 49- *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, edited by Peter Adamson, The Warburg Institute, London 2008, tür. yer.
- 50- Işık, Hidayet, *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006,

tür. yer.

- 51- *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, editör: Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009, tür. yer.
- 52- *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary, trc. Muhammet Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2005, tür. yer.
- 53- İslâmoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed-İki Tasavvur Bir Gerçek*, 5. baskı, Denge Yay., İstanbul 2001, s. 148, 227-228.
- 54- Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Türkçe, Farsça, Arapça Yazmalar Kataloğu, I-II*, Mektebe Yay., Ankara 1995, nr. 1691, 2194.
- 55- Karaca, Alâattin, *İkinci Yeni Poetikası*, Hece Yay., Ankara 2005, s. 36-37, 41, 42, 43.
- 56- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet Yay., İstanbul 1999, s. 103.
- 57- Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul 2004, s. 60-90.
Tanıtımı:
Mehmet Sami Bağa, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12 (2005), s. 241-243.
- 58- Kılıçlı, Mustafa, *Sadrulislâm ve Emevîler Devrinde Gınâ*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Ofset Tesisleri, Erzurum 1993, s. 1, 2, 16.
- 59- Koca, Ahmet, v. dğr., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (1949-1975)*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978, s. 4, 14, 23, 33, 38, 43, 51, 56, 69, 70, 72, 80, 90, 92-93, 114, 152, 155, 156.
- 60- Kocatürk, Vasfi Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Yayınevi, Ankara 1964, s. 44-45.
- 61- Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku, Siyaset Sorunu Açısından Din-Felsefe İlişkileri*, İletişim Yay., İstanbul 1999, 2007, s. 93-183, 292-293 ve tür. yer.
- 62- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplulukları Tarihi, Cilt 1*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 151, 269, 270, 296-297, 521.
- 63- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 110-113 ve tür. yer.
- 64- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan

- Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 148, 173, 245.
- 65- _____, *İslâm'ın Klâsik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klâsik [Yay.], İstanbul 2009, s. 263-264 ve tür. yer.
- 66- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Fransızcadan çev. Mehmed Ali Aynî, sad. ve ilâvelerle yayına haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006, s. 148.
- 67- *Müslüman Bilim Adamları 1*, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul 2005, s. 244-249.
- 68- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Türkçesi: Şehabeddin Yalçın, 3. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 100-101.
- 69- Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Routledge, London 1989, tür. yer.
- 70- Neubauer, Eckhard, *Arabische Musiktheorie von den Anfängen bis zum 6./12. Jahrhundert*, ed. Fuat Sezgin, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1998, tür. yer.
- 71- Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü "Netâyic el-Fünûn"*, yayına haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 58, 59, 124, 125, 127.
- 72- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, tür. yer.
- 73- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 32-33, 57-58.
- 74- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2003, s. 39-41.
- 75- Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York 1968, tür. yer.
- 76- Raşid, Rüştü, *Klâsik Avrupalı Modernitenin İcadı ve İslâm'da Bilim*, editör: Bekir S. Gür, Kadim Yay., Ankara 2005, s. 34, 58, 257.
- 77- Râzî, Fahreddîn, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay., Ankara 1978, s. 109.
- 78- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tertibü'l-'Ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâ'il es-Seyyid Ahmed, Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 17.
- 79- Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl., Ankara 2006, tür. yer.
- 80- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, tür. yer.

- 81- Satiođlu, Ceyda, v. đđr., *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakóltesi Dergisi Makaleler Bibliyografyası (1952-1988)*, Ankara 1989, s. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 66, 79, 81, 89.
- 82- Scognamillo, Giovanni-Arslan, Arif, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler*, Karizma Yay., İstanbul 1999, s. 64-65.
- 83- Sunar, Cavit, *İslâmda Felsefe ve Farabî II*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2006, tür. yer.
Not: Bu eserde Fârâbî'den sonraki İslâm felsefesi ve temsilcileri ele alınmıştır.
- 84- şahin, Mahir, *Akıldan İstifâde mi İstifâ mı, Bediüzzaman'a Göre Felsefe*, şahdamar Yay., İzmir 2006, s. 29-30.
- 85- şeşen, Ramazan, *İbn Fazlân Seyahatnâmesi*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995, s. 215.
- 86- şevkî Eb Halîl, *İslâm ve Dünya Medeniyetleri Tarihi*, ev. Atik Aydın-Abdulhadi Timurtaş, Bilge Adam Yay., İstanbul 2005, s. 415.
- 87- şulul, Cevher, *Kindî Metafizigi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, tür. yer.
- 88- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 113-114.
- 89- Taşköprîzâde Ahmed, *Mevz'ât'l-'Ulm*, trc. Kemâleddin Mehmed, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, I, 341-343.
- 90- Terkan, Fehrullah, *atışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı zerine*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 21-47, 224-232, 251 ve tür. yer.
- 91- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, tür. yer.
- 92- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2004, tür. yer.
- 93- _____, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul 2004, tür. yer.
- 94- Toku, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 38, 83-98.
- 95- _____, *İslâm Felsefesine Giriş*, Savaş Yayınevi, Ankara 2007, s. 81-109.
- 96- Topdemir, Hüseyin Gazi, *Felsefe*, Pegem Akademi [Yay.], Ankara 2008, s. 92-100.
- 97- Touati, Houari, *Ortaçağda İslâm ve Seyahat*, ev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 63, 64, 65.
- 98- Tozlu, Necmettin, *İnsandan Devlete Eğitim*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2003, s. 60-63, 114-116, 167-169.
- 99- Turabi, Ahmet Hakkı, *İbn Sînâ: Msikî*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 111.
- 100- Ulutan, Burhan, *İbn Sînâ Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul

2000, tür. yer.

- 101- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzâlî Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 59-60, 78 (dipnot: 32), 97.
- 102- Vatandaş, Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, Pınar Yay., İstanbul 2004, s. 142-144, 147, 339-340, 404.
- 103- Watt, W. Montgomery, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 112, 158, 160, 161, 162, 189.
- 104- Yamanlar, Emine, *Lise Felsefe*, Ders Kitapları Anonim Şirketi, İstanbul 2003, s. 49-50, 155.
- 105- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul, ts., s. 109-113.
- 106- Yekta, Rauf, *Türk Musikisi*, Fransızcadan çev. Orhan Nasuhioğlu, Pan Yay., İstanbul 1986, s. 47-48.
- 107- Yetkin, Çetin, *Siyasal Düşünceler Tarihi 1: Mezopotamya, Hint, Çin, Yunan, Roma, Hıristiyan, İslâm ve Türk*, Salyangoz Yay., İstanbul 2008, "Bölüm On İki".
- 108- Yıldırım, Celâl, *İslâm-Türk Tarihinin Altın Sahifeleri*, 2. baskı, İkbâl Yay., Ankara, ts., s. 437-439.
- 109- Yıldırım, Kadri, *Sözcükbilim*, İrmak Ofset ve Tipo Matbaacılık, Diyarbakır 2003, s. 59.
- 110- Yıldız, Alim-Koçyiğit, Tahsin, *İlâhiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, tür yer.
- 111- Yılmaz, İrfan, v. dğr., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, Zaman Gazetesi [Yay.], İstanbul 1998, II, 431-436.

V- FÂRÂBÎ'DEN BAHSEDEN MAKALELER

- 1- Akçay, Mustafa, "Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru", *Dinî Araştırmalar*, c. 7, sy. 21 (Ocak-Nisan 2005), s. 97-98, 99.
- 2- Akpınar, Hüseyin, "İlimler Tarihinde Müsikinin Yeri", *İSTEM*, yıl: 3, sy. 5 (2005), s. 193-194.
- 3- Alper, Ömer Mahir, "Küllî", *DİA*, XXVI, 539.
- 4- Altıntaş, Hayrani, "Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV (1996), s. 97, 98, 103, 113.
- 5- Arkan, Atilla, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Dîvân*

İlmî Araştırmalar, sy. 15 (2003/2), s. 97-100.

- 6- Arslan, Fazlı, “Türk Müsikîsi Yazmalarında/Edvârlarda “Akustik” Konusu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2007), s. 263-278.
- 7- Aydınlı, Yaşar, “Bir İbn Bâcce Bibliyografyası”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 4 (1992), s. 387.
- 8- Ayni, M. Ali, “Türk Mantıkçıları”, sad. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (Bahar 2005), s. 343, 344.
- 9- Başçı, Vahdettin, “Prof. Dr. Mehmet Naci Bolay’ın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2002), s. 23-25.
- 10- Bayrakdar, Mehmet, “İslâm Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması”, Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 167-168.
- 11- Bircan, Hasan Hüseyin, “İslâm Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi-Karşılaşmanın Keyfiyeti-”, *İslâmiyât*, c. 7, sy. 2 (Nisan-Haziran 2004), s. 85-87.
- 12- Butterworth, Charles E., “Ethics in Medieval Islamic Philosophy”, *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (Fall 1983), s. 224-239.
- 13- _____, “Ahlâk ve Siyaset Felsefesi”, *İslâm Felsefesine Giriş*, editörler: Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 304-309.
- 14- Çağrıncı, Mustafa, “Adâlet (Ahlâk)”, *DİA*, I, 342.
- 15- _____, “Fazilet”, *DİA*, XII, 269-270, 271.
- 16- _____, “İffet”, *DİA*, XXI, 506-507.
- 17- _____, “İtidal”, *DİA*, XXIII, 456-457.
- 18- _____, “Saadet”, *DİA*, XXXV, 320-321, 322.
- 19- _____ - Hökelekli, Hayati, “İrade”, *DİA*, XXII, 381-382.
- 20- Çapak, İbrahim, “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2004), s. 38-41.
- 21- _____, “Klâsik Mantıkta Kategoriler Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 40 (2004/2), s. 116-123.
- 22- Çetin, İsmail, “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sy. 1 (2004), s. 46-48.
- 23- Çubukçu, İbrahim Ağâh, “Türk Felsefesinin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 10 (Ocak-Şubat-Mart 1987), s. 32-33.

- 24- Danışman, Nafiz, “ ‘Câhiliyye’ Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII-IV (1956), s. 196.
- 25- Doru, Nesim, “Yahyâ İbn Adî’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sy. 1 (2004), s. 42-43, 46, 48.
- 26- Druart, Thérèse-Anne, “Metafizik”, *İslâm Felsefesine Giriş*, editörler: Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 365-370.
- 27- Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXVIII, 19-20, 21, 22, 28.
- 28- Endress, Gerhard, “Klâsik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar”, çev. Mehmet Şirin Çıkar, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sy. 11 (Bahar 2002), s. 214-216.
- 29- Fayda, Mustafa, “Câhiliyye”, *DİA*, VII, 18.
- 30- Görgün, Tahsin, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 336.
- 31- Haklı, Şaban, “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 12 (2007/2), s. 50-52.
- 32- “Hocamız Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel”, *Araştırma* (Prof. Dr. M. Türker-Küyel’e Armağan), XV (1994), s. VII-XXII.
- 33- Karaarslan, Nasuhi Ünal, “Fârâbî, İshak b. İbrâhim”, *DİA*, XII, 163-164.
- 34- Kaya, Mahmut, “Mâ ba’de’t-tabîa”, *DİA*, XXVII, 265.
- 35- _____, “Madde”, *DİA*, XXVII, 303.
- 36- _____, “Meşşâiyye”, *DİA*, XXIX, 394, 395.
- 37- _____, “Mufârikât”, *DİA*, 367-368.
- 38- Köroğlu, Burhan, “İbn Bacce’nin Aklî Varlığa Dair Delillerinin Tahlili”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 16 (Ekim 2009), s. 73-76.
- 39- Kutluer, İlhan, “Dunlop, Douglas Morton”, *DİA*, X, 2.
- 40- _____, “Halâ”, *DİA*, XV, 224.
- 41- _____, “Mahsûs”, *DİA*, XXVII, 393.
- 42- _____, “Mebde”, *DİA*, XXVIII, 210, 211.
- 43- _____, “Medeniyyet”, *DİA*, XXVIII, 296-297.
- 44- _____, “Medkûr, İbrâhim”, *DİA*, XXVIII, 322, 323.
- 45- _____, “Mekân”, *DİA*, XXVIII, 551.
- 46- _____, “Metafizik”, *DİA*, XXIX, 399, 400.

- 47- Najjar, Fauzi M., “Democracy in Islamic Political Philosophy”, *Studia Islamica*, 51 (1980), s. 107-122.
- 48- Nasr, Seyyid Hüseyin, “İslâm Düşüncesinin Soykütüğü”, çev. Yusuf Kaplan, *Bilge Adamlar*, yıl: 6 , sy. 19-20 (Temmuz 2008), s. 124-125.
- 49- Özcan, Nuri-Çetinkaya, Yalçın, “Mûsiki”, *DİA*, XXXI, 258.
- 50- Öznurhan, Halim, “Aristoteles Poetika’sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 1 (Ocak-Haziran 2004), s. 267-269.
- 51- Poyraz, Hakan, “Siyasî Ahlâkın Coğrafi Sınırları: Ahlâk Felsefesi ve Siyaset”, *Yerel Siyaset*, sy. 25 (Ocak 2008), s. 18, 19-20.
- 52- Sarioğlu, Hüseyin, “Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sy. 10 (Ekim 2006), s. 111-113.
- 53- Saruhan, Müfit Selim, “İslâm Düşüncesinde Ahlâk ve Saadet”, *Köprü*, sy. 75 (Yaz 2001), s. 55-64.
- 54- Simon, Heinrich, “Ortaçağ’da Arap Ütopyaları”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 154 (Nisan 2007), s. 43-46.
- 55- Street, Tony, “On Studying Medieval Arabic Logic”, *Journal of the American Oriental Society*, 117/3 (1997), s. 536-541.
- 56- Şentürk, Recep, “Millet”, *DİA*, XXX, 65.
- 57- et-Tayyân, Muhammed Hassân, “Araplarda Sesbilim (Fonetik)”, çev. Ahmet Yüksel, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2004), s. 302, 309.
- 58- Togan, Z. V., “Dergiler: Journal Asiatique”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/3-4 (1959-1960), s. 268.
- 59- Topaloğlu, Aydın, “Renk (Felsefe)”, *DİA*, 573-574.
- 60- Turhan, Kasım, “İnniyye”, *DİA*, XXII, 315.
- 61- Türker-Küyel, Mübahat, “Bugünkü Batı Kültüründe Türklerin Etkisi ve Katkısı”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Oktay Aslanapa’ya Armağan, XXXII/1-2 (1993), s. 348-349.
- 62- Türkeri, Mehmet, “Bazı İslâm Ahlâk Kuramlarındaki Ortak Noktalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIX (2004), s. 3-19.
- 63- Uyanık, Mevlüt, “İslâm Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2002/1), s. 141-157.

- 64- Wright, O., "Müsiki", *EI²* (İng.), VII, 682-683, 686.
- 65- Yediyıldız, M. Asım, "İslâm Kültürü ve Uygarlığı", *İslâm'a Giriş-Gençliğin İslâm Bilgisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006, s. 232, 233, 239, 240.
- 66- Yıldırım, Zeki, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 99-100.
- 67- Yılmaz, Nurullah, "Arap Şiirinde Vezin ve Kafiye", *Akademik Araştırmalar*, Erzurum, yıl: 1, sy. 3 (Kış 1996), s. 194.
- 68- _____, "Nazım ve Nesir Teorileri Açısından Klâsik Arap Şiirine Genel Bakış", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: V, sy. 17 (Bahar 2005), s. 42-43, 44.

Kısaltmalar

- DİA* : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I- , İstanbul 1988- .
- EI²* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I- , New Edition, Leiden 1960- .
- İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- TTK : Türk Tarih Kurumu (Ankara).

ATASÖZLERİMİZDEN EĞİTİM İLETİLERİ

Abbas Çelik*

ÖZET

Atasözlerini toplumsal tecrübelerin sözlü ifadesi olarak görmek mümkündür. Kısa ifadelerle çok şeyler anlatma özelliğine sahip atasözlerinden eğitim iletileri çıkararak, yeni yetişen nesillerin dikkatlerini bu konuya çekmenin yararı inkâr edilemez. Bu çalışmada atasözleri taranarak, eğitimin önemi, zamanı, eğitilen, eğiten, eğitimde disiplin, eğitimde yöntem ile ilgili iletiler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Atasözü, eğitim, eğiten, eğitilen, yönetim, yöntem.

ABSTRACT

Educational Messages From Turkish Proverbs and Idioms

It is possible to receive the proverbs as the verbal expressions of social experiments. The advantage of calling new generations attention to this subject by deducing educational messages from proverbs which have the feature of conveying much more messages with few words. In this paper, it is intended to determine messages about importance and time of education, instructor and trainee, discipline and method in education by revising proverbs.

Key Words: Proverb, education, instructor, trainee, administration, method.

Atasözü: "Anonim özellik taşıyan, atalardan kaldığı kabul edilen ve toplumun yüzyıllar boyunca geçirdiği gözlem ve denemelerden, ortak düşünce, tutum ve davranışlarıyla dünya görüşünden oluşan, genel kural niteliğindeki kısa, özlü, kalıplaşmış söz¹"dür.

Eğitim genel olarak "bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci²." şeklinde tanımlanmaktadır.

İleti: Bir kaynaktan alıcıya ulaştırılmak istenen duygu, düşünce ve becerileri içeren şeylerdir³. Kaynak alıcıya gönderdiği ileti ile onda davranış değişikliği

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

¹ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, C.1, 9. Baskı, Ankara, 1998, s. 155.

² Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 3410, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 1220, Sözlük Dizisi: 4, İstanbul, 2000, s. 391; *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Edit. Yüksel Özden, Pegem Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara, 2002. s. 6.

³ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s. 84.

meydana getirmek ister⁴. Atasözleri esas alındığında kaynak atalar, alıcı günümüz insanları ve ileti ise atasözleridir.

Bu çalışmada atasözleri taranarak çeşitli eğitim konularıyla ilgili iletiler ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Eğitime Başlama Zamanı ve Eğitimin Mahiyeti

Eğitime ne zaman başlanması gerektiği konusunda farklı görüşler vardır. Onu doğum öncesinden başlatanlar olduğu gibi, doğumla birlikte başlatanlar daha çoğunluktadır. Eğitim bir etki olarak alınırsa bu görüş yanlış değildir. Fakat onu bir etki-tepki olarak kabul ettiğimizde bu işi daha sonraki yıllara ertelemek gerekir. Eğer birine şekil verilmek isteniyorsa onun buna en uygun olduğu çocukluk yıllarında başlatmak lazımdır. Çünkü bu dönemde yapılacak davranış değişiklikleri hem kolay hem de kalıcıdır. Bunun için eğitime mümkün olduğu kadar erken yaşta başlanmalıdır. Atalar, “Çıbuğu yaş iken eğmek gerek.”⁵ diyerek konunun ihmal edilmemesini istemişlerdir. Çünkü yaşlılık döneminde insanlara davranış kazandırmak daha zorlaşacaktır. “Kart ağacın bükülmesi güç olur.”⁶ demişlerdir. Erkenden müdahale edilmediğinde istenilmeyen davranışlar kazanılacak, bu yüzden de eğiticinin işi zorlaşacaktır. Bu konuda “Eğri dikilen taze nihal, büyürse doğrulmak muhal.”⁷ denmiştir. Yoksa “At çalındıktan sonra ahırın kapısını kapa(r)”yanların durumuna düşülür. Yani iş işten geçebilir.

Çocuğun eğitilmesi kolay değildir. Atalar “Her kimün bağı var, yüreğinde tağı var. (Kimin evladı varsa derdi var)”⁸ diyerek bu konuya dikkat çekmişlerdir. Fakat her işte olduğu gibi çocuk eğitiminde de gayret ederek başarıya ulaşılabilir. “Arının belasını çekmeyen bal yiyemez.”⁹ denmiştir. “Zahmetsiz rahmet olmayacaktır.”¹⁰ Bu gayreti göstermeyenlerin zaman geçtikten sonra şikâyet etme hakları olmaz. “Bağa

⁴ Abbas Çelik, *Radyo ve Televizyonlarda Yayınlanan Dinî Programları Eğitim Açısından Değerlendirme (Erzurum Örneği)*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2004, s. 8.

⁵ *Atalar Sözü*, Haz. Velet İzbudak, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936. s. 49; “Dal küçükken eğilir.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2174, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 485, Araştırma-İnceleme: 15, İstanbul, 1992. s. 85; “Çubuk yaş iken eğilir.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 85.

⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2175, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 486, Araştırma-İnceleme: 15, İstanbul, 1992. s. 46.

⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 111.

⁸ *Atalar Sözü*, s. 25.

⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 30.

¹⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 162.

bak üzüm olsun üzümü yemeğe yüzün olsun.¹¹ denmiştir. Burada şunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu çaba kuru bir gayret olmamalıdır. Her şeyin iyisi yapılmalı ve düşünülmelidir. “Ek tohumun hasını, çekme yiyecek yasını.¹²” Çünkü insan ektiğini biçecektir¹³. Aksi takdirde “Kuru gayret adamı bitli edecektir.¹⁴” Ayrıca bu çaba çok hesaplı olmalıdır. Önce amacın iyi bilinmesi gerekmektedir. “Uğurun gözle oku at dir. (Hedefi görmeden oku atma.)¹⁵” demişlerdir. Fakat bütün hesaplara rağmen istenmeyen sonuçlar da alınabilmektedir. Çünkü eğittiğiniz varlık insandır. Her istenen sonucu verecek diye bir kesinlik yoktur. Arpa ekildiği halde darı çıkma ihtimali de vardır¹⁶.

Eğitime işinde gösterilecek ihmaller çocuğun tamamen kaybedilmesi gibi bir sonuca da yol açabilir. Onun için onun terbiyesinde her türlü fedakârlıktan kaçınılmamalıdır. Yoksa küçük hesaplar büyük zararlara yol açabilir. “Bir mıhtan ötürü nal, naldan ötürü bir at kayp(olur)¹⁷” edilebilir.

Eğitim birçok çaba sarfetmeyi gerektiren uzun bir süreçtir. Bunun için eğitimde zamanı iyi kullanmak ve acele etmemek gerekir. “Acele ile menzil alınmaz.¹⁸” Eğitirken aşama aşama ilerlemek icap eder. Ulular “Ayak ayak merdiveni çıkarlar.¹⁹” demişlerdir. Bir yiğidin yiğit olabilmesi için bazen kırk yıl gerekebilir²⁰. “Geç olsun güç olmasın.²¹” denmiştir. Aşırıya gitmek ve zorlamak olumsuz sonuçlar doğurabilir. Bazen eğitim işini zamanın akışına bırakmak gerekebilir. Çünkü zaman en iyi eğitici²².

Eğitimde eğiten ile eğitilenin olumlu ilişkiler kurması lazımdır. Eğitenin işine önem vermesi amaca ulaşmak için kaçınılmazdır. Atalar “Önem verdiğin ölçüde arzu

¹¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 47.

¹² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 111.

¹³ “Ne Ekersen onu biçersin.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 96; “İnsan ektiğini biçer.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 33; “Herkes ektiğini biçer.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 20; “Arpa ekip buğday bekleme.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 31, “Çanağa ne toğrarsan kaşığına o çıkar.”, *Atalar Sözü*, s. 48; “Kişi ne ekse anı getirir.”, *Atalar Sözü*, s. 12.

¹⁴ *Atalar Sözü*, s. 43.

¹⁵ *Atalar Sözü*, s. 31.

¹⁶ “Arpa ektim darı çıktı.” *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 31.

¹⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 63.

¹⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 4.

¹⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 42.

²⁰ “Bir yiğit kırk yılda yiğit olur.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 65.

²¹ Şinasi, *Durub-i Emsâl-i Osmaniye*, Haz. Süreyya Beyzadeoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 3775, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 1315, Araştırma-İnceleme, İstanbul, 2003. s. 122.

²² “İnsanı zaman kadar tebiye eden yoktur.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 34; “Zaman insana her şeyi öğretir.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 162.

ettiğine nail olursun.²³” demişlerdir. Ama eğitilen de verilecek olanlara hazır olmalıdır. Zorla bir şeyler kazandırmaya çalışmak eğiticiyi amaca ulaştırmaz. “Zorla köpek çuvala girmez²⁴”. Eğitici eğittiği insanda verilecekleri almaya hazır hale getirmesini bilmelidir. Çünkü “İstenmeyen aş ya karın ağrıtır ya baş.²⁵” denmiştir. Her şeyin uygun zamanda verilmesi iyi sonuç almak için gereklidir. Şurası unutulmamalıdır ki “Bakla değil, baklava olsa vakitsiz yenmez.²⁶”

Eğitimde dikkat edilmesi gereken bir başka husus eğitimin ölçüsüdür. Herkesin belli bir kapasitesi vardır. Eğitilirken bu kapasiteye dikkat edilmez. “Aş tuz ile tuz oran ile.²⁷” denilmiştir. Eğitici ayağını “Yorganına göre kösil (uzatacaktır.)²⁸”. “Saygı sayana terbiye alana göre(dir.)²⁹” olacaktır.

Eğitimde eğiticinin tecrübeli olması çok önemlidir. “Ananın ilki olmaktan dağlarda tilki olmak yeğdir.³⁰” denmiştir.

1. Eğitimin Gücü

Eğitimin en kısa şekliyle ‘insanlarda davranış değişikliği meydana getirme çabası’ olarak tanımlandığı daha önce söylenmişti. Fakat eğitimciler davranış değişikliğinin meydana getirilip getirilemeyeceği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bunları genelde konuya iyimser ya da kötümser yaklaşanlar olarak iki grupta toplamak mümkündür³¹:

a) İyimser Anlayış: Bu grupta olanlar, eğitim yoluyla insana istenen davranışın kazandırılabilceğini ileri sürmektedirler. İnsanı balmumu gibi düşünerek, nasıl ki balmumuna istenilen şekil verilebiliyorsa insana da, eğitim yoluyla, istenilen davranış kazandırılabilir tezini savunmaktadırlar. İyimserler bize çocuğu verin; biz onu eğiterek istediğiniz insan olarak size teslim edelim gibi çok iddialı

²³ Mehmet Tütüncü, *Türk-İslâm Eğitimsi Zernucî*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir, 1991. s. 85.

²⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 167.

²⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 35.

²⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 48.

²⁷ *Atalar Sözü*, s. 45.

²⁸ *Atalar Sözü*, s. 23.

²⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 115.

³⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 27.

³¹ Amiran Kurtkan Bilgeseven *Eğitim Sosyolojisi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını: 26, 4. Baskı, İstanbul, 1987, s. 19-21; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001, s.17-20; M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğrenci/Öğretmen Münasebetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1987, s. 20-23; Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Basımevi, 14. Basım, İstanbul, 1997, s. 27,28; Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1991, s. 31.

konusmaktadırlar. Bunlar insanı yaşadığı çevrenin ürünü olarak görmektedirler. İnsanın çevresinde gördükleri ve çevresinden kendisine verilenlerle davranışları şekil almaktadır. Çevre denince akla aile, arkadaş, okul, meslek arkadaşları vb. gelir.

Atasözlerinde çevrenin insan davranışlarına etkisi vurgulanmıştır. İnsan muhakkak çevresinden etkilenir. “Kıratın yanında duran ya huyundan ya tüyünden³²” bir şeyler alacaktır. Bu hem olumlu, hem de olumsuz yönde olabilir. İyi insan, çevresindeki iyi insanlar sayesinde böyle olmuştur. Atalar “Adam adam sayesinde adam olur³³” demişlerdir. Kötülüklerde de çevresindeki insanların etkisi vardır. “Topalla gezen aksamak öğrenir.³⁴”; “Edepsiz karşısındakini edepsiz eder.³⁵”. Hatta kötülüğü öğretmek iyiliği öğretmekten daha kolaydır. Bir fena kırk iyiyi bozduğu halde; kırk iyi bir fenayı düzeltmemektedir³⁶. Sözüün kıyası “İnsan insanın rahmanı, insan insanın şeytanıdır.³⁷”. İyiliği de kötülüğü de çevresindeki kişilerden alır.

Atasözlerinde çevrenin insana etkisinden bahsedilirken ailenin eğitim fonksiyonuna dikkat çekilmiştir. Çocuk ailesinden çok şey öğrenecektir. Hatta çocuk ailesinin bir kopyası durumundadır. Atasözlerimizde kız çocukları üzerinde annelerin daha etkin olduğu görülmektedir. “Anasına bak kızını al, kenarına bak bezini al³⁸” sözü bunu göstermektedir. Çocuğun kazandığı becerilerde annenin çok etkili olduğuna işaret etmek için “Keçi nereye çıkarsa oğlağı da oraya çıkar.³⁹” denmiştir. Hatta evlat anasını geçme başarısını gösterir. “Ağaca çıkan keçinin minareye çıkan evladı olur.⁴⁰” denilerek bu husus ifade edilmiştir. Yine aynı anlamda “İt üründüğü zaman anası gibi ürür.⁴¹” demişlerdir. Eğer beklenen davranışlara rastlanmamışsa durum “Ne han görmüş, hanedan, ne öğüt almış anadan⁴²” şeklinde ifade edilmiştir.

³² Şinasi, *Durûb-i Emsâl-i Osmaniye*, Haz. Süreyya Beyzadeoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 3775, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 1315, Araştırma-İnceleme, İstanbul, 2003. s. ,169; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2175, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 486, Araştırma-İnceleme: 15, İstanbul, 1992. s. 63 (...suyundan). “Boz atın yanında duran ya tüyüne çeker ya huyuna.” *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 68, 29, 38; “Arap atının yanında duran ya huyundan ya tüyünden.”; “Atı eşekle bağla, ya nalını ya huyunu.”; “Atını boz at yanına bağlama ya huyun huylanır ya tüyün.” *Atalar Sözü*, s. 39.

³³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 7.

³⁴ “Topalla gezen aksamak öğrenir.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 136.

³⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2174, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 485, Araştırma-İnceleme: 15, İstanbul, 1992. s. 110.

³⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61.

³⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 33.

³⁸ Şinasi, a. g. e. s. 55; “Anasın gör kızın al, kıyısın gör bezin al.”, *Atalar Sözü*, s. 10.

³⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 55.

⁴⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 10.

⁴¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 38.

⁴² *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 96.

Bazı çocuklar ne anasına ne de babasına benzerler, bunlar için “Anan turp baban şalgam sen nereden çıktın gülbeşeker.⁴³” denilmiştir. Eğer bu benzememe durumu olumsuz ise ona, “Arlı babanın arsız evladı.⁴⁴” denir. İnsanlar ailesinden görmeyince yapmazlar. “Oğul atadan görmeyince sofraya salmaz.⁴⁵” denmiştir.

Çocuğun kişiliğinin oluşması da ailede başlar. Oluşan kişiliğin büyük bir kısmı bu kurumda gerçekleştiği bilinmektedir. Çocuk yedi yaşına gelince kişiliği büyük ölçüde şekillenmiş sayılır⁴⁶. Atalar “Yedisinde ne ise yetmişinde de odur.⁴⁷” diyerek, kişiliğin yedi yaşından sonra pek değişmeyeceğine işaret etmişlerdir. Bu yaştan sonra gelişme devam eder.

Atasözlerinde çevre unsurlarından arkadaş üzerinde çok durulmuştur. Kişiyi tanımak istiyorsanız “Kişinin refikine nazar etme(li).⁴⁸”k gerekecektir. Bu konuda daha ileri gidilerek “Arkadaşını söyle kim olduğunu bileyim⁴⁹”denilmiştir. Arkadaşın iyi veya kötü olması karşdakine o kişi ile ilgili bazı mesajlar verecektir. Onun için arkadaş seçerken çok dikkat edilmeli ve iyi olması için titiz olunmalıdır. Çünkü “İyi arkadaş uzun yolu kısaltır⁵⁰”. Kötü arkadaş seçmemelidir. “Kötü arkadaş zehirli yilandan daha kötü ve daha zararlıdır.”⁵¹ görülmüştür. Böyle bir arkadaş insanı yanlış yola saptırır⁵².

Eğer çocuğun iyi olması isteniyorsa iyi arkadaş seçmesi konusunda ona yardımcı olmak gerekir. Böylece eğitim işi o arkadaş vasıtasıyla kolaylaşacaktır. Çünkü ulular “Kuşu kuş ile avlarlar.⁵³” demişlerdir. Arkadaş seçerken seçilen arkadaşın kendinden daha üstün vasıflara sahip olmasına da dikkat edilmelidir. Bu anlamda “Kişinin müsahibi kendüden yiğ(üstün) gerek.⁵⁴” denilmiştir.

⁴³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 46.

⁴⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 31.

⁴⁵ *Atalar Sözü*, s. 20; “Oğul atadan öğrenir sofraya salmayı, kız anadan öğrenir biçme biçmeyi.”

⁴⁶ Müzeyyen Sevinç, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 132; Fitzhugh Dodson, *Çocuk Eğitimi*, Ailem Yayınları, İstanbul, 2007, s. 178; Amiran Kurtkan Bilgeseven *Eğitim Sosyolojisi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını: 26, 4. Baskı, İstanbul, 1987, s. 25.

⁴⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 154.

⁴⁸ Şinasi, s. 173; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 69.

⁴⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 30.

⁵⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 34.

⁵¹ Mehmet Tütüncü, *Türk-İslâm Eğitimcisi Zemucî*, s. 71.

⁵² (“Kişi arkadaşından azar.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 68.), (“İnsanı arkadaşını azdırır.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 33.)”

⁵³ Şinasi, a. g. e. s. 180.

⁵⁴ *Atalar Sözü*, s. 30.

b) Kötümser Anlayış: Bu gruptakiler ise eğiterek insanlara pek bir şey kazandırılmayacağı görüşündedirler. “Eğer insanda istenen istidat ve kabiliyetler yoksa eğitimcilerin ona kazandıracakları bir şey yoktur.” demektedirler. Bu istidat ve kabiliyetler ise ona irsiyet yoluyla aktarılmaktadır.

Bu konuda atasözlerinde bir ısrar olduğu görülmektedir. “Cins cinse çeker.⁵⁵” Kurttan kurt, aslandan aslan, şom olandan şom doğar⁵⁶. Sözün özü, bir insanın “Aslı ne ise nesli de o(dur) olacak, her şey damarına çeke(r)⁵⁷”; “Yumurtadan çıkan yine yumurta çıkaracaktır⁵⁸”.

Ulular sözlerinde fitratta olmayan özellikleri birine kazandırmanın boşuna bir çaba olduğunu söylemişlerdir. “Kötüden iyi doğma(z)⁵⁹” yacak; “Halayıktan (beslemeden) kadın, gül ağacından odun olma(z)⁶⁰” yacaktır. “Kurdun oğlu kuzu olma(z)⁶¹” yacak; “Ayıdan adam doğma(z)⁶²” yacak; “Armut ağacı elma verme(z)⁶³” yecek; eşek at, ciğer et olamayacak⁶⁴; “Domuzdan insan doğma(z)⁶⁵” yacaktır.

Atalar bir işe girişip de istenilen sonucu veremeyenler için “Aslı ham demirdir, cevherdar olmaz.⁶⁶” demişlerdir. Atasözlerinde eğitimcilerden istidat ve yetenekleri olmayanlar için boşuna uğraşmalarını istenmektedir. Bu konudaki zorlamalar boşunadır. Atasözlerinde “Katrandan olmaz şeker olsa da cinsine çeker.⁶⁷”; “Eşeğin kulağını kesmekle küheylan olmaz.⁶⁸”; “Anaları ne ki danaları ne olsun.⁶⁹”denilerek bu noktaya parmak basılmıştır. Yine bu anlamda “Kurt tüyünü değişti(rir)p huyunu değiştirme(z.)⁷⁰”yecek; “Can çıkmayınca huy çıkma(z)⁷¹”yacaktır. “Kedinin uslu(lu)ęu sıçan görüncedir.⁷²” demişlerdir.

⁵⁵ Şinasi, a. g. e. s, 173; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 87; *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 76.

⁵⁶ “Kurdun eniği yine kurd olur, Kurdun oğlu kurd olur, Aslandan aslan doğar, şom olandan yine şom d(t)oğar.”; *Atalar Sözü*, s. 28; Şinasi, a. g. e. s. 139; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 18, 130, 169.

⁵⁷ Şinasi, s, 139; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 18.

⁵⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 169.

⁵⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 76;

⁶⁰ Şinasi, s. 74, 132.

⁶¹ Şinasi, s. 179.

⁶² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 43.

⁶³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 31.

⁶⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 124. (“Eşek at olmaz, ciğer et olmaz.”)

⁶⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 103

⁶⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 33.

⁶⁷ Şinasi, s. 164; “Bir kara Kuzgun açar mı dir.” *Atalar Sözü*, s. 31.

⁶⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 124.

⁶⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 26.

⁷⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 79.

⁷¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 73.

⁷² *Atalar Sözü*, s. 29.

Atasözlerinde çocukların (erkek) dayılarının ve analarının özelliklerini alacağı ifade edilmiştir⁷³.

Fakat bir iki atasözünde de olsa beklenmeyen durumlarla karşılanabileceği ifade edilmiştir. Bu anlamda “Ak koyunun kara kuzusu da ol(ur)⁷⁴abileceği gibi, “Bir ağaçtan gül de biter diken de⁷⁵” hatırlatılması yapılmıştır.

İlk bakışta bu farklı anlayışlar birbirleriyle tezat gibi görünmektedir. Bunu bu şekilde algılamamak gerekir. Aslında iki görüş eğitimde etkin olan iki hususa dikkat çekmişlerdir. Çok iyi istidat ve kabiliyeti olan biri eğer iyi bir ortam bulamazsa bunları yeteri kadar geliştiremez. Aynı şekilde çok iyi çevreye sahip biri eğer yeterli istidat ve kabiliyete sahip değilse istenildiği kadar davranış değişikliği gösteremez. Sözün kısası davranış değişikliği için hem irsiyet hem de çevre faktörü önemli etkiye sahiptir.

2. Eğiten

Eğitenler, çocuk, genç ve yetişkinlerin istenilen öğrenme yaşantıları kazanmalarına kılavuzluk etmek ve yön vermeyi kendine iş edinmiş kişilerdir⁷⁶. Eğiten denilince ilk akla gelen kişiler öğretmenlerdir.

Atalar öğretmeni baba olarak görmüş, hatta babadan daha üst yere koymuştur. “Babaların en hayırlısı sana bir şey öğretendir.⁷⁷” demişlerdir. Üstüne üstlük onun hakkını “Hoca hakkı Tanrı hakkıdır.⁷⁸” diyerek kutsallaştırmışlardır.

Eğitim, tecrübeli olanların acemilere yol göstermesi olarak da tanımlanmaktadır. Atalar, “Rehbersiz yola gidilmez.⁷⁹” demişlerdir. Çocuklar bu rehberler sayesinde yeni istedik davranışlar kazanacaklardır. Böylece yanlış davranışlar kazanmalarının önüne geçilecektir. Yoksa “Çobansız koyunu kurt kapar.⁸⁰”.

⁷³ “Er tayıya it ataya.”, *Atalar Sözü*, s. 36; “Anaları ne ki danaları ne olsun.” *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 26.

⁷⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 15.

⁷⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 59.

⁷⁶ A. Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimler Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 121.s

⁷⁷ Zernucî, *Talimu'l-Müteallim*, s. 74.

⁷⁸ Şinasi, *Durûb-i Emsâl-i Osmaniye*, s. 144.

⁷⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 109; “Kırk deveye bir eşek.”, Şinasi, a. g. e. s. 170. “Kulağuzsuz kuş uçmaz.”, *Atalar Sözü*, s. 13; “Delilsiz cennete bile girilmez.”, Şinasi, a. g. e. s. 96.

⁸⁰ Şinasi, a. g. e. s. 90.

Öğretmenlerde bulunması gereken en önemli özelliklerden biri alan bilgisine sahip olmasıdır. “Boş torba ile at tutulmaz.⁸¹” demişlerdir. Bilmeyen ne öğretecektir! “İlimsiz alim meyvesiz ağaç gibidir.⁸²”. Onun kimseye faydası olamaz. Ayrıca öğretmen bilgili de olsa derse hazırlanmadan girmemelidir. Yani “Dersini ezberlemiş.⁸³” olmalıdır. Yine öğretmen öğretirken kendi bildiklerinde cimrilik yapmamalıdır. Atalar “İlimin ketmeden cehil menzilesindedir.⁸⁴” demişlerdir. Öğretmen her ne kadar alan bilgisi alarak mesleğe atılıyorsa da bilmediği çok şey vardır. “İnsan bilmediğini ayakaltına alsın başı göğe değer.⁸⁵” denmiştir. O halde öğretmen eksiklerini tespit etmeli ve en kısa zamanda telafi için gayret göstermelidir. Atalar, “Kişi bilmediğini öğrenmeli.⁸⁶” diyerek dikkatleri konuya çekmek istemişlerdir. Eğer noksanları varsa çok çalışarak bu durumdan kurtulmak için elinden geleni yapmalıdır. Çünkü bilgisi az olan daha çok çalışarak bu noksanını gidermeye gayret gösterecektir⁸⁷. Bunlar onu rahatsız etmeyecektir. Atasözünde “Öğrenmeye ar olmaz.⁸⁸” denilmiş; hatta “...öğrenmemek ayıp.⁸⁹” sayılmıştır. “Kişi noksanını bilmek gibi irfan olmaz.⁹⁰” denmiştir.

Öğretmen bilgili ve tecrübeli olunca öğretim işi de kolay olacaktır. “Beygirin iyisi yolu kısaltır.⁹¹” denmiştir. İyi bir eğitici istenilen sonuca ulaştırır. Bunun için atalar “Ekmeği ekmeğe ver bir ekmeğe de üste ver.⁹²” demişlerdir. İyi öğretmen yaptığı işten bellidir. “Adam iş başında belli olur.⁹³” diyerek konuya dikkat çekilmiştir. Hatta “Adem adem olmayınca adem etmez ademi, ademe adem gerekir, adem ede ademi.⁹⁴” sözüne bir şey eklemek gereksizdir.

Öğretmen kılık kıyafetine dikkat etmelidir. “Kişi kıyafetten belli olur.⁹⁵” denmiştir. Öğretmen her zaman tedbiri elden bırakmamalıdır. O daima “Ayağını

⁸¹ Şinasi, a. g. e. s. 81; “Boş çuval dik durmaz.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 67

⁸² Şinasi, a. g. e. s. 150.

⁸³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 94.

⁸⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 31.

⁸⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 32.

⁸⁶ Şinasi, a. g. e. s. 68.

⁸⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 44.

⁸⁸ Şinasi, a. g. e. s. 196.

⁸⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 58.

⁹⁰ Şinasi, a. g. e. s. 173.

⁹¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 57.

⁹² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 112.

⁹³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 7.

⁹⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 9.

⁹⁵ Şinasi, a. g. e. s. 173; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s.68.

yorgana göre uzat.⁹⁶”masını bilecektir. Öğrenciden çok kendisi gayret göstermek durumundadır. “Ağanın alnı terlemedikçe ırgatın burnu kanamaz.⁹⁷” denmiştir. İşini isteyerek ve severek yapmalıdır. “Koyuna güç ile varan köpek assı(fayda) eylemez.⁹⁸” demişlerdir. Öğretmen ağır başlı olmak durumundadır. “Ağır ol batman gelesin.⁹⁹”diyerek buna dikkat çekilmiştir. Öğretmen tatlı sözlü olmalıdır. Çünkü “Acı söz insanı dininden, tatlı söz yılanı deliğinden çıkara(rır)¹⁰⁰”caktır. Öğretmen mesleğini sürdürürken karşılaştığı problemleri çözümede başkalarından yardım almalıdır. Özellikle de kendinden daha tecrübeli öğretmenler ona çok yardımcı olacaklardır. “Tanışıklı tağ aşar.¹⁰¹” demişlerdir. Ama bu konuda kontrolü elden bırakmamak da lazımdır. “Bilüre dan bildiğin işle.¹⁰²” denmiştir. Başkalarına danışmak, onların yardımlarını almak, problemlerin üzerine birlikte yürümek zorlukların üstesinden gelmenin bir başka yoludur. “Baş başa vermeyince taş yerinden kalkmaz.¹⁰³” demişlerdir. Öğretmen mesleğini yaparken velinin görüşlerine de değer vermelidir. “İşeği issi (sahip) dediği yere bağla.¹⁰⁴” denmiştir. Başkalarını düzeltmek iddiasında olan biri olarak öğretmen, önce kendisinin düzgün olması gerektiğini bilmelidir. “Eğri cetvelden doğru çizgi çıkma(z).¹⁰⁵”yacaktır. Öğretmen tecrübelerinden faydalanmasını bilmek durumundadır. Yaptığı hataları tekrar etmemelidir. “Bir aldanan bir daha aldanma(z).¹⁰⁶”malıdır. Öğretmen mesleğini yaparken devamlı üstün bir çaba gösterecektir. Bu çaba onu mesleğinde başarıya götürecektir. “Cehd ile sıçan tahtayı deler.¹⁰⁷”. Bu zorluklar karşısında umutsuzluğa kapılmamalıdır. Bilmelidir ki “Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar(r)¹⁰⁸”caktır. Öğretmen kendini mesleğine adamalı, başka işlerle uğraşmamalıdır. Eğer “Bin tarakta bezi var.¹⁰⁹”sa mesleğini tam olarak yürütmesi mümkün değildir.

⁹⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 42.

⁹⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 11.

⁹⁸ *Atalar Sözü*, s. 30; “Gönülsüz köpek av avlamaz.”, Şinasi, a. g. e. s. 126; “Gönülsüz davara giden köpekten hayır gelmez.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 138.

⁹⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 11; “Ağır ol molla desinler.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 11.

¹⁰⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 5.

¹⁰¹ *Atalar Sözü*, s. 41; “Bin bilsen bir bilene danış.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 59.

¹⁰² *Atalar Sözü*, s. 35.

¹⁰³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 51.

¹⁰⁴ *Atalar Sözü*, s. 31.

¹⁰⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 110.

¹⁰⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 60; “Adam yanıla yanıla adam olur.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 8; “İnsan yanılmakla alim olur.”, Şinasi, a. g. e. s. 151.

¹⁰⁷ Şinasi, a. g. e. s. 85.

¹⁰⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 22; “Tağ ne kadar yüceyse yol üstünden aşar.”, *Atalar Sözü*, s. 10.

¹⁰⁹ Şinasi, a. g. e. s. 75.

Bütün bunlara rağmen bu mesleği yapan herkes gerçek öğretmen olamayabilirler. “Her tak tak eden dülger olmaz.¹¹⁰” demişlerdir. İyi öğretmen olabilmek için yaradılıştan bu mesleğe bir yatkınlığın da olması gerekmektedir. “Elde istidat olunca iş kendini gösterir.¹¹¹”. Atalar “Kabilyet talim ile olmaz.¹¹²” demiştir.

Atasözlerinde öğretmenlere öğrencilerle ilgili tavsiyelere de yer verildiği görülmektedir. Bir kere öğrencilerin zekâ gelişim ve seviyelerinin aynı olmadığına dikkat çekilmekte, öğretmenlerin buna dikkat etmeleri istenmektedir. “Herkesin aklı bir olsa koyuna çoban bulunmaz.¹¹³” demişlerdir. Öğrenim gören herkesten istenilen sonucun alınamayacağını “Her eğri ağaçtan yay olmaz.¹¹⁴” diyerek belirtmişlerdir. Öğrenimde hazır bulunuşluğun önemi vurgulanarak, “Demir tavında dövülür.¹¹⁵” denilmiştir. Öğretmen öğrencilerin mizaç ve kişilik bakımından farklı olduğunu da bilmelidir. “İnsanın suyu bir huyu bindir.¹¹⁶” denmiştir.

3. Eğitilen

Atasözlerinde eğitilenleri ilgilendirecek mesajlara da yer verildiği görülmektedir. Onlara ilk tavsiye büyüklerine, dolayısıyla eğitmenlerine saygılı olmaları şeklindedir. “Büyüğünü tanımayan Allah’ını tanımaz.¹¹⁷” demişlerdir. Her ne konumda olurlarsa olsunlar onlara saygısızlık edilmemelidir. Atalar “Ulular köprü olsa basıp geçme.¹¹⁸” diyerek konuya dikkat çekmişlerdir. Onlara hürmet mutluluğun sebebidir. “Büyüklerle hürmet eden saadet bulur.¹¹⁹”. Öğrenciler öğretmenlerle sürtüşüp başına sıkıntı açmamalıdır. “Davacı danişmend oldu, yardımcın Allah olsun.¹²⁰” denmiştir.

¹¹⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 19; “Herkes Davul çalar ama çomağı makama uyduramaz.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 20; “Herkes kaşık yapar ama sapını ortaya getiremez.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 20; “Her arı bal yapmaz.”, Şinasi, a. g. e. s. 136.

¹¹¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 115.

¹¹² *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 41; “Kabilyetin Mektebi yoktur.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 41.

¹¹³ Şinasi, a. g. e. s. 141; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 21.

¹¹⁴ Şinasi, a. g. e. s. 137; “Her ağacın meyvesi olmaz.”, Şinasi, a. g. e. s. 136; “Her düdük istediğin gibi ötmez.”, Şinasi, a. g. e. s. 137; “Kimine sivrisinek saz, kimine davul zurna az.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 67.

¹¹⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 93.

¹¹⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 34; “Bacak kadar boyu var türlü türlü huyu var.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 46; “İnsanın soyu bir huyu bindir.” *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 34; “Beş parmak bir değil.”, Şinasi, a. g. e. s. 74; “Beş parmak düz olmaz.”, *Atalar Sözü*, s. 24; “Bir ahırda at da bulunur eşek de.”, Şinasi, a. g. e. s. 75; *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 59.

¹¹⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 71.

¹¹⁸ *Atalar Sözü*, s. 19.

¹¹⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 72.

¹²⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 85.

Öğrencinin en önemli işi çalışmaktır. Eğer başarılı olmak istiyorsa çalışmayı ihmal etmemelidir. “Çalışmakla her iş tamam olur.¹²¹” demişlerdir. Hatta bu konuda ısrarlı olmak da gerekebilir. Çünkü “Cehd ile sıçan tahtayı deler.¹²²”. Öğrenci karşılaşacağı başarısızlıklar sebebiyle ümitsizliğe düşmemelidir. Bilmelidir ki, “Her derdin bir devası vardır.¹²³”. Yine bilmelidir ki, “Zahmetsiz lokma yenmez.¹²⁴”. Öğrenci “Olmaz olmaz deme”yecek; dünyada “Olmaz olmaz.¹²⁵”ın olmadığını bilecektir.

Öğrenci “Bugünkü işini yarına bırakma.¹²⁶”malıdır. Her gün düzenli olarak çalışıp, “(Kişi) bilmediğini öğrenmelidir.¹²⁷”. Öğretmenini can kulağı ile dinlemelidir. “Haberı virenden alan uslu gerek.¹²⁸” denmiştir.

4. Yönetim

Yönetim olarak da ifade edilen disiplin, öğrenme ortamının düzenini bozucu ve öğrenme yaşantılarını engelleyici davranışların önüne geçme gayretidir¹²⁹. İyi bir öğrenimin gerçekleşmesi için yönetime dikkat edilmeli; olumluluğu bozacak durum ve davranışlara fırsat verilmemelidir. “Bir evde düzen olunca düzenbaz olmaz.¹³⁰”denmiştir. Bir eğitici öğrenimi engelleyecek şeylere fırsat vermemelidir. Atalar “Sayılı koyunu kurt kapmaz.¹³¹” demişlerdir. Öğretmen yaptığı işi düzeninden çıkaracak şeylere karşı tedbirli olmak durumundadır. “Eşeğin berg bağla andan tanıya ismarla.¹³²” denmiştir. Zira “Bağlı koyun yerinde otlar.¹³³”. Her işte olduğu gibi öğretim işinde de “Bin ölç(ülüp) bir kes(ilmelidir) ¹³⁴”. Yani her şeyin çok ince düşünülmesi ve hesaplanması gerekir. Aksi takdirde istenmeyen durumlarla

¹²¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 77; “Meram olunca her şey olur.”; “Meramın elinden bir şey kurtulmaz.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 91.

¹²² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 74.

¹²³ Şinasi, a. g. e. s. 137.

¹²⁴ *Atalar Sözü*, s. 21; “Lokma çiğnemeyince yutulmaz.”, Şinasi, a. g. e. s. 184.

¹²⁵ Aynı yer, s. 194; “Her şey olur biter kösenin sakalından başka.”

¹²⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 70.

¹²⁷ Şinasi, a. g. e. s. 172.

¹²⁸ *Atalar Sözü*, s. 25.

¹²⁹ Semra Ünal, Sefer Ada, *Sınıf Yönetimi*, Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Matbaa Birimi, İstanbul, 2000. s. 39.

¹³⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61.

¹³¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 115.

¹³² *Atalar Sözü*, s. 44; “Bağla atını sonra ismarla Hakka”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 47.

¹³³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 47.

¹³⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 59.

karşılaşmak kaçınılmazdır. “Azacuk nereye gidersin çok götürmeğe.¹³⁵” denmiştir. Sonra son pişmanlık fayda vermez¹³⁶.

Öğretmen öğretim yaparken kontrolü elinde bulundurmak zorundadır. “Bir gemide iki kaptan olmaz.¹³⁷” demişlerdir. “İpin ucunu kaçırdı¹³⁸”ğında işlerin nasıl gelişeceğini tahmin etmek çok zordur. İşin başında zorluklar yaşanacak fakat daha sonra rahat edilecektir. Atalar “Evvel zahmet çeken sonra rahat eder.¹³⁹” demişlerdir.

Ama eğittiğiniz çocuksa, hiçbir problemle karşılaşılmayacağını düşünmek yanlış olur. “Hatasız kul olma(z)¹⁴⁰yacağı gibi; “Eğri ağaçsız orman (da) olmaz.¹⁴¹”. Sözün kıyası “Oğlan oğlandır eğer peygamber ise.¹⁴²” denmiştir. “Çocuk düşe kalka büyür.”¹⁴³.

Çocuk gelişim durumundan dolayı yanlış yapacaktır. Fakat yanlışın üzerine giderken eğitici çok dikkatli olmalıdır. Şikâyetler çok iyi değerlendirilip sonra harekete geçilmelidir. “Bir şeyi anlamadan atlama.¹⁴⁴” denmiştir. Şikâyetleri dikkate almalı fakat tetkik etmeden cezalandırmaya kalkışmamalıdır. Atalar bu konuda “Başkalarının sözünden ziyade kendi gözüne inan.¹⁴⁵” demişlerdir.

Eğitimde kazanılan olumlu davranışlar ödülle karşılık bularak değerlendirilmelidir. Fakat bir de olumsuz davranışlar söz konusudur. Bu davranışlar karşısındaki tavır ne olmalıdır? Atasözlerimize bakıldığında küçük hatalar karşısında hemen cezaya gitmeme, affetme yolunu tercih etmenin tavsiye edildiği görülür. “Bir sürçen atın ayağın kesmezler.¹⁴⁶”; “Bir suçla adam asılmaz.¹⁴⁷” gibi atasözlerimiz ilk ve basit hataların hoşgörüsü ile karşılanmasını tavsiye ederler. Fakat hoşgörünün de bir sınırı vardır. Hatalara devam edildiğinde nasihat devreye sokulmalıdır. Fakat nasihatın iyisi kısa olanıdır. “Çok söyleme arsız olur, az verme hırsız olur.¹⁴⁸”

¹³⁵ Atalar Sözü, s. 24.

¹³⁶ “Son pişmanlık assı itmez.”, Atalar Sözü, s. 12.

¹³⁷ Şinasi, *Durûb-i Emsâl-i Osmaniye*, s. 77.

¹³⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 34.

¹³⁹ Şinasi, a.g.e. s. 118.

¹⁴⁰ Şinasi, a.g.e. s. 135.

¹⁴¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 111.

¹⁴² Atalar Sözü, s. 42.

¹⁴³ Şinasi, a.g.e. s. 90.

¹⁴⁴ Şinasi, a.g.e. s. 79.

¹⁴⁵ Şinasi, a.g.e. s. 72.

¹⁴⁶ Atalar Sözü, s. 47; “Bir sürçen atın başı kesilmez.” Şinasi, s. 79.

¹⁴⁷ Şinasi, a.g.e. s. 79.

¹⁴⁸ Şinasi, a.g.e. s. 91.

demişlerdir. “Az söylemek çok söylemekten hayırlı(dır)¹⁴⁹” görülmüştür. Zaten “Adam olana bir söz yeter.¹⁵⁰”

Atasözlerinde bütün bunlardan sonra daha sert bir ceza olan dayak üzerinde durulmaktadır. “Hocanın vurduğu yerde gül biter.¹⁵¹” demişlerdir. Hatta “Deniz dalgasız, kapı halkasız, mektep falakasız olmaz.¹⁵²” diyerek, okulu onuz düşünmediklerini ifade etmişlerdir. Fakat öğrencilere bu cezaya çaptırılacak davranışlardan kaçınmaları tembihlenmiştir. “Dövülmek eşeğe yarar edepsizlik etme.¹⁵³” diyerek, sopa öncesinde bir uyarı olduğu görülmektedir. Dayak vardır; ama tercih edilen şey değildir. “Dayak cennetten çıkmadır. İyi olsaydı çıkmazdı.¹⁵⁴” denilerek konu ile ilgili görüş ortaya konmuştur. Günümüzde eğitimde dayağa yer verilmemektedir. Bu konuyu kendi zamanı içinde değerlendirmek gerekir.

Eğitici mükâfatta da cezalandırmada da ifrat ve tefrite kaçmamalıdır. “Ne idersen it, insafı elden koma.¹⁵⁵” demişlerdir. Çok sertlik zarar vereceği gibi; çok yumuşaklık da zafiyete sebep olabilecektir¹⁵⁶. Öğretmenlere dayağa başvurmama konusunda uyarılar da vardır. “Şiddetten ziyade mülayemet(yumuşaklık) iş görür.¹⁵⁷” denmiştir. Eğitici dayağa değil ödüle önem vermelidir. Ataların tavsiyesi “Bir damla bal ile sinek tutu(lur)¹⁵⁸” lacağı yönündedir. Fakat bunda da ölçülü olmak gerekir. Aşırı merhamet iyi sonuç vermez. Çocuk “Yüz buldu(ğunda) astarını ister.¹⁵⁹” Hatta “Şımartma çocuğu başına biner.¹⁶⁰” denilerek konunun önemine dikkat çekilmiştir. Sözün kıyası “Kantarın topunu kaçır(dı)¹⁶¹” mamak gerekir. Zaten “Her şeyin ortası en hayırlı(dır)¹⁶²” olanıdır.

Eğitici cezalandırırken de eğitimi düşünmelidir. “Büyüğü döv ki küçüğü ibret alsın.¹⁶³” denmiştir. Çünkü hangi davranışların istenmediğini anlayacaktır. “Akıllı

¹⁴⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 44.

¹⁵⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 8.

¹⁵¹ Şinasi, a.g.e. s. 144; *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 24.

¹⁵² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 93.

¹⁵³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 105; “Dövülmek eşeğe yaraşur edepsizlik itme.” *Atalar Sözü*, s. 34.

¹⁵⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 85.

¹⁵⁵ *Atalar Sözü*, s. 12.

¹⁵⁶ “Ne yavuz ol asıl, ne yavaş ol basıl.”, *Atalar Sözü*, s. 21; “Ne sert ol asıl ne yavaş ol basıl.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 96.

¹⁵⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 129.

¹⁵⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61.

¹⁵⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 160.

¹⁶⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 129.

¹⁶¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 46.

¹⁶² *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 19.

¹⁶³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 71.

edebi edepsizden öğrenir.¹⁶⁴” denmiştir. Cezalandırırken bireysellik esastır. Hiç kimse yapmadığı bir olumsuz davranıştan dolayı cezalandırılmamalıdır. Atalar sözünde “Her koyun kendi bacağından asılır.” denmiştir.

5. Öğretim İlke ve Yöntemleri

Öğretimin istenen sonucu vermesi uygulanan ilke ve yöntemlerle yakından ilgilidir. Eğer yerinde ve zamanında uygun ilkelere uyuluyor ve yöntemler kullanılıyorsa öğretimde başarı oranı yükselir. Yöntem, amaca en az emek harcayarak en kısa zamanda ulaştıran yoldur¹⁶⁵. Bunlar uzun denemeler sonucunda ortaya çıkmışlardır.

Eğer öğretimde başarılı olunmak isteniyorsa hangi yöntemlerin nerede kullanılacağını bilmek gerekir. Bu, öğreticiye az çabayla çok yol alma fırsatı verecektir. Atalar “Yolundan giden yorulmaz.¹⁶⁶” demişlerdir. Eğer uygun yöntemler bilinmiyorsa zaman ve emek kaybı kaçınılmazdır. “İş çoğaltmak iş bilmemekten ileri gelir.¹⁶⁷”denmiştir.

Yöntem tercihi öğreticiden öğreticiye değişir. Çünkü “Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır.¹⁶⁸”. Fakat tek bir yöneme bağlanıp kalmak doğru değildir. “Her sargı her yaraya göre olmaz.¹⁶⁹” diyerek; konusuna, öğrencisine ve okulun şartlarına göre yöntem seçilmesi gereğine dikkat çekilmiştir. Her zaman bir tek yöntemle öğretim yapmak bir bezginliğe de yol açacaktır. Atalar “Her gün baklava yense bıılır.¹⁷⁰” demişlerdir. Fakat rastgele yöntem seçimi de “Arslana ot atar, ata et.¹⁷¹” atasözündeki gösterilen yanlışlığa sebep olacaktır.

Atasözleri incelendiğinde bazı öğretim ilke ve yöntemlerinin tavsiye edildiği görülmektedir. “Ağır git ki yol alasin.¹⁷²” denilerek, azdan çoğa, kolaydan zora, basitten karmaşığa gibi öğretim ilkelerine gönderme yapılmıştır. Bu öğretim ilkelerini destekleyen “Bir denmeden iki denmez.”, “Nerdiban ayak ayak çıkmak gerek.” gibi

¹⁶⁴ Şinasi, a.g.e. s. 50; “Edepsizden edep öğrenmeli”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 110.

¹⁶⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Okulda Ahlâk Eğitimi ve Ahlâk Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, 3. Baskı, Ankara, 2008, s. 13; Recai Doğan, Cemal Tosun, *İlköğretim 4 ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, Pegam Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 190.

¹⁶⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 159.

¹⁶⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 36.

¹⁶⁸ Şinasi, *Durûb-i Emsâl-i Osmaniye*, s. 140.

¹⁶⁹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 18.

¹⁷⁰ Şinasi, a.g.e. s. 137.

¹⁷¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 32.

¹⁷² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s.

atasözlerinden de bahsetmek gerekir. Ayrıca “Zanaatı ustadan görmeyen öğrenemez.” denilerek görerek öğrenmenin önemli olduğu ifade edilmiştir.

Atasözlerinde, yaparak yaşayarak öğrenmenin önemi üzerinde durulmaktadır. “Köpek suya düşmeyince yüzmesini öğrenemez.¹⁷³” demişlerdir. Tecrübe çok önemli öğrenme yollarından biridir. Bunun için de atalarımız “Bin nasihatten bir musibet yeğdir.¹⁷⁴” demiş ve “Çocuk düşse kalka büyüyecektir.¹⁷⁵” diye de eklemiştir. Hekimden değil, çekenden sorulması tavsiye edilmiştir¹⁷⁶. Hatada tekrar, tecrübeden sayılmamış “Bir düştüğün yerde bir daha düşme.¹⁷⁷” demişlerdir. “Bir sınıduğun bir daha sınamak şumdur (pişmanlık).” diyerek yapılanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir.

Ayrıca gezi gözlemin öğrenim için kaçınılmaz olduğuna vurgu yapmışlardır. “Çok yaşayan bilmez, çok gezen bilir”; “Çok okuyan değil, çok gezen bilir.¹⁷⁸” diyerek bunu ortaya koymak istemişlerdir. Böylece gözlemin uzun ömürden ve çok okumaktan daha iyi sonuçlar vereceğine işaret etmişlerdir¹⁷⁹. “Görgü ilmin haşiyesidir.¹⁸⁰” diyerek, bu yolla bilginin artırılıp pekiştirileceğini söylemek istemişlerdir. “İl gezen ilce bilür.¹⁸¹”. Fakat gözlemin bilimsel olmaması durumunda yeterli olmayacağına da dikkat çekerek, “Bakmak ile usta olursa köpekler kasap olur.¹⁸²” demişlerdir.

Atalar ilme ulaşma yollarından sorunun önemine dikkat çekerek, bir öğretim yöntemi olan soru-cevap yöntemini de tavsiye etmişlerdir. “İle sorunca il sana sorsun.” demişlerdir. “Adam sormakla alim olur.¹⁸³”; “Danışan dağı aş(mış)r”. “Çok arayandan çok soran yeğdir.¹⁸⁴” diyerek boşuna zaman kaybetmeden sorarak öğrenilebileceğine dikkat çekmişlerdir.

Atasözlerinde dinlemenin de üzerinde durulduğu görülmektedir. Böylece anlatım yöntemine dikkat çekilmiştir. İnsan dinleyerek de öğrenmelidir. “Kişinin bir

¹⁷³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 64.

¹⁷⁴ Şinasi, a.g.e. s. 75.

¹⁷⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61.

¹⁷⁶ “Hekimden değil, çekenden sor.”, Şinasi, s. 135.

¹⁷⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61

¹⁷⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 84.

¹⁷⁹ “Bir defa görmek bin defa okumaktan yeğdir.”, *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 61.

¹⁸⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 139.

¹⁸¹ *Atalar Sözü*, s. 46.

¹⁸² *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 48.

¹⁸³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 8.

¹⁸⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, s. 83.

ağızı iki kulağı var bir söyleyip iki dinlemeli.¹⁸⁵ Konuşmayı okumaya tercih ederek “Konuşmak okumaktan iyidir.¹⁸⁶” demişlerdir. Fakat bu yöntemin hiçbir zaman gözlem yöntemi kadar olamayacağına da değinilmiştir¹⁸⁷.

Yaşanmış veya yaşanılması mümkün olaylardan öğrenilecek ve alınacak çok dersler vardır. Buna yöntem olarak örnek olay incelemesi denmektedir. Bilhassa ahlâkî konularda daha çok faydalanacak olan bu yöntem için atalar: “Kıssadan hisse alınmalıdır.¹⁸⁸” demişlerdir.

6. Sonuç

Atasözleri içinden çıktıkları toplumun tarihin derinliklerine giden tecrübe ve birikimlerinin ürünleridir. İfade olarak kısa, fakat anlam bakımından çok kapsamlıdır. Yerinde ve zamanında söylendiğinde bu sözün dışında başka bir izahata gerek bırakmazlar. Genellikle bir hayat tecrübesinin ürünü olan atasözlerinden ders ve öğüt çıkarmada yarar vardır. Atalar “Atalar sözünü tutmayı yabana atarlar.¹⁸⁹” demişlerdir. Çünkü bu sözler ayet değildir, ama ayetlerin anlamlarını taşırlar. Onların açıklamaları gibidirler. “Ulular sözü Kur’an’a girmez illa yanınca yiler.¹⁹⁰” atasözü bunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir.

Her konuda faydalanılacak ifade bulunabilen bu sözlerde eğitim ile ilgili bir şeyler bulmak, bunları yeniden yorumlamak, eğitimciler için önemli olsa gerekir. Yaptığımız bu kısa çalışmada eğitimciler için yol gösterecek atasözlerini konularına göre düzenleyerek bunu çok az da olsa gerçekleştirdiğimiz kanaatindeyiz. Bu çalışmanın daha kapsamlı çalışmalarla genişletileceğini ümit etmekteyiz.

¹⁸⁵ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 69.

¹⁸⁶ Şinasi, s. 174.

¹⁸⁷ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 37.

¹⁸⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, s. 64.

¹⁸⁹ *Atalar Sözü*, s. 62.

¹⁹⁰ Şinasi, *Durûb-i Emsâl-i Osmaniye*, s. 9.

AYETLER VE HADİSLER IŞIĞINDA ÇOCUĞUN YAŞAM HAKKININ KORUNMASI

Adem DÖLEK*

ÖZET

Nesillerin devamı, çocukların yaşamlarının korunması ile mümkündür. Bu sebeple İslâm'da evliliğe ve çocukların yaşamlarının korunmasına büyük önem verilmiştir. Bu bağlamda İslâm'da gerek doğum öncesinde gerekse doğum sonrasında çocukların öldürülmesi yasaklanmış ve onların hem dünya hem de âhiret hayatlarının huzuru için bir çok tedbirler sunulmuştur.

Bu makalede, tarih boyunca çocukların öldürülmesinin sebepleri ve onların öldürülmemeleri için alınan tedbirler ele alınmıştır.

Ahahtar kelimeler: Kur'ân, Peygamber, hadîs, çocuk.

ABSTRACT

Protection of Right of Children's Life In The Light of Verses and Hadiths

Continue of generations is possible with the protection of children's lives. Therefore in Islam, great importance has been to marriage and to the protection of children's lives. In this context, in Islam, killing the children both before and after birth has been banned and a lot of precautions their peace for the World and the Hereafter are taken.

In this article, the reasons for killing children throughout the history and the precautions taken in order to prevent this have been examined.

Key words: Quran, Prophet, hadith, child.

GİRİŞ

İslâm'da evliliğe çok büyük önem verilmiştir. Evliliğin en önemli sebeplerinden biri, neslin devamının sağlanmasıdır¹. "Çocuk, kalbin meyvesidir."² buyuran Hz.

* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İMYO. Öğretim Üyesi.

¹ Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, ts., II, 24.

² Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İst., 1992, Cenâiz, 36; Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr alâ'l-Kütübi's-Sitte* (Tahk: Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut, 1979, II, 377-378; Suyûtî, Celaluddin, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, 1990, I, 146.

Peygamber (s.a.v.), çocuğun, insan hayatında ne kadar önemli bir yerinin olduğuna dikkatleri çekmiştir.

İnsanlığın devamı ancak çocukların dünyaya gelmesiyle, sağlıklı şekilde korunmasıyla ve yetiştirilmesiyle mümkündür. İslâmî hükümlerdeki en temel beş esastan biri, neslin korunmasıdır³. Neslin korunması da çocukların haklarının korunmasına bağlıdır. Bu hakların en başında geleni de çocuğun yaşama hakkıdır.

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de çocukların, ana-babaları için imtihan vesilesi olduğu⁴ bildirilirken aynı zamanda onların, yaşam haklarının korunması istenilmiştir⁵. Çünkü yaşam hakkı, bütün hakların en başında gelir. Yaşam hakkı elinden alınan bir çocuğun başka haklarının varlığından söz edilemez. Bu sebeple çocuğun en temel hakkı, onun yaşama hakkıdır ve bu hakkın korunmasıdır. İslâm, çocukların yaşam hakkının korunmasını isterken sadece dünyada yaşama hakkının değil, aynı zamanda âhirette de onları mutlu edecek manevî haklarının korunmasını ve onları mutsuzluğa sevk edecek durumlardan sakınılmasını istemiştir. Bu sebeple İslâm, çocuklar arasında kız erkek ayrımının yapılmamasını, adâletli davranılmasını ve onların en güzel şekilde yetiştirilmesini istemiştir.

Ne var ki, insanlık tarihi boyunca dünyanın bir çok yerinde çeşitli sebeplerle kız ve erkek çocukların acımasızca öldürülegeldiği de bir vakıadır. Yaşanan böyle bir süreçten sonra, 20 Kasım 1959'da Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda kabul edilen ve on ilmeden oluşan "Çocuk Hakları Bildirgesi"nin 2. ilkesinde şöyle denilmektedir: **"Çocuk, kanun ve diğer kurumlar tarafından özel olarak korunmalı, çocuğa fırsatlar ve imkanlar verilmelidir. Çocuğun; fizikî, zihnî, ahlâkî, ruhî ve içtimâî olarak sağlıklı ve normal şartlar altında özgür ve onuru zedelenmeyecek şekilde yetişmesi sağlanmalıdır. Bu amaçla yürürlüğe girecek yasalarda çocuğun en yüksek çıkarları gözetilmelidir."**⁶. Görüldüğü gibi yarım asır önce kabul edilen bu ilkede çocukların yaşam haklarının korunması, fizikî, zihnî, ahlâkî, ruhî, içtimâî bakımdan sağlıklı olarak ve onuru zedelenmeyecek şekilde yetiştirilmesi istenmektedir.

Öte yandan içerisinde Türkiye'nin de dahil olduğu 142 devlet tarafından imzalanan ve BM tarafından 20 Kasım 1989 yılında kabul edilip, 2 Eylül 1990'da

³ Bu beş temel esas "Dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, mâlın korunması, aklın korunması"dır (Şâtîbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., II, 4.).

⁴ Enfâl, 8/28; Teğâbün, 64/15.

⁵ En'âm, 6/151; İsrâ, 17/31.

⁶ www.cirp.org/library/ethics/UN-declaration

yürürlüğe giren “Çocuk Hakları Sözleşmesi”nin 6. maddesinin 1. fıkrasında “**Taraf devletler, her çocuğun temel yaşama hakkına sahip olduğunu kabul eder.**”, 2. fıkrasında da “**Taraf devletler, çocuğun hayatta kalması ve gelişmesi için mümkün olan azami çabayı gösterirler.**” denilmektedir.

TBMM’de de doğum öncesinde çocuğun düşürülmesi suretiyle yaşam hakkının sonlandırılmasının engellenmesine matuf olarak ceza öngören yasa çıkarılmıştır. Nitekim 20.9.2004 tarihinde çıkarılan TCK’nın 99. maddesinin 1. fıkrasında “**Rızası olmaksızın bir kadının çocuğunu düşürten kişi, beş yıldan on yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.**”, 2. fıkrasında da “**Tıbbî bir zorunluluk bulunmadığı halde rızaya dayalı olsa bile gebelik süresi on haftadan fazla olan bir kadının çocuğunu düşüren kişi, iki yıldan dört yıla kadar hapisle cezalandırılır. Bu durumda çocuğun düşürülmesine rıza gösteren kadın hakkında bir yıla kadar hapis veya adli para cezasına hükmedilir.**”⁷ denilmektedir. Kısaca, kanuna göre on haftadan fazla olan gebelik olduğu takdirde çocuğun düşürülmesi ve buna rıza gösterilmesi suç sayılmaktadır.

Bu bağlamda çocukların yaşam haklarının korunması ile ilgili Kur’ân-ı Kerim’e ve hadîslere bakıldığında yarım asır öncesinden bu yana kabul edilen bu ilkelerin, bin dört yüz sene öncesinden daha mükemmel ve geniş şekilde İslâm’da ortaya konulduğu, gerek Kur’ân’da, gerekse hadîslerde çocukların haksız olarak yaşamlarının sonlandırılması gibi bir cinâyetin aslâ işlenmemesinin istenildiği görülmektedir. Onun için bu makalede âyetler ve hadîsler ışığında insanlık tarihinde çocukların öldürülmesinin sebepleri üzerinde durularak, çocukların yaşam haklarının korunması, diğer bir ifade ile çocukların öldürülmemesi, konusu ele alınacaktır.

A- Eski Dönemlerde Çocukların Öldürülmesi

Eski dönemlerde, çocukların daha ziyade doğum sonrası öldürüldüğüne dair Kur’ân’da ve hadîslerde bir çok bilgi verilmektedir. Bu bilgiler, kız ve erkek çocukların öldürülmesi olarak iki başlık altında incelenebilir.

⁷ WWW. TBMM.gov.tr/kanunlar.

1-Kız Çocukların Öldürülmesi

Kur'ân-ı Kerim'de "Diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman"⁸ âyeti ile kız çocuklarının diri diri toprağa gömülerek öldürüldüğü bildirilmiştir. Aynı zamanda âyet, böyle bir olayın büyük cinâyet olduğunu, bu cinâyeti işleyenlerin de âhirette muhatap bile kabul edilmeyerek, kişinin eliyle öldürdüğü kız çocuğuna, "hangi sebepten ötürü öldürüldüğü" sorulmasıyla ifade edilmiş olmaktadır.

Hadîs kaynaklarında da câhiliye döneminde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğüne dair bir çok rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını zikretmeye çalışalım.

Ebû Bekir'in kızı Esmâ anlatıyor: Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Kâbe'ye sırtını dayayıp "Ey Kureyş topluluğu! Vallahi, benden başka hiç biriniz İbrahim'in dîni üzere değilsiniz." dediğini gördüm. Zeyd, diri diri öldürülmekte olan kız çocuklarını hayata kavuştururdu. Bir adam kızını öldürmeyi arzu ettiğinde o adama, "O kızı öldürme, ben onun iâşesini karşılamaya kâfiyim." der ve kız çocuğunu adamdan satın alırdı. Kız çocuğu büyüyüp geliştiğinde de babasına "İstersen kızını sana vereyim, istersen senin namına rızkını karşılamaya devam edeyim." derdi⁹.

Kays b. Asım Rasûlullah (s.a.v.)'e gelmiş ve "Ben câhiliye döneminde sekiz kız çocuğumu diri diri toprağa gömdüm." demiştir. Kays, bu sözüyle pişman olduğunu bildiriyor ve bunu affettirmenin yolunu sormuş oluyordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) de "O zaman her birinin bedeline bir köle âzât et." buyurmuştur. O da "Benim develerim var." deyince "Öyle ise, istersen her birinin bedeline bir deve kurban et." der¹⁰. Bir rivâyette de on iki veya on üç kızını öldürdüğü nakledilmektedir¹¹.

Dârimî'nin *Sünen*'inde nakledildiğine göre adamın biri, Rasûlullah (s.a.v.)'e geldi ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz câhiliye dönemi insanları ve puta tapan kişilerdik. Bu sebeple de çocukları öldürürdük. Bir kızım vardı, bana sevinçli şekilde geleceği bir yaşa kadar büyüdüğünde bir gün onu çağırdım, peşimden geldi ve aileme uzak olmayan yakında bulunan bir kuyuya gittim, elinden tuttum ve onu kuyuya attım, bana en son sözü: 'Ey babacığım! Ey babacığım!' demesiydi, dedi. Bunu dinleyen Rasûlullah (s.a.v.), göz yaşları boşalınca kadar ağladı. Rasûlullah'ın yanında

⁸ Tekvîr, 81/8-9.

⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İst., 1992, Menâkıbu'l-Ensâr, 24.

¹⁰ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, Dâru İhâyi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, XVIII, 337; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993, XIX, 152.

¹¹ Taberânî, XVIII, 338.

oturan kişilerden biri olayı anlatan adama 'Rasûlullah'ı üzdün' dedi. Rasûlullah da ona: 'Bırak onu, o kendisini kederlendiren bir şeyi soruyor.' dedi ve sonra: 'Sözünü bir daha tekrar et.' buyurdu. Adam da tekrar anlattı. Rasûlullah (s.a.v.) yine ağladı, göz yaşları sakalına aktı. Sonra da "Muhakkak ki Allah, câhiliyeden, yaptıkları kötülükleri kaldırmıştır. Sen ameline yeniden başla (güzel amel işlemeye bak)" buyurdu.¹²

Şair Ferezdak'ın dedesi Sa'saa' b. Nâciye'nin anlattığı şu olay da, câhiliye döneminde kız çocukların öldürülmesine ve bu tür olayın ne kadar çok vuku bulduğuna ışık tutması bakımından büyük önem arz etmektedir: Sa'saa' şöyle der: Bir gün Peygamber (s.a.v.)'e, geldim, bana İslâm'ı arz etti. Ben de İslâm'ı kabul ettim. Bana Kur'ân'dan bazı âyetler öğretti. Ben de:

-“Ey Allah'ın Rasûlü! Ben câhiliye döneminde (bazı hayırlı) işler yaptım, bundan dolayı benim için bir sevap var mı?” dedim.

Peygamber (s.a.v.):

-“Ne yaptın?” diye sordu. Ben de:

-“On aylık hâmile iki devem kaybolmuştu, bir deveye binerek o iki devemi aramaya çıktım. Çölde iki eve rastladım, onlara vardım, birinde yaşlı bir kişi vardı. Ona “On aylık hâmile iki devemi kaybettim, onları gördünüz mü?” dedim. “Onların damgası nedir?” dedi. Ben de “Miysem b. Dârim (adına damgalanmış)” dedim. Adam da onlara rastladık ve onları doğurttuk ve onlara baktık. Allah onlarla kavmin olan Mudar kabilesinden bir ev halkını geçindirir.” dedi. O kişi benimle konuşurken diğer evden bir kadın, çocuk doğurduğunu sesleniyordu. Adam “Ne doğurdun acaba? Şayet, erkek çocuksa ona kavmim içinde ortağız. Şayet kız çocuğu ise onu toprağa gömeriz.” dedi. Kadın “Kız çocuğu” dedi. Ben de “Diri diri gömülecek olan hangisidir?” dedim. O da “Bu kızım” dedi. Ben de “Onu senden satın alıyorum” dedim. O da “Ey Temim oğullarından kardeşim! Yani ben sana, Mudar kabilesinden bir adam olduğumu söylediğim halde o kızını bana sat mı diyorsun?” dedi. Ben de “Onu azât etmek için satın almıyorum, ben onu senin öldürmeden ruhunu kurtarmak için satın almak istiyorum.” dedim. O da bana “Kaça satın alıyorsun?” dedi. Ben de “Şu yavruları olan iki deve karşılığında” dedim. Adam “Şu (bindiğin) deveni de üzerine vermek üzere.” dedi. Ben de “Evet, ancak benimle bir kişi gönder aileme vardığım zaman bu deveyi de sana geri göndereyim.” dedim. O da yanıma bir adam

¹² Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, İst., 1992, Mukaddime, 1.

verdi. Evime varınca deveyi geri verdim. Gece yarısı olunca kendi kendime, “İslâm zuhur ettiği halde Araplardan hiçbir kimse bu konuda beni geçmemiştir.” diye düşündüm. *Ve her biri karşılığında on aylık hâmile iki deve ile bir de normal deve olmak üzere üç deve vererek üç yüz altmış kız çocuğunu diri diri toprağa gömülmeden kurtarıp hayata kavuşturdum.* Peygamber (s.a.v.)’e “Bu iyilikler karşılığında benim için bir sevap var mı?” dedim Peygamber (s.a.v.) de:

-“İşte onun karşılığı olarak Allah sana İslâm’ı ihsan etmiştir.” buyurdu¹³.

Ubde der ki, Sa’saa’nın bu sözünü, Ferezdak’ın şu şiiri de doğrulamaktadır: “Kızların toprağa gömülmesine engel olan dedem, kız çocuklarını öldürülmeden kurtardı ve onlar öldürülmedi”¹⁴.

Seleme b. Yezid anlatıyor: Ben ve kardeşim Rasûlullah (s.a.v.)’e gittik ve “Ey Allah’ın Rasûlü! Annemiz Müleyke, akrabayı görüp gözetirdi (sıla-i rahim yapardı), misafir ağırlardı, vb. iyi işler yapardı, fakat o câhiliye döneminde öldü. Bu yaptığı iyi işlerin ona bir faydası var mı?” dedik. Rasûlullah da “Hayır” dedi. Biz: “O, henüz ergenlik çağına gelmemiş bir kız kardeşimizi diri diri toprağa gömdü (buna ne dersin?)” dedik. Bunun üzerine Rasûlullah, “Kızını diri diri toprağa gömen cehennemdedir. Ancak İslâm dönemine yetişip de müslüman olanı Allah affetmiştir.” buyurdu¹⁵.

Yine bir kişi, Ebû Zerr’e gelip câhiliye döneminde iken kız çocuğunu toprağa gömdüğünü ve bunun vebâlından çok korktuğunu, bundan dolayı tevbenin olup olmadığını sormuştur. Ebû Zerr de, o kişiye, tevbenin var olduğunu ve müslüman olmazdan önceki geçmiş günahlarını Allah’ın bağışladığını söylemiştir¹⁶.

Cahiliye döneminde bazı insanların, evlerinde besledikleri köpeklerine verdiği değeri çocuklarına vermediğini, köpeğini terbiye ederken çocuğunu öldürdüğünü bildirmesi açısından şu haber de dikkat çekicidir: Hârûn b. Muâviye’nin anlattığına göre “Câhiliye döneminde adam, yolculuğa çıktığında yanında dört tane taş taşırdı, onlardan üçünü saç ayağı yerine kullanır, diğerine de tapardı, köpeğini terbiye eder ve çocuğunu (veledini) öldürürdü.”¹⁷.

Hz. Hatice’nin babası Huveylid, kızı Hatice’de bulunan güzel sıfatları görünce bundan çok memnun kalır ve ellerini ovuşturarak: “Kızlarını hoş görmeyenler ne

¹³ Taberânî, VIII, 77.

¹⁴ Taberânî, VIII, 77; Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhimu’l-Kur’ân* (terc: Heyet), İst., 1991, VII, 51.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst, 1992, I, 398; IV, 478; Taberânî, VII, 39.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, V, 150.

¹⁷ Dârimî, Mukaddime, 1.

kadar da zâlimdirler, kızları hakkında ne kadar da katı hükümlüdürler ve katılmış kalpleri o kızları diri diri gömmeye ne kadar da acele ediyor? O kızlar içinde Hatice gibileri yok mu ki!" demekten kendini alamaz¹⁸.

Bütün bu rivâyetlerden, câhiliye döneminde Arapların hepsi olmasa da bir kısmının acımasızca kız çocuklarını diri diri toprağa gömdükleri açıkça anlaşılmaktadır.

2-Erkek Çocukların Öldürülmesi

Kur'ân-ı Kerim'de sadece kız çocuklarının değil, erkek çocukların da tarihin çok eski dönemlerinde bile öldürüldüğü haber verilir ve bu vahim olay yasaklanır. Nitekim Kur'ân'ın bildirdiğine göre Hz. Musa döneminde Firavun tarafından birçok erkek çocuk öldürülmüştür¹⁹. Elmalılı'nın belirttiğine göre öldürülen erkek çocuk sayısı dokuz yüz doksan bine ulaşmıştır²⁰. Cenâb-ı Hak, mucize olarak Hz. Musa'yı Firavun'un öldürmesinden kurtardığı gibi²¹, Hz. Musa vasıtasıyla diğer çocukların öldürülmesini de engellemiştir. Araplarda da zayıf ve fakirlerden, az bir grup da olsa, doyuramama korkusuyla erkek çocuklarını öldürenler olmuştur²².

Câhiliye döneminde erkek çocuklarını öldürenlerden biri, Süfyan kızı Kebîre'dir. Kebîre, câhiliye dönemi insanlarından olup müslüman olarak Hz. Peygambere bey'at eden kadınlardandır. Bu kadın Hz. Peygambere gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben câhiliye döneminde dört erkek çocuğumu diri diri toprağa gömdüm (ne yapmam gerekir?" demiş, Hz. Peygamber de her birinin yerine bir köle azat etmesini emretmiştir. Kebîre de dört köle azat etmiştir²³.

B- Modern Çağda Çocukların Öldürülmesi

Eski dönemlerde çocukların genellikle doğumdan sonra öldürülmesi yaygın iken, modern çağda ise teknik ve teknolojinin gelişmesi ve genişlemesine paralel olarak yöntem değişmiş, yasal olarak veya yasal olmayarak gebelik sonrası ilaç kullanmak veya cerrahi müdahale ettirmek gibi yöntemlerle modern öldürme

¹⁸ Merve, Şakir eş-Şerbînî, *el-Unfu'l-Cesedi Zidde'l-Mer'e*, Kahire, 2005, s. 37.

¹⁹ Kasas, 28/4; A'râf, 7/141.

²⁰ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Neş., ts., I, 348.

²¹ Bakara, 2/49; A'râf, 7/175.

²² Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi* (terc: İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş), İst., 1987, I, 87.

²³ Taberânî, XXV, 1-16; İbnu Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, VIII, 176.

yaygınlaşmıştır²⁴. Bu yöntemlerin²⁵ en yaygın olanı kürtajla veya ilaç kullanmak suretiyle düşürmedir.

a- Kürtaj

Doğumdan önce diğer bir ifadeyle gebelik sonrası ana karnındaki çocuğu ya da cenini öldürmek, birkaç şekilde olabilmektedir. Bunlardan en çok uygulanan yöntemlerden biri kürtajdır²⁶.

Kürtaj, anne karnındaki ceninin²⁷ her hangi bir suretle alınmasıdır. Bunun câiz olup olmadığı konusunda İslâm âlimlerinin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bazıları bunun câiz olmadığını söylerken, bazıları da 120 günlük olduktan sonra, diğer bir ifadeyle ruh üfürülmesinden sonra alınmasının câiz olmadığı, ancak bu zamandan önce olursa alınabileceği görüşündedirler²⁸. Hayrettin Karaman, Mahmut Şeltüt'un "el-Fetâvâ" isimli eserinden konu ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemektedir: "İmam Gâzâlî (v.505/1111)'nin, bu konudaki geniş mütalaasına dayanarak fakihlerin, aşılınmış yumurtada hayat bulunduğunu bildiklerini kaydettikten sonra şöyle der: Ruhun üflenmesinden önce çocukta hayât yoktur diyen fakihlerin maksadı herhalde, dışarıdan ve bilhassa ananın hissettiği hayat belirtileri olacaktır. Yoksa aynı fukahâ

²⁴ Mesela, ABD'de 1991 yılında en az 1.390.000 gebelliğin yasal olarak sonlandırıldığı belirtilmektedir. (Bkz. Yeşildağlar, Narter, "Gebeliğin Sonlandırılması", Jinekoloji Üreme Endokrinolojisi & İnfertilite Jinekolojik Onkoloji, Koordinatör Editör, M. Sinan Beksaç, Ankara, 2006, II, s.1707). Bu da, dünyanın bütün devletlerindeki yasal ya da yasal olmayarak gebeliği sonlandırmanın istatistiği net olarak ortaya konulduğunda, bir yılda vuku bulan vahim neticeyi gösterecektir sanırım.

²⁵ Gebeliğin sonlandırılması için kullanılan yöntemler hakkında geniş bilgi için bkz. Yeşildağlar, II, 1707-1712.

²⁶ Toplumda Kürtajın yaygınlaşmasının sebepleri hakkında bkz. Apaydın, Yunus- Aydın, M. Akif-Bardakoğlu, Ali- Çağrı, Mustafa, *İlmihal II İslam ve Toplum*, İSAM, İst., 1999 s. 139.

²⁷ Cenin, anasının karnında bulunan çocuğa denilir. Zahirde görünmediği için buna "örtülmüş çocuk" anlamında cenin denilmektedir. (Çeker, Orhan, *Çocuk ve Hakları*, İst., 2004, s.31). Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılışı anlatılırken ceninin geçirdiği devrelere dikkatler çekilerek şöyle denir: "And olsun ki, biz insanı, çamurdan süzölmüş bir hülâsadan yarattık, sonra onu biz sağlam bir yerde (ana rahminde), bir nutfeye olarak yerleştirdik. Sonra bu nutfeyi, alaka olarak yarattık, bu alakayı da mudğa olarak yarattık, peşinden mudğayı kemikler olarak yarattık, peşinden de bu kemiklere et giydirdik ..." (Müminün, 23/12-14), "... Gerçekten biz, sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra da yaratılmış ve yaratılmamış mudğadan yarattık ki, size açıkça gösterelim diye. Ve biz dilediğimizi belirli bir vakte kadar ana rahimlerinde bekletiriz. Ve sonra sizi bir bebek olarak çıkarırız. ..." (Hacc, 22/5). Hadislerde de bu devrelere daha detaylı şekilde açıklık getirilir ve yaratılışın maddi boyutunun ötesinde mânevî boyutuna da dikkatler çekilir. (bkz. Buhârî, Bedu'l-Halk, 6; Müslim, b. el-Haccâc, *Sahih*, İst., 1992, kader 1, 2, 3, 4; Ahmed b. Hanbel, I, 374-75; Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, İst., ts., s. 68). Bütün bunlar, insan hayatının, ana rahmine düşmesiyle başladığını gösteren vesikalar olmaktadır.

²⁸ Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İst., ts., III, 149; Apaydın, vd., s. 139.

ana yumurtasıyla birleşen spermin canlı olduğunu bilmektedirler. Buna dayanarak diyebiliriz ki, âlimlerin çocuk düşürme mevzuundaki farklı görüşleri, bu inceliğe dikkat etmemekten ileri gelmiştir, yahut da 'Bu durumda düşürme, canlılık dışarıdan hissedilebilir olduktan sonra düşürme gibi değildir.' demek istemişlerdir. Şu halde hangi devrede olursa olsun, çocuk düşürmenin haram olduğunda bütün âlimler birleşmiş olurlar. Yine hangi zamanda olursa olsun, zaruretlerin²⁹, kendi ölçülerine göre yerleri vardır. Bu açıklamalar, din ile tıbbın bu mevzuda görüş birliği içinde olduklarını ortaya koymuş olmaktadır.³⁰

Bu konuda Ömer Nasûhî Bilmen de "Cenîn hakk-ı hayata mâliktir... Ceninin hayatına tecâvüz, bir cinâyettir." diyerek bunun gerekçelerini şöyle anlatır: "Cenin nüfus-u umûmiyeyi tezyide ve binnetice millî mevcudiyeti hâdim, faideli bir ferd demektir. Bir cenin, mensub olduğu aile için âtiyen bir şeref ve şan vesilesi olabilir. Bir cenin, büyük, fitrî bir istidada mâlik olarak âtiyen içinde bulunacağı cemiyetin itilasına hizmet edebilir. Binaenaleyh, cenin hâlinde bulunan masum mahlukatın güzelce muhafazasına çalışmak şahsî ve içtimaî bir vazifedir."³¹

Konu ile alakalı olarak İbrahim Canan'ın şu görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır: "Zamanımızda bir kısmı dâhilî, bir kısmı hâricî sebeplerden hasıl olan iktisadî sıkıntıları ve -tamamen muhayyel olan- müstakbel açlık tehlikelerini önlemek bahanesini dile getirmek suretiyle Malthus'cu iddiaların rengine büründürülen ve aslında dıştan gelen siyasi baskılardan kaynaklanan ve dünyanın her tarafında tatbikatı yaygınlaştırılmaya çalışılan ve nüfus planlaması, doğum kontrolü gibi değişik adlarla mûnis gösterilmeye ve meşru kılınmaya çalışılan 'modern çocuk öldürme metotları' Kur'ân-ı Kerim'de ifade edilen yasak sınırının dışına çıkmaz. Ayetlerde Firavunlarca 'müminleri zayıf kılmak' için işlendiği bildirilen bu cinayetlerin 'fakirlik korkusu' kılıfına büründürülmüş şekliyle müminler tarafından benimsenebileceğine

²⁹ Çocuğun 120 günden önce alınabilmesi için mazeret sayılabilecek iki örnek verilmektedir. Biri; Bir kadının çocuğunu emzirirken hâmile kalması sebebiyle sütü kesilse ve kocasının da çocuk için süt anne kiralama imkânı yoksa, hayattaki çocuğun da açlıktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalması durumunda henüz kan halinde olduğu kabul edilen ceninin, dışarıda yaşamakta olan çocuğu kurtarmak için düşürülebileceği görüşüdür. İkincisi de, çocuk doğarken doğum kanalında takılsa kalsa ve bu bebek ölmüş ise ananın hayatını kurtarmak için ölmüş bebeğin parçalanarak çıkarılmasıdır. (Bkz. Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, İst., 2002, s.84. Çeker, "İslam Dininde Çocuk Düşürme", DİA, c. 8, s. 364).

³⁰ Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İst., 1988, II, 556; Ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 51; Bilmen, III, 149; Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, s. 79-85.

³¹ Bilmen, III, 146.

işaret edilmekte ve bu tuzağa düşülmemesi için 'Fakirlik korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyin' emri tekrar edilmektedir."³²

Hayrettin Karaman da kürtajla ilgili detaylı bilgi verdikten sonra "Günümüzde kürtajın cezası" başlığı altında kürtajın tanımını vererek "Burada öldürülenin çocuk olduğu, kürtajdan önce yaşadığı ve öldürme fiilinin kasten işlendiği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Şu halde kürtaj fiili- yerinde açıklandığı üzere- meşrû bir mazerete dayanmadığı takdirde kasten işlenmiş bir cinayettir ve cezası da böyle bir cinayete verilen cezâ olacaktır." der³³.

İbnu Âşûr, "**Çocuklarınızı öldürmeyin.**"³⁴ âyetini açıklarken, çocukları öldürmenin iki şekilde olduğunu, bunlardan birinin; cahiliye döneminde olduğu gibi kız çocuklarını diri diri öldürmek, ikincisinin de kürtajla öldürmek olduğunu belirtmektedir³⁵. Buna göre âyet, kürtajı ve düşürmeyi (ceninin organları henüz oluşmamış olsa) da açıkça yasaklamaktadır.

Anne karnındaki çocuğun yaşam hakkının korunması bakımından Hz. Peygamber (s.a.v.), zinâ etmesi sebebiyle öldürülme cezâsı verilen hâmile bir kadının, doğumunu yapmadan cezâsını infaz ettirmemiştir. Şöyle ki, Cüheyne kabilesinden zinâ etmesi sebebiyle hâmile kalmış bir kadın, Rasûlullah (s.a.v.)'e gelip, "Ey Allah'ın Peygamberi! Ben had gerektiren bir suç işledim, bana gereken cezâyı uygula." der. Rasûlullah (s.a.v.) de onun velisini çağırıp ona "(Doğum yapıncaya kadar) bu kadına iyi muâmelede bulun, doğumunu yapınca da bana getir." buyurur. Kadın doğum yaptıktan sonra getirilir ve cezâsı infaz edilir³⁶. Hatta bir rivâyette çocuğun sütten kesilmesine kadar mühlet verdiği nakledilmektedir³⁷. Bu olay, Hz. Peygamberin, anne karnındaki çocuğun yaşam hakkına verdiği değeri göstermesi bakımından büyük önemi hâizdir. Bu bakımdan hadîs, henüz dünyaya gelmemiş çocukların yaşam hakkının korunması açısından değerlendirildiğinde, ne kadar mânidârdır.

Bugün yer yüzünde ekonomik kaygılara veya başka sebeplere istinaden kürtajla çocukların öldürülmesi dikkate alındığında, İslâm'daki, fakirlik korkusuna

³² Canan, *Kur'an'da Çocuk*, İst., 1984, s.185-186.

³³ Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, s.89.

³⁴ Mümtehine, 60/12.

³⁵ İbnu Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, XXVIII, 166.

³⁶ Müslim, Hudûd, 24.

³⁷ Müslim, Hudûd, 22; Ayrıca konu ile ilgili bkz. Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslâm'da Çocuk Hakları*, İst., 1980, s. 34.

dayalı çocuk öldürmeyi yasaklamanın gerekçesinin ne kadar yerinde olduğu çok net anlaşılmaktadır.

b- Düşürme

Doğumdan önce ana karnındaki çocuğu ya da cenini öldürme şekillerinden biri de düşürmedir. Bu da kasıtlı ya da kaza ile hâmile olan kadının karnına vurmak suretiyle veya kadının bizzat kendisinin düşürücü her hangi bir hareket yaparak çocuğun ölü doğmasına sebep olmasıdır³⁸.

Hadislerde hâmile bir kadının çocuğu düşürme kastıyla bizzat kendi kendine vurması ya da başkalarının kadının karnına vurmasıyla veya başka müdahalelerle anne karnındaki çocuğu ölü olarak düşürse, o ceninden dolayı diyet (gurre) gerektiği bildirilmektedir. Hadis kaynaklarında nakledildiğine göre Hz. Peygamber zamanında adamın birinin hanımlarından biri, hâmile olan kumasına çadırın direği ile vurmuş ve kadın ölmüştür. Olay Hz. Peygamber (s.a.v.)'e intikal edince Hz. Peygamber de ölen kadının diyetinin asabesine ödenmesi, kadının karnındaki ceninden dolayı da gurre ödenmesi hükmünü vermiştir³⁹. Yine bir kadının, başka bir kadına dürtmesi neticesinde kendisine dürtülen kadın karnındaki cenini düşürmüştür. Olay Hz. Peygambere intikal ettiğinde cenin için gurre ödenmesine hükmetmiştir⁴⁰.

Gurre "Bir erkek köle ya da kadın köle azat etmektir"⁴¹. Bunun değeri beş yüz dirhemdir⁴². Bu miktar bir kişinin tam diyetinin onda birinin yarısına tekabül etmektedir⁴³. İslâm hukukçuları da kasıtlı olarak ya da kasta benzer bir durumla ceninin düşmesine sebep olanın diyet (gurre) ödemesi gerektiğinde ittifak

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Hakeri, *Hakan, Tıp Hukuku*, Ankara, 2007, s. 443 vd.; Çeker, *Çocuk ve Hakları*, s.148-153.

³⁹ Hadis için bkz. Müslim, *Kasâme*, 37, 38; Ebu Dâvud, *Diyât*, 19; Nesâî, *Ebû Abdırrahman b. Şuayb, Sünen*, İst., 1992, *Kasâme*, 40, 41; Ahmed b. Hanbel, *IV*, 245, 246.

⁴⁰ Nesâî, *Kasâme*, 40.

⁴¹ Bununla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, *Ferâiz*, 11; Müslim, *Kasâme*, 34-39.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Merğınânî, *Ali b. Ebî Bekir, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut, *IV*, 189.

⁴³ Orhan Çeker bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "Gurre, tam diyetin %5'i kadardır. Tam diyet 100 deve, olduğuna göre gurre 5 devedir. 100 deve gümüş para (dirhem)ya çevrildiği zaman 10. 000 dirhem, altın para (dinar)ya çevrildiği zaman 1.000 dinar tutmuş ve bu rakamlar tam diyetin para olarak karşılığı kabul edilmiştir. Hanefilerin dışındaki diğer mezhepler, dirhem hesabını 12.000 olarak almışlardır. Buna göre gurre 500 (veya 600) dirhem yahut 50 dinar tutmaktadır. Düşen çocuğun kız veya oğlan olması bu miktarlarda bir değişiklik yapmaz. (Çeker, *Çocuk ve Hakları*, s. 151).

halindedirler⁴⁴. Bu da insan şahsiyetinin ana karnına düşmekle başladığının ve her ne vesile ile olursa olsun, onun korunması gerektiğinin delili olmaktadır⁴⁵.

Bilmen bu konuda şöyle der: “Şer’î bir müsaade olmaksızın bunu irtikâb edenler cânî sayılır. Çünkü cenin, insan demektir. Cenin şayet hayat sahibi ise bunu amden düşürmek, bir insanı öldürmek demektir. Cenin henüz hayat sahibi değilse onu düşürmek, bir masumu, hayata mazhar olmaktan mahrum bırakmak demektir. Bir insanı öldürmek, bir masumu hayata nailiyetten mahrum bırakmak ise cinayetten başka bir şey değildir.”⁴⁶. Bilmen bir başka ifadesinde de “Mücerret maişet darlığı endişesiyle veya gayr-i meşru bir maksatla çocuklarını daha dünyaya gelmeden, cenin halinde iken düşürüp hayatlarına kasd eden eşhas, çocuklarını diri diri, mezara defneden câhiliyye milletlerini taklid etmiş olurlar. Belki bu merhametsiz eşhasın irtikâb ettikleri cinayet, daha feci neticeler verebilir. Çünkü bu surette hem bir masumun hayatına kasd edilmiş oluyor, hem de onu hâmil bulunan kadının hayatı büyük bir tehlikeye maruz kalıyor.”⁴⁷ demektedir. Tevhid Ayengin’in de belirttiği gibi İslâm hukuku, hayat hakkını anne rahminden başlatmaktadır⁴⁸. Bu da İslâm’ın çocukların yaşam haklarının korunmasına verdiği değeri göstermesi açısından büyük önemi hâizdir.

Heyet tarafından hazırlanan ve İSAM’ın yayımlamış olduğu “İlmihâl II”de de şöyle denilmektedir: “İnsan hayatının korunması, İslâm dininin beş temel ilke ve amacından biri olduğu gibi insanın en şerefli varlık olduğu, insanın saygınlığı ve dokunulmazlığı da İslâm’ın ısrarla üzerinde durduğu ana fikirlerden biridir. İnsanın yaşama hakkı, erkek spermi ile kadın yumurtasının birleştiği ve döllenmenin başladığı andan itibaren Allah tarafından verilmiş temel bir hak olup artık bu safhadan itibaren anne baba da dahil hiçbir kimsenin bu hakka müdahale etmesine izin verilmemiştir. Çünkü cenin yaşama hakkını anne babasından değil, doğrudan yaratandan alır. Anne babanın başlangıçta çocuk sahibi olup olmamakta iradeleri ve seçme hakları varsa da, gebeliği önleyici tedbir ve yöntemleri kullanmalarına dinen

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz; İbnu’l-Hümmam, el-Kemâl, *Fethu’l-Kadir*, X, 299 vd.; Üsrüşenî, Muhammed İbnu Mahmud, *Ahkâmu’s-Sığâr* (terc: İbrahim Canan), İst., 1984, s.360.

⁴⁵ Dölek, Adem “*İnsanın Yaşama Hakkının Korunmasının Dini Dayanağı*”, “İnsan Hakları ve Din” Sempozyumu’nda sunulan tebliğ, Çanakkale, 2009.

⁴⁶ Bilmen, III, 148.

⁴⁷ Bilmen, III, 146-147.

⁴⁸ Ayengin, Tevhid, *İslâm ve İnsan Hakları*, İst., 2007, s. 206.

izin verilmişse de, artık gebelik teşekkül ettikten sonra doğacak çocuğun hayatına son verme hakları yoktur.”⁴⁹.

C-Çocukların Öldürülmelerinin Sebepleri

Çocuklar, kız olsun erkek olsun, Yaraticının ebeveynlere emânet olarak bahsettiği rızklardır. Erkek çocukların gerçek sahibi, kız çocuklarının da gerçek sahibidir. Bu nedenle ebeveynlerin, kendilerine emânet olarak verilen çocuklarını, gerçek sahibinin istek ve emirleri doğrultusunda korumaları gerekmektedir. Bu korumanın en başında da onların yaşam haklarının korunması gelmektedir. Halbuki geçmişten beri çocukların, özellikle de kız çocuklarının bazı bahanelerle gizli ya da aşikâr olarak öldürüldüğü bir gerçektir. Tarihî seyir içerisinde gerek erkek, gerekse kız çocukların öldürülmesinin sebeplerinden bazıları şunlardır:

1-Makâm Kaygısı

Kur’ân-ı Kerim’de işâret edildiğine göre erkek çocukların öldürülme sebeplerinden birisinin, siyasî ve makâm kaygılarının olduğu görülmektedir. Bunun en güzel örneği de tahtının elinden alınması endişesiyle Firavun’un, erkek çocukları öldürtmesidir. Nitekim **“Firavun hânedanının, etbaina en şiddetli işkenceyi revâ gördükleri, kavminin erkek çocuklarını boğazladıkları ve kız çocuklarını hayatta bıraktıkları”** bildirilmiştir⁵⁰.

Peygamberler tarihinde nakledildiğine göre, Hz. İbrahim döneminde de makâmının elinden gideceği endişesiyle Nemrut da erkek çocukları öldürtmüştür⁵¹.

2-Utanma

Câhiliye döneminde gerek bazı Arap kabilelerinde, gerekse diğer bazı bölgelerde kız çocuğu doğarsa, sanki büyük bir suç işlenmiş gibi utanılır ve üzüntü duyulurdu ⁵². Bu sebeple de bazı Arap kabilelerinde kız çocukları diri diri toprağa gömülürdü. Kur’ân-ı Kerim, câhiliye insanların, kız çocuklarını nasıl hor ve hakir gördüklerini anlatarak onların öldürülme sebebini şöyle anlatır: **“Onlardan birine bir kızı olduğu müjdelendiğinde yüzü simsiyah kesilir ve içi de kinle dolar.**

⁴⁹ Apaydın, vd., s. 137.

⁵⁰ Bakara, 2/49; İbrahim, 14/6.

⁵¹ Köksal, Asım, *Peygamberler Tarihi*, Ankara, 2004, I,143; Aydemir, Abdullah, *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara, 1996, s. 57.

⁵² Dikmen, Mehmed, *İslâm'da Kadın Hakları*, İst., 1991, s. 22-23.

Kendisine verilen bu kötü müjde sebebiyle halktan gizlenmeye çalışır, ‘onu yanında mı tutsun, yoksa onu toprağa mı gömsün?’ diye düşünür. Ne de kötü hükmediyorlar.”⁵³.

Kız çocuklarını ar vesilesi kabul ederek hor gören bu düşünce sahipleri, kendilerine yakıştırmadıkları kız çocuklarını Allah’a atfettiklerini, **“Onlardan biri Rahman’a isnat etmekle misal getirdiği şeyle (kız çocuğuyla) müjdelendiği zaman, kendisi öfkeli bir kimse olarak yüzü simsiyah kesiliverir”⁵⁴** âyeti bildirmektedir.

Bu utancın sebeplerinden biri de, herhangi bir düşman baskınında kızların, düşman eline geçmesi durumunda kabile ve aşiretinin yüz karası olması düşüncesidir⁵⁵. Halbuki savaşlarda sadece kızlar değil, erkekler ve evli kadınlar da düşman tarafından esir alınabilmektedir. Bu bakımdan ileri sürülen bu sebepler, son derece mantık dışıdır.

Bu âyetlerde, geçmişten günümüze bazı insanların, bu ve benzeri sebeplerle kız çocuklarını hakir gördükleri ve kız çocukları olunca da utangaçlık hissettikleri açıkça belirtilmektedir. Halbuki erkek çoğunu da, kız çocuğunu da yaratan Allah’tır. Hikmetinin gereği olarak Allah, bazen hem kız, hem de erkek çocuğu verirken, bazı kimseye yalnız erkek çocuğu verir, kız çocuğu vermez, bazen de erkek çocuğu vermez, kız çocuğu verir, bazen de hiç birini vermez. Nitekim bir âyette **“Semâların ve yerin mülkü yalnız Allah’ındır. O, dilediğine kız çocukları bağışlar, dilediğine de erkek çocukları bağışlar veya dilediğine de kız ve erkek çocuk olarak çift çift verir, dilediğini de kısır bırakır (hiç vermez), gerçekten O, Alîm’dir, Kadîr’dir.”** buyurulmaktadır⁵⁶.

Görüldüğü üzere çocukları veren Allah’tır, dilediğine istediğini verir, bazen de hiç vermez. Bu, O’nun ilminin ve kudretinin gereğidir. İnsana düşen vazife, kendisine hibe edilen çocuğun neden kız ya da erkek olduğunun sorgulanması değil, verilen çocuğun, ana-babasından istenilen haklarının korunarak Yaratıcının istediği doğrultuda yetiştirilmesi sorumluluğunun yerine getirilmesidir.

Hadîsler incelendiğinde Hz. Peygamber’in, kız çocuklarına büyük önem verdiği görülmektedir. O (s.a.v.), bir çok hadîsinde kız çocuklarının hor ve hakir

⁵³ Nahl, 16/56-59.

⁵⁴ Zuhruf, 43/17.

⁵⁵ Bkz. Sarıçık, Murat, *İnanç ve Zihniyet olarak Cahiliyye*, Isparta, 1998, s. 41-42.

⁵⁶ Şûrâ, 42/49-50.

görülmemesini istemenin yanında onların bakımının ve onların güzel terbiye ile yetiştirilmesinin uhrevî mükâfatını bildirerek onları öldürmek şöyle dursun, bilakis onlara güzel muamele gösterilmesini istemiştir. Nitekim hadîslerinde, “Kızlara hoşnutsuzluk göstermeyin, zira onlar çok mûnistirler, değerlidirler.”⁵⁷, “Birinizin üç kız çocuğu veya üç kız kardeşi olur da onların ihtiyaçlarını güzelce yerine getirirse, o cennete girer.” buyurmuştur⁵⁸. Onların İhtiyaçları: Yiyeceği, içeceği, giyeceği, eğitimi, evlenmeleri, onlara şefkat ve merhametle davranma gibi hususlardır.

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kimin bir kız çocuğu olur da onu güzel edeple edeplendirir, onun eğitimini en güzel şekilde yapar, Allah'ın verdiği nimetlerden imkanı nispetinde ona geniş davranırsa o kız çocuğu, babası için cehenneme karşı bir engel ve bir örtü olur.”⁵⁹, “Allah'tan korkun ve (bağış konusunda) çocuklarınız arasında adâletli davranın.” buyurmuştur⁶⁰. Çocuklar arasında adâletli davranmanın en başta geleni de birini hayatta bırakıp diğerini öldürmemektir. Çünkü her ikisinin de hayatı kutsaldır ve ikisi de yaşama hakkına sahiptir.

3-Ekonomik Kaygı

Kur'ân-ı Kerim'de, çocukların öldürülmesinin sebeplerinden birinin de ekonomik kaygı olduğu açıkça belirtilerek, “**Fakirlik korkusu sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyiniz. Size de onlara da Biz rızk veriyoruz**”⁶¹, “**Fakirlik korkusu sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyiniz. Onlara da size de Biz rızk veriyoruz. Onları öldürmek gerçekten büyük günahdır.**”⁶² buyurulmaktadır. İbnu Âşûr'a göre buradaki fakirlik korkusu, hâl-i hazırda mevcut bulunan fakirlikten kaynaklanan korku ya da gelecekte oluşacak fakirlik şeklindeki vehmî korkudur⁶³.

Ayetlerde geçen “çocuklarınız” kelimesinin karşılığı olarak “evlâd” lafzı kullanılmıştır. “Evlâd” kelimesi de “çocuk” mânâsına olan “veled” kelimesinin çoğulu olup, hem erkek çocukları, hem de kız çocukları için kullanılan bir lafızdır. Bu bakımdan ekonomik kaygı ile öldürülen çocukların, kız ya da erkek olması fark etmemektedir. Bu âyetler, doğan her çocuğun öldürülmemesini emrederek, onların

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, IV, 151.

⁵⁸ Tirmizî, Birr, 13.

⁵⁹ Taberânî, X, 192.

⁶⁰ Buhârî, Hibe, 12; Müslim, Hibât, 13.

⁶¹ En'âm, 6/151.

⁶² İsrâ, 17/31.

⁶³ İbnu Âşûr, VIII, 158.

yaşama haklarının olduğunu ve bu hakların korunmasını açıkça ortaya koymaktadır. Beydâvî (v.685/1286)'nin de belirttiği gibi Allah, onların fakirlik korkusu ile öldürülmesini yasaklamakta ve onların rızklarını tekeffül etmektedir⁶⁴. Bu bakımdan âyette, fakirliğin veya ekonomik kaygıların, çocukların öldürülmesine sebep olamayacağı bildirilmekte **“Sizi de onları da rızklandıran Biziz.”** buyurularak böyle bir mazeret kabul edilmemektedir⁶⁵.

Görüldüğü üzere âyetlerde çocukların öldürülme sebebi olarak dikkat çekilen en önemli husus; *“Fakirlik korkusu”*dur. *“Fakirlik korkusu”*nun âyetteki karşılığı *“haşyete imlâk”* ifadesidir. İmlâk, yanındaki tutmaksızın çıkarmak, fakir olmak, kadının çocuğunu düşürmesi, zamanın mâlî mülkü gidermesi ve bozması⁶⁶, birinin elindeki mâlını götürmesi⁶⁷ gibi mânâlara gelmektedir. Haşyet-i imlâk da; çocuğunun, kişinin elindeki şeyleri yiyip elinden çıkaracağı, tüketeceği, fakir düşüreceği korkusudur. İşte âyette çocukların öldürülmesinin sebebi de elde avuçta olanı hızla tüketmesi, mâlî mülkü yok etmesi düşüncesi ile öldürüldüğü bildirilmektedir⁶⁸. Câhiliye insanı ya da câhiliye fikrine sahip olan bir insan, sahip olduğu çocukların rızkını âdeta kendisi yaratıyormuş zehabına kapılarak onların rızklarını karşılamayacağını düşünüp böyle bir cürümü işlemeye cesaret eder. Halbuki hayâtı kim vermiş ise o hayâtın devam etmesi için gerekli rızkı yaratan da O'dur. Bunun için âyette **“Sizin de onların da rızkını Biz veriyoruz”** buyurulmuştur. Dolayısıyla hayâtı sonlandırmak da ancak hayâtı verenin emri ile olabileceği ve dünyaya gelen her çocuğun yaşama hakkının sonlandırılmayacağı belirtilerek onların yaşama haklarının korunması istenmiştir.

Râğib el-İsfahânî (v.502/) *“el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kurân”* isimli eserinde Kur'ân'ın garib kelimelerini açıklarken öldürme anlamına gelen *“katl”* kelimesinin açıklamasında **“Fakirlik korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyin”** âyetini zikreder ve burada *“öldürmek”* ile ilgili görüşleri sıralar. Buna göre bu âyette; *“Kız çocuklarının diri diri öldürülmesi yasaklanmakta veya spermi mevziinin dışına koymakla (geri*

⁶⁴ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Kâzrûnî haşiyesi ile birlikte), Beyrut, ts., III, 201.

⁶⁵ İbnu Âşûr, VIII, 159.

⁶⁶ İbnu Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, ts., X, 348; Mustafa, İbrahim (heyet), *el-Mucemu'l-Vasîf*, s. 892.

⁶⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981, I, 208.

⁶⁸ Sarıcık, s. 42.

çekilme veya azl yolu ile) zayi edilmesi yasaklanmakta⁶⁹ ya da çocukların ilim öğrenmelerine ve ebedî hayâtını kazandıracak şeyleri araştırmalarına engel olan şeylerle meşgul edilmeleri yasaklanmaktadır. Çünkü âhireti bilmeyen ve âhiretten gâfil olan, ölümler hükmündedir.” der⁷⁰. Bu durumda çocukları, âhiret mutluluğunu kazandıracak şeylerden mahrum bırakmanın da onları mânen öldürmek olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim bir âyette, müşrikler “emvâtün ğayru ahyâ/diri olmayan ölümler”⁷¹ olarak tavsif edilmişlerdir.

Kısaca belirtmek gerekirse, ilgili âyetteki kız çocuğu anlamına gelen “benât” kelimesinin kullanılması yerine hem kız çocuğunu, hem de erkek çocuğunu ihtivâ eden “veled” kelimesinin çoğulu olan “evlâd” kelimesinin kullanılmasıyla ister kız olsun, ister erkek olsun, çocukların maddî-mânevî öldürülmemeleri istenmiştir.

Âyetin sonunda da “**çocukların öldürülmesinin büyük günah olduğu**”⁷² bildirilmektedir. Zira çocukların bu şekilde öldürülmesinin uhrevî büyük bir vebâl olmasıyla birlikte dünyada da insan nevi yok edilmekte ve neslin devam etmesinin önü kesilmiş olmaktadır⁷³. Böylece vebâlin büyüklüğü daha da artmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Çocuğunu öldüren anne, kıyâmet günü Allah’ın huzuruna, öldürdüğü çocuğu göğüslerine bağlı ve çocuğunun kanlarına sürünmüş olarak gelecek ve çocuk ‘Ey Rabbim! Bu benim annem ve bu beni öldürdü’ diyecek”⁷⁴ buyurarak âhirette annesinin aleyhine şahitlik yapacağını bildirmiştir.

⁶⁹ Bazı hadîslerde “Bu gizli öldürmektir” تلك الوأد الخفي şeklinde belirtilmiştir. Yani “Bu şekildeki bir uygulama çocuğu gizlice diri diri toprağa gömmeye benzer.” demektir (Müslim Nikah, 141; İbnu Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İst., 1992, *Sünen*, Nikah, 61.). Bazı rivayetlerde de “O, küçük öldürülmüş olandır” تلك المودة الصغرى Yani bu çocuğu diri diri öldürmenin küçüğüdür, demektir. Dünyaya gelmiş olanın toprağa diri diri gömülmesine de “el-mev’üdetu’l-kubrâ” denilmektedir (İbnu’l-Esîr, Mecduddin, *en-Nihaye fi Ğaribi’l-Hadîs ve’l-Eser*, Beyrut, ts., V, 143.).

⁷⁰ Râġib el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribi’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., s. 393.

⁷¹ Nahl, 16/21. Bazı müfessirler, “Onlar öldürler, diri değillerdir ve ne zaman dirileceklerini de bilmezler” meâlindeki bu ayetin, âhirete inanmayan ve dalâlette olanlara da işaret ettiğini söylemektedirler. Bkz. Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-Muhîr* (tahk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Beyrut, 1993, c.V, 478; Kurtubî, *el-Câmiu Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut, 2006, XII, 309-310.

⁷² İsrâ, 17/31.

⁷³ Beydâvî, III, 201.

⁷⁴ Kutrubî, XIX, 152.

4-Putlara Kurban Etme

Kur'ân-ı Kerim'de müşriklerin çocuklarının putlarına kurban ettiklerine işaret edilerek **“Allah’a şirk koşanlara, şürekalarının (putlara hizmet edenlerin), onları helâke düşürmek ve dinlerini karıştırmak için çocukları öldürme işini kendilerine hoş gösterdikleri”** bildirilmektedir⁷⁵. Mevdûdî, bu âyetin tefsirinde çocukların öldürülme sebeplerinden birinin de müşriklerin, tanrılarını memnun etmek için çocuklarını tanrılarına kurban ettiklerini söyler⁷⁶. Tarihte de Ken'ânîlerden Greklere, Hintlilerden Çinlilere kadar bir çok toplumda çocukların çeşitli vesilelerle kurban edilmesinin yaygın olduğu belirtilmektedir⁷⁷.

5- Savaş

İnsanlık tarihi boyunca savaşlarda çocukların da acımasızca öldürüldüğü bir gerçektir. Onun için Hz. Peygamber (s.a.v.) savaşlarda çocukların öldürülmesini yasaklamıştır⁷⁸. Nitekim Abdullah b. Ömer, Rasûlüllah (s.a.v.)'in, savaşlarda kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladığını bildirirken⁷⁹ Enes b. Mâlik de Rasûlüllah (s.a.v.), *“Şeyh-ı fâniyi (çok yaşlıyı), küçük çocukları ve kadınları öldürmeyin.”* buyurdu, der.⁸⁰ Savaşlarda çocukların öldürülmesini yasaklayan başka rivayetler de bulunmaktadır⁸¹.

Hz. Peygamber'in, savaşlarda çocukların öldürülmesini yasaklamasına örnek olması bakımından şu hadîsi de nakletmek yararlı olacaktır. Esved b. Serî' anlatıyor: Rasûlüllah'a geldim, onunla birlikte savaşa katıldım ve ben ordunun gerisine düştüm. İnsanlar o gün çocuklara varıncaya kadar öldürdüler. Bu durum Rasûlüllaha ulaştınca Rasûlüllah (s.a.v.) *“Bu insanlara ne oluyor da öldürme hususunda haddi aşarak çocukları öldürüyorlar?”* buyurması üzerine adamın biri: *“Ey Allah'ın Rasûlü! Ama onlar müşriklerin çocuklarıdır.”* der. Rasûlüllah (s.a.v.) de *“Dikkat edin, hayırlılarınız da müşriklerin çocuklarıdır!”* diye cevap vermiş, sonra da *“Dikkat edin, çocukları öldürmeyin, doğan her çocuk, dili ifade edinceye kadar fitrat üzere doğar. Babası onu*

⁷⁵ En'âm, 6/137.

⁷⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, I, 599; Ayrıca bkz. İbnu Âşûr, VIII, 102.

⁷⁷ Harman, Ömer Faruk, *“Çocuk Düşürme”*, DİA, c. 8, İst., 1993, s.363.

⁷⁸ Bkz. Çeker, *Çocuk ve Hakları*, s.182.

⁷⁹ Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-Sünne* (tah: Şuayb el-Arnaut-Muhammed Züheyr eş-Şaviş), Beyrut, 1983, II, 89.

⁸⁰ Beğavî, II, 191.

⁸¹ Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İst., 1992, Cihâd, 9, 10.

Yahudileştirir ve Nasranileştirir.” buyurmuştur⁸². Hadîsten öyle anlaşılıyor ki, savaşlarda dahi olsa henüz teklif çağına gelmemiş -ve bizzat savaşa iştirak etmemiş- çocukların, anne-babasının inançları gerekçe gösterilerek öldürülemeyeceği⁸³ ve böyle bir gerekçenin de doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Çünkü doğan her çocuğun teklif yaşına kadar İslâm fıtratı üzere olduğu ifade edilerek⁸⁴ onların masum olduklarına işaret edilmiştir. Bu bakımdan savaş hallerinde bile fiili olarak savaşa katılmayan masum çocukların öldürülmemesi istenmiştir⁸⁵.

D-Çocukların Öldürülmesinin Yasaklanması

Yukarıda da zikredildiği üzere gerek İslâm'dan önceki dönemlerde, gerekse İslâm'ın geldiği dönemlerde dünyanın bir çok bölgesinde farklı sebeplerle doğumdan sonra çocuklar öldürülmüştür⁸⁶. Modern çağda da daha ziyade modern teknik ve yöntemlerle öldürülmektedir. İslâm ise ister klasik yöntemle olsun, isterse modern yöntemlerle olsun çocukların haksız yere öldürülmelerini yasaklamış ve onların yaşama haklarının korunmasını istemiştir. Bunun en çarpıcı örneği Kur'ân-ı Kerim'de ve hadîslerde bulunan bey'at şartlarından birinin, çocukların öldürülmemesi emrinin olmasıdır. Nitekim bir âyette şöyle denilmektedir: **“Ey Peygamberim! Mümin kadınlar sana, Allah'ı hiçbir şeyi ortak koşmamaları, hırsızlık yapmamaları, zina etmemeleri, çocuklarını öldürmemeleri, kendilerinden uydurdukları şeylerle başkalarına iftira etmemeleri, iyilik yapmakta sana isyan etmemeleri üzerine bey'at etmek üzere sana geldiklerinde artık bey'atlerini kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlanmalarını dile, şüphesiz ki, Allah Ğafur'dur Rahim'dir.”**⁸⁷. İbnü Âşûr, âyette kadınlara hitap edilmesinin sebebinin, kadınların kız çocuklarının

⁸² Buhârî, Cenâiz, 93; Ahmed b. Hanbel, II, 275,

⁸³ Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslâm'da Çocuk Hakları*, s., 57.

⁸⁴ Bu rivâyetin dışında, çocukların İslâm fıtratı üzerine doğduğuna dair hadis, farklı lafızlarla bir çok kaynaktan nakledilmiştir. Meselâ bkz. Buhârî, Cenâiz, 80, 93; Tefsîr, 30/1; Kader, 3; Müsim, Kader, 22, 25; Ebû Dâvud, Sünnet, 17; Tirmizî, Kader, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 275; İbnü Hıbban, Muhammed, *Sahihu İbn-i Hıbbân bi Tertîb-i İbn-i Balbân*, I, 339.

⁸⁵ Çocuk hakları sözleşmesi, hem ana metninde hem de 2000 yılında kabul edilen seçmeli Protokolünde silahlı savaşlarda yer alan ya da bu çatışmaların mağduru olan çocukların korunmasını öngörmektedir. (Bkz. Gemalmaz, Mehmet Semih *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, İst., 2003, s. 386).

⁸⁶ Ayrıca bkz. Ebû Zeyd, Rüşdî Şahâta, *el-Unf Zıdda'l-Mer'e ve Keyfiyyetü Müvâcehetih*, İskenderiye, 2008, s. 41 vd.; Kur'ân-ı Kerim'in, Kasas, 28/4; A'râf, 7/141; Tekvîr, 81/8-9 âyetleri ve tefsirleri.

⁸⁷ Mümtehine, 60/12

öldürülmelerine rıza göstermelerinin ve bu vahim olay karşısında sükût etmelerinin olduğunu söyler⁸⁸.

Böylece tarihin eski dönemlerinden beri, herhangi bir sebeple gerek erkek çocukların, gerekse kız çocukların öldürüldüğü belirtilerek böyle zulümlerin tekrar işlenmemesi ve her doğan çocuğun yaşama hakkının korunması istenilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) de Akabe bey'atında bulunan sahâbîlere *“Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacağınıza, hırsızlık yapmayacağınıza, zinâ etmeyeceğinize, çocuklarınızı öldürmeyeceğinize, kendinizden uydurduğunuz şeylerle başkalarına iftira etmeyeceğinize, iyilik yapmakta bana isyan etmeyeceğinize dair bana bey'at edin, Sizden kim bunları yerine getirirse onun karşılığı (sevabı) Allah'a aittir. Kim de bu cürümlerden birini yaparsa dünyada cezalandırılır ve o cezâ ona keffârettir, Kim de bu cürümlerden birini işler de onu gizlerse, o Allah'a kalmıştır, Allah isterse onu affeder, isterse onu cezalandırır.”* buyurmuş, Ashab da bu şartlar üzerine Peygamber (s.a.v.)'e bey'at etmişlerdir⁸⁹.

Hz. Peygamber (s.a.v.), çocukların öldürülmeyeceğine dair Akabe'den sonraki dönemlerde de bey'at almıştır. Ümmü Atiyye'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Medine'ye hicret ettikten sonra da Medine'de Ensar kadınlarını bir evde toplamış ve onlara *“Ben, size Allah'ın elçisiyim, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamanız, hırsızlık yapmamanız, zina etmemeniz, çocuklarınızı hiçbir şekilde öldürmemeniz, kendinizden uydurduğunuz şeylerle başkalarına iftira etmemeniz, iyilik yapmakta Allah'a isyan etmemeniz üzerine bey'ât ediyorsunuz.”* buyurmuştur. Onlar da bu şartları kabul ederek bu şartlar üzerine bey'at etmişlerdir⁹⁰.

Başka hadislerde de kişinin çocuğunu öldürmesinin en şerli (kötü) işlerden olduğu bildirilerek⁹¹ her ne sebeple olursa olsun çocukların haksız yere öldürülmemesi istenmiştir.

Sonuç

Kısaca ifade etmek gerekirse çocuklar, insanlığın istikbâli ve geleceğidir. Çocuksuz bir milletin devamı imkânsızdır. Onun için çocuklar, insanlığın devamını

⁸⁸ İbnu Âşûr, XXVIII, 166.

⁸⁹ Buhârî, İmân, 11; Menâkıbu'l-Ensâr, 43; Hudûd, 8, 14; Nesâî, Bey'at, 9; Dârimî, Siyer, 17.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 85; VI, 409; Ayrıca konu ile ilgili bkz. İbnu Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (tah: Heyet), Kahire, 2000, XIII, 226-2236; Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi İşığında İslâmda Çocuk Hakları*, s. 55-67.

⁹¹ Taberânî, X, 21.

sağlayan temel unsurdur. Ancak insanlık tarihinin eski dönemlerinden beri dünyanın bir çok bölgesinde çocukların birçok sebeple acımasızca öldürüldüğü de bir gerçektir. Buna karşın İslâm'ın, bin dört yüz küsur sene öncesinden bütün insanlığa verdiği mesajlarda, meşru bir mazeret olmaksızın, her ne sebeple olursa olsun, ister doğum öncesi, ister doğum sonrası olsun, çocukların öldürülmesi yasaklanmıştır. Yüce Yaratıcı, ana-babaların rızkını bizzat kendisi verdiği gibi çocuklarının rızklarını da kendisinin verdiğini bildirmiş, bu sebeple de ekonomik kaygılarla çocukların öldürülmemesini istemiş ve öldürmenin büyük bir cürüm olduğunu, bilgisizlik yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenlerin dünyada ve âhirette ziyana uğrayacaklarını⁹² belirterek onların yaşam haklarının korunması emrini tüm dünyaya ve bütün insanlığa bildirmiştir.

Bu bağlamda İslâm'da çocukların yaşam haklarının korunması ve onların yaşamlarının garanti altına alınması ile ilgili alınan tedbirlerden bazılarını maddeler hâlinde kısaca şöyle sıralayabiliriz.

1- Fakirlik korkusuyla veya başka sebeplerle çocukların öldürülmesi yasaklanmıştır.

2- Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'e kadınlardan çocuklarını öldürülmemeleri üzere bey'at alması emredilmiştir.

3- Hz. Peygamber (s.a.v.) hem erkeklerden, hem de kadınlardan çocuklarını öldürmemeleri üzere bey'at almıştır.

4- Gerek Kur'ân'da, gerekse hadîslerde kız çocuklarının hor görülmemesi istenmiştir.

5- Hz. Peygamber, had cezası uygulamayı gerektiren hâmile bir kadının, doğumunu yapmadan cezasını uygulamamıştır.

6- Hz. Peygamber (s.a.v.), çocuklar arasında ayrımcılık yapılmamasını ve çocuklar arasında adâletli davranılmasını emretmiştir.

7- Gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadîslerde çocukları öldürmenin uhrevî cezâlarına dikkatler çekilerek, her ne sebeple olursa olsun, çocuk öldürmenin önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

8- Doğum öncesinde gerek kürtajla gerekse kasdî olarak her hangi bir tavırla anne karnındaki bebeğin öldürülmemesinin istenmesiyle, hatta annenin, karnındaki çocuğunu gerek kendisi gerekse başkası tarafından herhangi bir

⁹² En'âm, 6/140.

müdahale ile kasıtlı olarak düşürüldüğünde buna ceza (gurre) öngörülmesiyle çocukların öldürülmemesi hedeflenmiştir.

9- Savaş gibi en kritik bir zamanda dahi çocukların öldürülmemesi emredilmiştir.

10- İslâm bilginlerinden bazıları, “Çocuklarınızı öldürmeyin” âyetinin, onların dünya hayatlarının yok edilmesinin yasaklanmasının yanısıra âhîret hayatlarının korunmasına da işaret ettiğini belirterek çocukların sadece dünya hayatlarının değil, âhîret hayatlarının dahi korunması gerektiğini belirtmişlerdir.

Bütün bunlar dikkate alındığında ve bu prensipler detaylı olarak incelendiğinde İslâm'ın, yaşam hakkının kapsamını, beşerî hakların belirttiği sınırlardan daha geniş olarak, ana rahmine düştüğü andan itibaren başlattığını ve bu sebeple de İslâm'a göre çocuğun yaşam hakkının korunmasının, ana rahmine düştüğü anla başladığını söylemek pekâlâ mümkündür.

İMAM ŞÂFİ’DE HADİSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE TEMEL YAKLAŞIMLAR*

Muammer BAYRAKTUTAR**

ÖZET

Günümüz hadis/sünnet araştırmalarında yoğun olarak, geçen tarihi süreçte iz bırakan alimlerin ve ekollerin hadis/sünnet anlayışlarının konu edinildiği görülmektedir. Sahabe devrinden itibaren muhtelif alimler ve ekoller tarafından hadisleri/sünneti anlamada farklı yaklaşımlar sergilendiği bilinmektedir. Bu tür araştırmaların hem geleneği tanımak hem de günümüze ışık tutması açısından büyük bir önemi haizdir. Bu düşünceden hareketle makalemiz, İslam fıkıh düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden, hadis/sünnet alanında önemli görüş ve değerlendirmelere sahip bir alim ve fakih olan İmam Şâfi’nin, Hz. Peygamberin hadislerini/sünnetini anlama ve değerlendirmede sergilediği temel eğilimleri/yaklaşımları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, hadis/sünnet, fıkıh, metin, mana.

ABSTRACT

The Imam Al-Shafi’i’s Basic Approaches in His Understanding and Appraising The Sunnah and Hadith

In contemporary hadith/sunnah studies, it has frequently been seen that the distinguished scholars and schools existing in the past in their understanding of the sunnah/hadith were treated as a subject. Since the time of sahabe, it is well known that various scholars and schools had different approaches in their understanding the Sunna/the hadith. In this point of view, our article aims at putting forth the basic approaches of having important views and assessments and also being a scholar and faqih, Imam Shafi’i’s understanding and appraising the sunnah and hadith of the Prophet.

Key Words: Shafi’i, hadith/sunna, Islamic law, text, meaning.

* Bu makale, “İmam Şâfi’de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu” (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2006) adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, muammerbayraktutar@hotmail.com

Giriş

İmam eş-Şâfiî'nin (h.150) İslam fıkıh düşencesinde mühim ve etkin bir konuma sahip olduğunu, geçen tarihi süreçte İslam dünyasında edindiği yer açıkça ortaya koymaktadır. Şâfiî, görüşleri yalnız kendi adına nisbet edilerek mezhepleşmesiyle tarihte yerini almayan, aynı zamanda tüm müslümanlar tarafından itibara alınan bir fakih ve alim vasfını haiz bir şahsiyet olmasının yanısıra sünni düşencenin teşekkülünde de büyük bir etkiye ve role sahip olma özelliğine sahiptir¹. Dolayısıyla böylesine bir ilmî şahsiyetin genel olarak hadisleri/sünneti anlayıp yorumlarken nasıl bir yaklaşım sergilediğini bilmek ve ortaya koymak günümüz için de önemini ve güncelliğini korumaktadır.

Aslında burada Şâfiî de dahil müctehid imam ve fakihlerin ulaştıkları sonuç ve kanaatlerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde bir tartışma açma gibi bir amaç söz konusu değildir. Onlar, ancak içinde buldukları şartlar muvacehesinde ve karşılaştıkları sorunlar hakkında, kendi re'y ve kanaatlerini ortaya koymuşlar ve kendi kanaat ve re'ylerinin yegane doğru olduğunu da iddia etmemişlerdir. Nitekim sosyal bilimlerde olay ve problemlere farklı açılardan yaklaşıldığı ve daima her konuda aynı düşünce ve anlayışların sergilenemeyeceği de bilinen bir husustur. Müctehidlerin farklı görüş ve değerlendirmelerde bulunmalarının temelinde de anlayış farklılıklarının yanısıra, içinde buldukları dönem ve şartların farklılıklar arzemesi, yine dayandıkları delillerin ve başvurdukları yöntemlerin farklı olması bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir müctehidin nassları anlamaya yönelik tahkik ve istinbât sonucu vardıkları hüküm ve değerlendirmeler, ilmî ve fikrî bir çabanın ürünüdür. Bu bakımdan bizi burada doğrudan ilgilendiren husus, nasslara nasıl yaklaşıldığı ve hangi çerçevede ele alınış tarzlarıdır.

Bu çalışma, Şâfiî'nin hangi kriter ve yaklaşımlar çerçevesinde hadis metinlerini anlama ve değerlendirmede bulunduğunu tespit etmeye yöneliktir.

¹ Bu hususta yapılan araştırmalarda İmam Şâfiî'nin, Sünni düşencenin oluşumunda etkin bir konuma, daha geniş ve derin bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin temel düşünce ve eğilimlerinin konu edinilerek, Şâfiî'nin ortaya koyduğu ve savunduğu görüş ve değerlendirmelerin İslam düşünce tarihinde ne tür etkiler doğurduğuna ilişkin çalışmalardan oluşan bir seçki için bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara, 2000. Makalemiz, Şâfiî'nin bizatîhi hadisleri/sünneti anlamaya yönelik temel yaklaşımlarını değerlendirmeyi konu edindiğinden, Şâfiî'nin yorum ve görüşlerinin sünni düşünce üzerindeki etkilerine değinilmesi amaçlanmamıştır.

Şâfiî'nin temel yaklaşımlarını ortaya koymak amacıyla eserlerinden seçtiğimiz örnek ve tesbitlere muhalif bir takım örnek ve değerlendirmelere Şâfiî'de ayrıca rastlamak tabiatıyla mümkündür. Dolayısıyla bu tür durumların bilinmesi ve bunların gözardı edilmemesi önem arz etmektedir. Gerçekte bu durum, hemen hemen bütün fakîh ve alimler için de mevzu bahistir.

Hadislerin/sünnetin anlaşılmasına gelince, daha Hz. Peygamberin kendi döneminden itibaren Müslümanlar, onun sözlerini, sünnetini anlama ve yaşama konusunda farklı tavırlar sergilemiştir. Hz. Peygamberin söylediği bir sözde veya işlediği bir fiilde bizatihi amacını itibara alan yaklaşımlar olduğu gibi, aksine amaç ve maksadından ziyade lafzına ve şekline bağlanan yaklaşımlar da daima mevcut olmuştur.

Nitekim Sahâbenin sünnet anlayışını konu edinen bir araştırmada, sahabenin sünnet anlayışıyla ilgili olarak, zâhirî (lafzî ve şeklî), fikhî ve ictihâdî olmak üzere üç temel yaklaşım sergiledikleri vurgulanmaktadır². Tâbiûnun sünnet anlayışının konu edildiği bir başka çalışmada ise, tabiun neslinin sünnete zâhirî ve fikhî/ictihâdî olmak üzere iki tür bir yaklaşım sergiledikleri ortaya konulmuştur³. Yaptığımız inceleme ve araştırmalara binâen, Şâfiî'de de sahâbe ve tabiun neslinde olduğu gibi hadislerle/sünnete zahirî ve fikhî bir yaklaşım sergilediği ancak temel ilke olarak zahirî yaklaşımı benimsediği, ileride değineceğimiz değerlendirmelerden de açıkça anlaşılacaktır. Kısacası, Erul'un da ifade ettiği gibi, Hz. Peygamberin söz ve davranışlarına zahirî yaklaşım sergileyenlerin, sahabenin geneli içinde istisnai bir eğilim arzederken, Hz. Peygamberin vefatından sonra giderek güçlenmiş, tabiun nesline intikal ederek neticede onlar bu yaklaşımlarıyla, hem Ehl-i Zâhir'in hem de yalnızca senedi esas alan ve böylece sahih gördüğü rivayetlere teslim olan bazı salt hadisçilerin selefi haline gelmişler, onların bu anlayışlarının temelini oluşturmuşlardır⁴. Dolayısıyla zahirî yöntem ve yaklaşımların sistemli olarak yerini almasının merkezinde Şâfiî'nin çabaları ve düşünceleri bulunmaktadır.

² Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 1999, s. 153-467.

³ Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, AÜSBE, (Doktora Tezi), Ankara, 2006, s.204-205

⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 195-196. Bu konuda Şâfiî'nin konumu için ayrıca bkz. Paçacı Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", İsl. Arş. c. 8, sy. 2, Ank. 1995, s.89.

Şu halde genel manada araştırmacıların hadisleri/sünneti, lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar⁵ olmak üzere ikili bir değerlendirme ve yaklaşımda meseleyi ele aldıkları gözlemlenmektedir. Ancak bunların dozu ve oranı her alim ve fakihde aynı düzeyde olmayıp farklılık arzedeabilmektedir. Bu da onların genel olarak lafza mı yoksa manaya mı ağırlık veren bir yorum ve icthad yöntemine sahip olduğunu yansıtmaktadır. Her insanın dolayısıyla her alimin her hususta, aynı tavrı sergilemesi oldukça güçtür. Bu durumun, İmam Şâfiî için de aynen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Yine bir ilkeyi teoride savunmak ayrı, o ilkeye pratikte bağlı kalabilmek ayrı bir şeydir. Bazen lafza bağlı kalmak, insanların problemlerini onların yararına olacak bir biçimde çözüme kavuştururken; bazen de aynı tavrın uygulanması, beklenen yararı ve gayeyi tahakkuk ettirememekte, sıkıntı ve çözümsüzlükler baş göstermekte, bir takım zarar ve haksızlıkların ortaya çıkmasına ve yaşanmasına neden olabilmektedir.

Hız. Peygamberin sünnetinin/hadislerinin⁶ anlaşılması ve yorumlanması konusunda Şâfiî'nin nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu tesbiti İslam düşüncesinde hadis ve sünneti anlama ve yorumlama çabaları konusunda da bizlere önemli katkılar sağlayacaktır. Bu nedenle son yıllarda sünneti anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmalarda Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımlarına mutlaka değinilmektedir.

⁵ Abdurrahman Haçkalı icthad yöntemlerinin, lafız esas alan icthad yöntemi ve ma'nayı esas alan icthad yöntemleri şeklinde ikili bir sınıflamaya tabi tutulduğunu ifade ederek, lafız esas alan icthad yöntemini beyân icthadı olarak değerlendirmekte ve beyân icthadının, nassların beyanını, yani lafzın bütün delâlet yönlerini belirlemeyi, dolayısıyla nassların lafzen ifade ettikleri hükümlerin tespitini konu edindiğini ve daha çok lafız mana ilişkisine dayandığını belirtmektedir. Ma'nayı esas alan icthad yöntemlerin de ise, lafız-hüküm ilişkisi değil ma'na-hüküm ilişkisi söz konusu olduğunu ve bunların nassda belirtilmiş olsun ya da olmasın illet veya makasid esas alınarak yürütülen icthad faaliyetini kapsadığını, dolayısıyla kıyas, istihsan, istislah, seddi-zerîa gibi delillerin aslında ma'na icthadının türleri olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukukunda Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüt yay., İstanbul, 2004, s. 16-18.

⁶ Hadis ve sünnetin ayrı mı yoksa eşit ve özdeş şeyler mi olduğu meselesi hala tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. Ancak Şâfiî, hadis ve sünneti eşit ve bir sayma noktasında özel bir gayret göstermiştir. Dolayısıyla o, hadis ve sünneti eş anlamlı kullanmakta ve önceki nesillerden bu tezine dayanak teşkil edecek oldukça fazla miktarda deliller serdetmektedir. Bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 245-247 (no. 1238-1252). Bu bakımdan çalışmamızda Şâfiî'nin hadis ve sünnet ifadelerini eş anlamda kullandığının bilinmesinde yarar vardır. Şâfiî'nin hadis/sünnet anlayışıyla ilgili geniş değerlendirmelere tezimizde yer verdiğimiz için ayrıca burada tekrar edilmemiştir.

Şâfiî'nin görüş ve düşüncelerinin de şüphesiz yaşadığı dönem ve çevre ile yakından bir ilgisi vardır. Zira hiç kimseyi içinde bulunduğu toplumdan ve gelişmelerden soyutlamak mümkün değildir. O, kendi döneminin şartları dahilinde yorumlarını yapmış, hadisleri/sünneti değerlendirmiştir. Şu halde, onun ortaya koyduğu yorum ve değerlendirmelerin kendi dönemi için problem teşkil etmemesi de mümkündür. Dolayısıyla amacımız İmam Şâfiî tarafından ortaya konulan yorum ve değerlendirmelerin doğruluğunun tartışmasını yapmak değil, onun yaklaşım biçimini anlamaya çalışmaktır.

Çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması ve yaklaşım farkına dikkat çekilmesi amacıyla genellikle mukayeseli bir yöntem izlenecektir. Çalışmamız Şâfiî'nin hadisleri nasıl anlayıp yorumladığı ile ilgili olduğundan, rivâyetlerin sened yönünden değerlendirilmesi, ayrıca ağırlıklı ve yoğun olarak usûl-i fihkin elfaz bahsinde olduğu gibi soyut anlamda usûlî ve teknik açıdan ele alınması cihetine gidilmemiştir.

A- İMAM ŞAFİİ'DE LAFİZ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

I- Hadislerin Lafzî ve Zahirî Anlamını Temel Alması

Dinin temel kaynakları niteliğine sahip olan Kur'an ve sünnet, toplumu ilgilendiren bir çok mesele ve durum hakkında hükümler ortaya koymuş, nasıl hareket edilmesi hususunda açıklamalarda bulunarak bilgiler sunmuştur. Ancak ilgili temel kaynaklar adeta bir ansiklopedi gibi, her cüz'î durum ve olaya ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmamakta, bazılarında bizzat işaret etmesine rağmen genellikle temel ilkeler koymayı tercih etmekte, benzer mahiyetteki mesele ve durumların çözümünü ise, beşerî aklın idrak ve ictihadına havale etmektedir. Dolayısıyla her hangi bir mesele ile ilgili olarak, ya nasslarda ifade edilen hususlarla yetinilecek ya da mesele daha geniş bir çerçevede ele alınarak, nasslarda zikredilmeyen hususlar da, nasslardaki hükümlerin mana ve maksadı araştırılarak, nassların amacı doğrultusunda değerlendirilmeye alınacaktır. Bir başka ifadeyle, bir takım hususlarda ya nasslarda ifade edilenlerle yetinilecek veyahutta nasslarda ifade edilenlere bağlanmaksızın, diğer hususlar da nassların kapsamına alınarak, gaî yaklaşımlarda bulunulacaktır. Ancak tesbitlerimize göre, hemen her konuda olmasa da bazı meselelerde, Şâfiî'nin

hadislerde ifadelerle yetindiği, bunları hadislerde belirtilenlerle sınırlandırdığı bunun doğal bir sonucu olarak da lafza bağlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir⁷. Şâfiî'nin bu anlayışına örnek teşkil edecek bir çok mesele olmasına karşın, hem bu hususta hem de diğer hususlarda birer örnekle, ayrıca her örnek meselenin sonunda da diğer örneklere yalnız atıfda bulunmakla yetineceğiz.

Zekâta Tabi Mallar

Meselâ Şâfiî, zekâtı verilmesi farz olan malları açıklarken “Onların mallarından sadaka al ki, bununla onları temizleyip artmış olasin”⁸ âyetini hatırlatarak, Allah'ın zekâtı Kitabı'nda farz kıldığını, sonra Peygamberinin diliyle⁹ zekât düşen ve düşmeyen malları açıkladığını belirtmektedir. Ona göre bu, Allah'ın, Peygamberine attığı konunun bir gereğidir. Zira Peygamberin sünneti, bu hükmüyle Allah'ın muradının hususî mi yoksa umûmî mi olduğunu açıklamaktadır. Onun sünneti, Allah'tan açıklama ve O'nun emrine ittibâdan ibârettir¹⁰.

Buna göre Şâfiî “Hz. Peygamberin zekât aldığı ve alınmasını emrettiği mallar zekâta tabidir, diğer mallar tabi değildir” diyerek zekâta tabi malları sünnette varid olanlarla sınırlamaktadır¹¹. Ona göre, Kur'an'ın zahiri anlamı, bütün mallardan zekât verilmesini gerektirmekte, ancak sünnetin delâleti ile bunlardan hangilerinden zekât

⁷ Ancak Şâfiî'nin manen rivâyet olgusunu bilmesi ve bunun farkında olmasına rağmen, yorum ve değerlendirmelerde bulunurken hadis rivayetlerindeki ifadelerle sıkı bir bağlılık göstererek, zaman zaman manen rivâyet olgusunu göz ardı edebildiğini söylemek mümkündür. Nitekim bir çalışmada da belirtildiği üzere, “İmam Şâfiî, sünnetin sadece merfû hadislerle dayanılarak tespit edilmesi gerektiği fikrini o kadar ileri dereceye götürmüştür ki ona göre “sünnet” merfû hadisin lafzında gizlidir. Herhangi bir sahâbî, hadisi yorumlasa bile bu yoruma uymak gerekmez. Hadiste ne ifade edilmişse “sünnet” odur. Halbuki hadislerin önemli bir bölümünün manen rivâyet edildiği (el-Batalyevsî, İnsâf, s. 164'den naklen) ve özellikle Hz. Peygamberin davranışlarını bildiren hadislerin, sahabiler tarafından görüldüğü ve anlaşıldığı kadarıyla nakledildiği düşünülürse, İmam Şâfiî'nin sünneti merfû hadisin lafzına hasreden bu tutumunun çok da isabetli olmadığı anlaşılacaktır” Aktepe, İshak Emin, Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2005, s. 185-186.

⁸ 9. Tevbe, 103.

⁹ Bu husustaki rivâyetler için bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, thk. Mahmûd Mataracı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, II. 5-6. Yine Şâfiî *Umm*'de zekât konusunu işlerken ilgili hususlara ilişkin hadislerle yeri geldikçe ayrıca yer vermektedir.

¹⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, II. 4-5. Ayrıca Şâfiî, İbn Cüreyc'den Tâvus'un, babasında Hz. Peygamberin diyet ve zekât konusunda farz kıldığı şeylerin vahiyle sabit olduğuna dair bir kitabın/belgenin bulunduğu dair Tâvus'un bir sözüne de yer vermektedir (Şâfiî, *Umm*, II. 7). Şâfiî'nin bu rivâyete yer vermiş olması ise, kendisinin de zekât ve diyet konularının vahiyle sabit olduğu kanaatinde olduğunu akla getirmektedir. Nitekim benzer anlamda Hz. Ebûbekir'in Enes b. Mâlik'e yazdığı bir mektuba da yer vermektedir. Şâfiî, *Umm*, II. 5-7.

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 111-112 (no. 520-521).

verileceği anlaşılmaktadır. Şu halde sünnetin *delâleti* olmasaydı, Kur'an'ın zahirine göre zekât verilmesinin gerekliliği bakımından bütün mallar eşit olurdu¹². Şâfiî'nin burada meseleye açıkça delâlet teorisi doğrultusunda yaklaştığı görülmektedir ki, bu tamamen dile ve lafza dayalı bir anlamadan ibarettir. Böylece Şâfiî, bu konuda zekâtın amacını dikkate alarak kıyasa başvurmamakta ve yalnız sünnette/hadislerde ifade edilen malların zekâtının verileceği yorumunu yapmaktadır. Bu yaklaşımıyla Şâfiî'nin, kıyas metoduna da tam bir hürriyet tanımadığı da ifade edilmiştir¹³. Bu bakımdan Şâfiî'nin zekâta konu olan mallarla ilgili görüşleri, onun lafza bağlılığının en açık biçimde görüldüğü konulardan birisini teşkil etmektedir¹⁴.

Zira Şâfiî'nin de naklettiği gibi, bazı alimler, hurma ve üzümüne kıyasla, zeytinden de zekât alınacağını söylemişlerdir. Şâfiî ise buna katılmamakta ve Hz. Peygamberin ağaçlardan hurma ve üzümünden zekât aldığını ve de insanların eskiden beri ceviz, badem, incir vb. gibi ağaçları olduğu halde, Hz. Peygamberin bunlardan zekât almamasına, alınmasını da emretmemesine dayanarak, bu ürünlerin zekâta tabi olmadığını ifade etmektedir¹⁵. Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin hurma ve üzümünden zekât almasının nedeni, onların birer yiyecek maddesi (kût) olmaları sebebiyledir. Zeytin, ceviz, badem vs. gelince, bunlar bizatihi yiyecek maddesi olmayıp birer katıktan (edîm) ibarettir. Nitekim bunlar Hicaz bölgesinde birer yiyecek maddesi olarak da bilinmemektedir¹⁶.

¹² Şâfiî, *Risâle*, 114 (no. 534). Krş., Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, II. Baskı, Kâhire, 1979, s. 173. *ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة*

Şâfiî, bu değerlendirmesi ile, hem Kur'an'a göre zekât yönünden bütün malların eşit olduğunu belirtmekte hem de sünnetin delâletine binâen bunların sınırlandırılması cihetine gitmektedir. Halbuki Kur'an'a göre, zekât yönünden bütün malların eşit kabul edilmesinin, Kur'an'ın zekâtla gerçekleştirmek istediği mana ve maksadın dışında herhangi olumsuz bir duruma yol açtığını söylemek zordur. Dolayısıyla sünnetin delâletinin bu açıdan da değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı söylenebilir.

¹³ Arslan, Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 279.

¹⁴ Kırbaçoğlu, M. Hayri, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü içinde*), Ankara, 2000, s. 234.

¹⁵ Şâfiî, *Risâle*, 112 (no. 523- 524). Şâfiî'den önce bazı tâbiün alimlerinin de zekâta tabi mallar konusunda zahirî bir yaklaşımda bulunarak zekât alınması gereken malları rivayetlerde belirtilenlerle sınırlandırdıklarına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, s. 204-205.

¹⁶ Şâfiî, *Umm*, II. 45.

Bu nedenle Şâfiî, hadislerde sayılan arpa, buğday, hurma ve kuru üzümüne zekât düşmesini, onların zahîre (gıda maddesi) olmalarına bağlamakta¹⁷, bu vasfa sahip olanların zekâtının verileceği, bu vasfa sahip olmayanlara ise zekât gerekmediği kanaatine varmaktadır¹⁸. Ebû Hanîfe (h.150) ise, yerden çıkan bütün ürünlere zekât düştüğü görüşündedir. Dolayısıyla hadis ve âyetin lafızlarındaki umûmî anlamı, zahire olmakla tahsis edenler, zahire olamayan ürünlere zekât düşmediğini, lafızları umûmî anlamında esas alanlar ise yerden biten her ürüne zekât düştüğü yorumunu yapmıştır¹⁹. Şu halde Şâfiî'nin, âyetin umumî ifadesini hadise dayanarak sınırlama gayretinin aksine, Hanefiler âyetin umumî ifadesini esas alıp, buna ters gibi görünen rivâyetleri de uygun bir şekilde yorumlayarak, zekâtın vazediliş amacına uygun bir şekilde, fakirlerin lehine bir görüşe ulaşabilmişlerdir²⁰.

Şâfiî'nin, Hicaz bölgesinde yaygın olarak bulunan ve o dönemin toplumu tarafından tüketilen yiyecek maddelerine binaen yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun o dönem için geçerli bir yorum olduğu söylenebilir. Ancak onun bu yorumu kendi bölgesi için sorun teşkil etmezken, başka bir bölgede veya zamanda yaşayan ve farklı ürünler yetiştiren bir kimse, Şâfiî'nin görüşüne tabi olduğu takdirde, zekât vermeyecek ve fakirlerin ihtiyacının da karşılanamaması gibi bir sıkıntı ortaya çıkabilecektir. Şârinin buğday, hurma ve arpa ekicilerine zekâtı vacip kılarken, portakal, elma vs. gibi bahçe sahiplerini zekâttan muaf tutması makul olamaz. Dolayısıyla hadislerde zekâtın dört sınıfla sınırlandırılması, bunlardan başkasından da zekât alınmayacağı anlamında değildir²¹. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu meseledeki lafza bağlı tutumu, Kur'an ve hadislerde ifade edilen ve ortaya konulan dinî hükümlerde gözetilen mana ve maksatların nasıl gözardı edilebileceğinin ve sonuçta ne tür sıkıntılara neden olabileceğinin apaçık bir göstergesinden ibarettir.

¹⁷ Halbuki, gıda olması bakımından kuru üzüm ile incir, badem, ceviz ve zeytin arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla meselenin aslında coğrafi, tarihî –kültürel boyutu ile yakın bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸ Şâfiî, *Umm*, II. 46. (Ayrıca bkz., dipnot 1); eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 156; İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetül-Muktesid*, çev. Ahmed Meylanî, Beyan Yay., İstanbul, 1991, II. 99-100.

¹⁹ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, II. 99-100.

²⁰ Kırbaçoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", 235. Krş. eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Hasen el-Keylânî, Baskı yeri yok, 1983, I. 498 vd; el-Karadâvî, Yusûf, *Fıkhu'z-Zekât*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981, I. 353 vd.

²¹ Karadâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, I. 355; Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 97.

Nitekim Şâfiî'nin zekâta tabi mallar konusunda benzer yaklaşımını atların zekâtında da görmek mümkündür. O bu hususta ise, Hz. Peygamberin "Müslüman'ın sahip olduğu kölesi ve atı sebebiyle zekât ödeme yükümlülüğü yoktur"²² hadisine dayanmakta ve buradan hareketle atların zekâta tabi olmadığını, Hz. Peygamberin sünnetinin deve, sığır ve koyunların dışındaki hayvanların zekâta tabi olmamasına *delâlefi* nedeniyle, atların zekâttan muaf olduğunu, Hz. Peygamberden deve, sığır ve koyun dışındaki hayvanlardan zekât aldığına dair bir bilginin olmadığını ifade etmektedir²³.

Halbuki Hz. Peygamber ve Ebûbekir (h.13) dönemlerinde atlardan zekât alınmazken Hz. Ömer'in (h.23) talimatıyla atlardan da zekât alınmaya başlanmıştır²⁴. Hz. Ömer, atların değerinin artması üzerine böyle bir uygulamaya yönelmiş ve her bir attan bir dinar olmak üzere zekât alınmasını emretmiştir²⁵. Ebû Hanîfe ve Züfer (h.158) atların zekâta tabi olduğu görüşünde iken, Şâfiî, Ebû Yûsuf (h.182) ve İmam Muhammed (h.189) gibi düşünmektedir²⁶.

Esasen burada dikkat çeken husus, zekât gibi aynı zamanda ibadet vasfı taşıyan bir konuda Hz. Ömer'in kıyas ve ictihada başvurabilmesi ve böylece Hz. Peygamberin bazı mallardan zekât almış olmasının, benzer mahiyetteki mallardan zekât alınmasına engel teşkil etmeyip, belli bir ekonomik değeri olan ve çoğalan her

²² Şâfiî, *Umm*, II. 34; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul, 1992, 17, Zekât 23, h. no: 37 (I. 277); Abdurrazzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403, IV. 33-34 (no. 6878, 6882); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409/1989, II. 380 (no. 10137); el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı yay., İstanbul, 1992, 24, Zekât 45-46 (II. 127); Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12, Zekât 2, h. no: 8-9 (I. 675-676); İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 8, Zekât 15, h. no: 1812 (I. 579).

²³ Şâfiî, *Umm*, II. 34-35. Ayrıca bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987, II. 26-30; en-Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmû'*, thk. Mahmûd Mataracı, I-X, Daru'l Fikr, Beyrût, 1996, V. 303-304. eş-Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc*, Daru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 369. Ancak Şâfiî, zekâta tabi olmayan at vb. gibi hayvanların ticaret maksadıyla alınıp satılmaları durumunda ise, ticaret niyetiyle onlardan zekât alınacağını belirtmektedir. Şâfiî, *Umm*, II. 35.

²⁴ Abdurrazzâk, *Musannef*, IV. 35 (no. 6887); Mâlik, *Muvatta*, 17, Zekât 23, h. no: 38 (I. 277); Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, II. 28; ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbur-Râye*, thk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1357, II. 358.

²⁵ Abdurrazzâk, *Musannef*, IV.36 (no. 6889).

²⁶ Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, II. 27.

türlü malın zekât için bir kaynak olabilmesidir²⁷. Kısacası Hz. Ömer, atların aşırı değer kazandığını öğrenmesi üzerine, mal sahipleri arasında adâletin tesisini ve fakirlerin maslahatını gözeten bir yönetici olarak idârî takdir hakkını kullanmış ve kıyas yöntemiyle böyle bir ictihad ortaya koymuştur²⁸. Şu halde Hz. Ömer bu hususta yalnız nassın lafzına takılıp kalmamış, yaşanan değişiklikleri dikkate alarak, olgudan hareketle nassları amacına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Şâfiî ise burada yalnız ilgili nassa dayanmış, bunun lafzî anlamıyla yetinmiştir.

Şâfiî, benzer bir tutumu madenlerin zekâtı konusunda da sergilemektedir. O, zekâtı gereken madenlerin altın ve gümüşten ibaret olduğunu ve bunların tasfiye edilmesinden sonra zekâtının verileceğini belirterek, bakır, kurşun, demir gibi madenlerden zekâtın gerekmediğini ilâve etmekte, bu görüşünü de define, ziraî ürünler, büyük ve küçük baş hayvanlar (mâşiye), altın ve gümüş dışındaki şeylerde zekât gerekmediğine dair rivâyete dayandırmaktadır²⁹. Ona göre insanların bakır, demir ve kurşun gibi gümüş dışında madenleri olduğu halde, Hz. Peygamber bunlardan zekât almamıştır. Hatta yakut, zebrecet gibi daha pahalı olanlardan da zekât almamış ve alınmasını emretmemiştir³⁰. Dolayısıyla Şâfiî, bu hususta sünnetten bir *delâlet* bulamadığı için bunları zekâta tabi tutmamakta, hakkında nass bulunmalarına dayanarak madenleri yalnız altın ve gümüşe indirgemektedir³¹.

Şâfiî benzer şekilde, altın ve gümüşün nisabı tamamlamakta birbirine ilave edilmesi³², Ramazan ayında cinsi münasebet dışında kasden yiyip içmenin kefareti³³, yine Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan kadına kefareti³⁴, musakât ve arâyâ akdine konu olacak ürünler³⁵, zekât ve fitrenin bedelinin verilmesi³⁶, tek gözlü kişinin

²⁷ Karadâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, I. 229-234; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜFV Yay., İstanbul, 1990, s. 254.

²⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 1999, s. 418.

²⁹ Şâfiî, *Umm*, II. 57-58.

³⁰ Şâfiî, *Risâle*, 113 (no. 528-529).

³¹ Halbuki mesela, Hanefîlere göre maden, ateşte eriyip kalıba giren şeydir. Hanbelîlere göre, katı ve sıvı bütün maden türlerini içine almaktadır ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul, 1990, III. 285.

³² Şâfiî, *Umm*, II. 54.

³³ Şâfiî, *Umm*, II. 136; II. 133-134.

³⁴ Şâfiî, *Umm*, II. 135, IV,12; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 628.

³⁵ Şâfiî, *Umm*, IV,12; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, thk. Mahmûd Mataracı, (*Umm*'le birlikte), IX. 628. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 390; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II. 322-323.

(a'ver) diyeti³⁷, mürtedin mirası³⁸, komşunun şufa hakkına sahip olması³⁹, nikâhla ilgili bazı meselelerde (velinin izni⁴⁰, kadının nikahta velayet hakkı⁴¹, kadının nikah şahitliği⁴², nikahta velî olan kimsenin adâleti⁴³ v.s.), ganimet dağıtılmadan önce düşmana ait bir şeyi yemenin keyfiyeti⁴⁴ gibi konularda da genellikle hadislerde ifade edilen lafız ve kavramlara, dolayısıyla bunların lafzî içerik ve anlamlarına bağlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

II- Hz. Peygamberin Söz ve Tasarruflarını Aynı Kategoride Değerlendirmesi

Allah'ın bir elçisi ve bir beşer olarak, insanlara rehberlik ve önderlik yapan Hz. Peygamberin bu vasıflarına binâen bir takım farklı fiil ve tasarruflarda bulunmuş olması gayet normaldir. Bu nedenle Rasûlullah'ın bütün fiil ve tasarruflarının yalnız peygamberlik sıfatı ve salâhiyeti ile yapılmış tasarruflar olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı; peygamberliğinin yanısıra bir kadı, bir müfti ve bir devlet reisi sıfatlarıyla de tasarruflarda bulunduğu, yine bir beşer olarak da davrandığı durumlar olduğu belirtilmiştir⁴⁵.

İşte bu düşünceden hareketle, Hz. Peygamberin davranış ve tasarrufları alimler tarafından sınıflandırılmıştır. Tebliğ, fetvâ, kazâ, ve imâmet gibi temel sınıflandırmanın yanı sıra, İbn Âşûr'da olduğu gibi oniki kategoride değerlendirilen

³⁶ Şâfiî, *Umm*, II, 54. ولا أنظر إلى قيمته من غيره لأن الزكاة فيه نفسه كما لا أنظر إلى ذلك في الماشية ولا

الزرع Şâfiî, *Umm*, II, 90-91. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 89-90.

³⁷ Şâfiî, *Umm*, VI, 159, VII, 515-516, VII, 515. (dipnot 1).

³⁸ Şâfiî, *Umm*, IV, 91, 115, IV, 93-94, 115-116; VII, 595-597.

³⁹ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX, 607-609.

⁴⁰ Şâfiî, *Umm*, V, 22, 246-247; el-Muzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Muzenî*, thk. Mahmud Mataracî, (*Umm*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, IX, 176.

⁴¹ Şâfiî, *Umm*, V, 31-32.

⁴² Şâfiî, *Umm*, V, 35.

⁴³ Şâfiî, *Umm*, V, 35. Beyhakî'ye göre hadis mevkûftur. Bkz. el-Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. El-Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994, VII, 124.

⁴⁴ Şâfiî, *Umm*, IV, 373-377.

⁴⁵ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1996, s. 37. Karaman devamında Hz. Peygamberin bu farklı salâhiyetlerinin, verdiği hükümlere etkisini şu şekilde izah etmektedir: "Risâlet ve fetvâ tasarruflarında mübellîğdir. Allah'tan nakleder. Kazâda esbâb-ı mücibe ve müdâfaalara dayanarak hükmeder.. Devlet reisi olarak tasarrufları celb-i mesâlih, def'i mefsedet, (kamu yarar ve zararını gözetmek) sükûn ve âşâyışin temini.. gibi risâlet, fetva ve kaza salâhiyetlerinden farklı bir salâhiyetin tasarruflarıdır".

sınıflandırmalar da yapılmıştır. Açıkçası Hz. Peygamberin fiil ve davranışları bağlayıcılık açısından bir çok alim tarafından değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir⁴⁶.

Şu halde hadisleri/sünneti değerlendirirken Hz. Peygamberin tasarruflarındaki bu farklılıkların dikkate alınıp alınmaması, sonuçta yapılan yorumlara ve ulaşılan hükümlere de tesir edecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin hangi vasıf ve yetkiyle böyle bir tasarrufta bulunduğu tesbit ve tahkiki, onun söz ve fiillerini amacına uygun bir şekilde anlamaya da vesile olacaktır. Bu nedenle idârî, ictimâî, iktisâdî vb. konularda Kur'an'ın getirdiği umûmî prensiplerin, genellikle uygulaması mahiyetinde olan hadislerin/sünnetin zaman ve mekan boyutlarını aşarak evrenselleştirilmesinin her zaman için mümkün olmayacağı, dolayısıyla böylesi bir durumda hadislerin bağlayıcılık açısından taksime tabi tutulmasının, gereken ihtiyaca bir çözüm sağlayabileceği ifade edilmiştir⁴⁷.

Burada bizi ilgilendiren husus ise Şâfiî'nin Hz. Peygamberin fiil ve davranışlarına nasıl yaklaştığıdır. Bu hususta onun –aksine bir delâlet olmadıkça ilke olarak böyle bir tasnife yönelmemeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim Şâfiî'ye göre, Hz. Peygambere has (mahsus) olduğuna dair bir *delâlet* bulunmadığı müddetçe, Hz. Peygamberden sabit olarak gelen her şey âmmdır. Hâss olduğuna dair; Kitab, Sünnet ve İcmadan bir delâlet olmadıkça, Hz. Peygambere ait bir fiilin ona has olduğu söylenemez ve Hz. Peygamberin hadisiyle yetinilir⁴⁸. Kısacası Şâfiî'ye göre bir fiilin yalnız Hz. Peygambere özel olması, ancak Allah ve onun Peygamberinin bu konudaki açıklaması ile mümkündür. Bunun dışında hiç kimseye bu konuda bir yetki verilmemiştir. Şâfiî'ye göre eğer bu câiz olsaydı, onun koyduğu hükümler elimizden çıkıp giderdi⁴⁹. Ancak burada dikkat çeken bir husus, ilgili fiilin Hz. Peygambere has olduğuna dair delilleri Kur'an, Sünnet ve İcmâ ile sınırlandırmış

⁴⁶ Bu konuda bkz. İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty, II. 121; Âşûr, Muhammed Tâhir b., *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, s. 48-61; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 58-59.

⁴⁷ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 59.

⁴⁸ Şâfiî, *Umm*, VII. 318.

إذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عام إلا بدلالة؛ لأنه لا يكون شيء من فعله
خاصا حتى تأتينا الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أنه خاص وإلا اكتفينا بالحدِيث عن النبي صلى
الله عليه وسلم عن بعدة .

⁴⁹ Şâfiî, *Umm*, VII. 595.

olmasıdır. Bu da, ilgili hususta bilginlerin re'y ve icihad bulunmasına bir tür engel teşkil etmektedir.

Ahmed Hasan'ın tesbitine göre Ebû Yûsuf, hüküm verirken daima Hz. Peygamberin genel nitelikli uygulamalarını esas almaktadır. Ancak Evzâî (h.157) bu konuda farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, Kur'an ve Hz. Peygamberin bizzat kendisi bir uygulamanın yalnız Hz. Peygambere ait özel bir uygulama olduğuna işaret etmedikçe, Hz. Peygamberin genel ve istisnâî bütün sünnetleriyle amel edilir. Daha sonraları Şâfiî de Evzâî'nin bu görüşünü paylaşmış ve delil olarak kullanmıştır⁵⁰. Şu halde Şâfiî'nin Evzâî'nin tutumunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Yine Şâfiî hakkında yapılan bir çalışmada da onun, Hz. Peygamberin hemen bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırdığından hareketle, onun hiçbir söz ve fiilinin *neden* ve *nasıl* gibi sorular yöneltilecek sorgulanamayacağı düşüncesi ve inancında olduğu⁵¹, sonuçta bu anlayışının etkisiyle de hadislerde yer alan ifadelerin zâhirine dikkat ettiği, böylece hadisleri lafzî olarak anladığı ve yorumladığı belirtilmektedir⁵².

Sonuç olarak Şâfiî'nin Hz. Peygamberin tasarruflarına ilke olarak aynı kategoride gören bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Bu da beraberinde onun, hadisleri muhtelif anlam ve boyutlarıyla değerlendirmesinden ziyade, umûmî ve zahirî anlamlarına bağlı kalarak ele almasına sebep olmuştur. Nitekim sunacağımız bazı örnekler de bunu göstermektedir.

Sahipsiz Boş Arazîlerin Islahı (İhyâ'u'l-Mevât)

Meselâ sahipsiz, boş ve âtil durumda olan arazî ve toprakların imar ve ıslahı halinde, imar edenler bu topraklara hemen sahip olabilirler mi, yoksa bu devlet başkanının iznine mi bağlıdır? Bu hususta herhangi bir izni zorunlu görmeyen ve genellik ifade eden hadisler varid olmuştur. Şâfiî'nin ise genellikle, ilgili rivâyetlerin umûmî ve lafzî anlamına bağlı kalarak yorum yapmış ve hüküm vermiştir.

Nitekim Şâfiî, Hz. Peygamberin: “من احيا مواتا فهو له” “Kim, ölü bir arazîyi imar ederse, orası onun olur”⁵³ hadisini ve bir başka versiyonunu naklettikten sonra

⁵⁰ Hasan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A.Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 123.

⁵¹ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 633.

⁵² Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, s. 183.

⁵³ Buhârî, *Sahih*, 41, Hars 15 (III, 70); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 19, Harâc 37, h. no: 3073-74 (III. 453-55).

“Bu iki hadis ve benzerleri, ölü (boş, ekilmeyen) arazîlerin hiçbir kimsenin mülkünde olmadığına ve yine, müslümanlardan her kim, bu araziye ihya (ıslah) ederse, orasının onun (mülkü) olacağı”⁵⁴ değerlendirmesini yapmaktadır. Yine Şâfiî’ye göre sahibi olmayan her türlü arazî ister şehire, ister bir nehre veya imar edilmiş bir yere yakın olsun hepsi aynı konumdadır ve orası onu imar ve ihya edene ait olur⁵⁵. Dolayısıyla Şâfiî’ye göre, Hz. Peygamber açıkça mevât (ölü, boş) arazîleri kim imar ve ihya ederse o arazînin o kişiye ait olacağını beyan etmiştir ve devlet başkanının iznine gerek yoktur. Bu hususta devlet başkanının iznini şart gören Ebû Hanîfe’ye talebesi Ebû Yûsuf’un da muhalefet ettiğini, bunu Hz. Peygamberin bir atıyyesi olarak değerlendirmek suretiyle, onun da kendisi gibi düşündüğünü belirtmektedir⁵⁶.

Şâfiî, ayrıca bu meselede; “Devlet başkanının (sultan) araziye o kimseye verip vermemesine aldırımam. Çünkü onu Hz. Peygamber vermiştir. Hz. Peygamberin vermesi de, o kimseye devlet başkanının vermesinden daha haktır”⁵⁷ demektedir, Şâfiî’nin Medîneli muhatabı ise, ihyanın ancak valînin izni ile olacağını aksi halde bunu kerîh göreceklere belirtmektedir. Şâfiî de onları rivâyet ettikleri hadislerle amel etmemekle suçlamamaktadır. Muhatabı Şâfiî’ye bu hususta kendisine muhalefet eden başka kimselerin olup olmadığını sorduğunda Şâfiî, yalnız Medîneli muhatabı ve Ebû Hanîfe’den başka hiçbir kimsenin bu konuda muhalif bir görüşe sahip olduğunu bilmediğini ileri sürmektedir⁵⁸.

Aslında bu konudaki hadislerin zâhirî anlamından devlet başkanının izni olsun veya olmasın ihyânın câiz olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın meselâ Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik (h.179) gibi alimlerin, ilgili hadisleri sırf lafzî/literal anlamıyla ele alıp değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, ihyânın geçerli olmasında devlet başkanının iznini şart görürken, İmam Mâlik arazî yakın olduğunda izni şart görmüştür⁵⁹. Şu halde buradaki ihtilafın kaynağı, Hz. Peygamberin bu sözünün bir

⁵⁴ Şâfiî, *Umm*, IV. 52.

⁵⁵ Şâfiî, *Umm*, IV. 48.

⁵⁶ Şâfiî, *Umm*, IV. 53, VII. 393-394. Bu konuda Şâfiîlerin görüşleri için bkz. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 423; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II. 361.

⁵⁷ Şâfiî, *Umm*, VII. 393.

⁵⁸ Halbuki Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’ten başka Mekhûl, İbn Sîrîn, Saîd İbn-i Museyyeb ve İbrahim en-Nehâî’nin de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. Nâim, Ahmed –Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB yay., Ankara, 1993. VII. 162.

⁵⁹ es-Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1406. XXIII. 167; el-Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâiu’s- Sanâi’*, Dâru’l- Kitâbi’l-Arabî, Beyrût, 1982. VI. 194, VII. 115; ez-Zurkânî,

hüküm mü yoksa bir fetvâ niteleği mi taşıdığıdır. Hüküm diyenler devlet başkanının iznini şart görmüş, fetvâ olarak değerlendirenler ise izni gerek görmemiştir⁶⁰.

Tahâvî de (h.321) bu meselede, Ebû Hânîfe'nin görüşünün isabetli olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Tahâvî, Hz. Peygamberin “ لا حى الا لله و لرسوله ” “Yeryüzünde korunan arazinin mülkiyeti Allah'a ve Resulüne aittir” sözünü⁶¹ de delil olarak sunmaktadır. Dolayısıyla hadis, arazî üzerinde hüküm ve tasarrufun devlet başkanına ait olduğuna delâlet etmektedir. Hatta o, bu yönde Hz. Ömer'in uygulaması bulunduğunu da nakletmektedir⁶². Yine Tahâvî “من احيا مواتا فهو له” hadisinin anlamının “Kim, ölü bir araziyi imar ederse, orası onun olur” şeklinde değil de, “kim ihyâ şartlarına uygun olarak bir araziyi ihya ederse orası onundur” anlamında olduğuna dikkat çekerek, devlet başkanının iznini ihyanın şartı olarak yorumlamaktadır⁶³.

Bu hususta Tecrîd-i Sarîh'te de Ebû Hânîfe'nin ihyâ-i mevât için devletin izni şart olduğuna dair ictihadındaki isabete işaret edildikten sonra şu değerlendirme yapılmaktadır: “Fihakîka hadis-i şerîfte arazi korumak munhasıran devletin hakkı olunca, mıntika-i mevât da arazî cümlesinden bulunduğundan, bunun ihyâ ve i'mâr için de devletin izn-ü müsaadesi alınmak zarûridir. “Ebû Hanîfe Hazretleri'nin böyle âlf ictihadlarını görüncel insan, İslam dininin medenî bir devlet kurduğunu, Ebû Hanîfe yüksekliğinde hiç bir müctehidin zekâsı kavramamıştır” demekten kendisini alamıyor”⁶⁴.

Kısacası Şâfiî gibi bu hususta devlet başkanının iznini şart görmeyenler bu hadislerin tamamen lafzî/zâhirî ve umumî anlamına bağlı kalarak hareket etmişlerdir⁶⁵. Hadislerin zahirî anlamına bağlı kalmayanlar meseleye Hz. Peygamberin farklı vasflardaki tasarruflarını da dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır ki bu kamu yararı ve düzeni için de doğru olanıdır. Onların bu sonuca

Muhammed b. Abdalbâkî, *Şerhu'z-Zurkânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411, IV. 36; Şevkânî, bû Abdillâh Muhammed, *Neylu'l Evtâr*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973. VI. 45.

⁶⁰ İbn Abdisselâm, *Kavâidul-Ahkâm*, II. 121; ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, IV. 36.

⁶¹ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 19, Harac 39, h. no: 3083 (III. 460-61).

⁶² Tahâvî, *Maânî'l-Âsâr*, III. 268-270.

⁶³ Tahâvî, *A.g.e.*, III. 269.

⁶⁴ Nâim-Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, VII. 238.

⁶⁵ Bu husustaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme), Ankara, 1998. s. 273.

hadislerin lafzına bağlı kalmaksızın nass ile olgu arasındaki ilgi ve amacı kurarak ulaşmaları, sırf nasstan hareket edenlerle aralarındaki yaklaşım farkını açıkça ortaya koymaktadır.

Yine, “seleb”⁶⁶ sahip olmada devlet başkanının izni⁶⁷, sahibinin kölesine had uygulama yetkisi⁶⁸ gibi konularda da Şâfiî'nin Hz. Peygamberin söz ve tasarruflarına genel ve zahîrî anlamıyla yaklaştığı, bunun dışında her hangi bir düşünce ve amaca binâen yoruma tabi tutulmasına taraftar olmadığı anlaşılmaktadır.

III- Hadis Rivâyetlerindeki Süre ve Miktarlara Bağlı Kalması

Şâfiî'nin, hadisleri anlama ve değerlendirme konusunda dikkat çeken bir diğer husus ise, hadislerde varid olan bir takım sayılara, süre ve miktarlara, olduğu gibi bağlı kalmaya özen göstermesidir⁶⁹. Bu nedenle onun, sayı ve miktar bildiren ifadelerin herhangi bir yorum ve gerekçeye dayanarak farklı şekillerde değerlendirmesine sıcak bakmadığını söylemek mümkündür. Ancak bütün fakîh ve alimler, bu hususta Şâfiî gibi düşünmemişler, hadislerde ifade edilen sayı, süre ve ölçülerin her halükârda lafzına bağlı kalmayarak bunların amacı ve gayesini de dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır.

Şimdi Şâfiî'nin bu husustaki temel yaklaşımı hakkında bir fikir vermesi amacıyla örneğimizi verebiliriz.

Ribevî Mallarda “Veznîlik” ve “Keylîlik”

İslam alimleri, ribevî mallarda faiz tahakkuk etmemesi için, alım-satımda malların aynı cinsten ve bedelinin de eşit olması gerektiğinde görüş birliği içindedir. Bu eşitlik de ancak, şer'î ölçü ile gerçekleşir. Yani eşitlik, ölçülebilen (keylî) mallarda ölçü ile, tartılabilen (veznî) mallarda ise tartıyla olur. Ölçülebilen malları tartmak,

⁶⁶ Şâfiî'nin de belirttiği gibi “seleb”, savaşta öldürülen kişinin yanında bulunan, ona ait silah, para, binek gibi şeylere denir. Şâfiî, *Umm*, IV. 185.

⁶⁷ Şâfiî, *Umm*, IV. 183-184, VII. 567, VII. 388.

⁶⁸ Şâfiî, *Umm*, VI. 185.-186.

⁶⁹ Şâfiî'nin rivâyetlerde yer alan ifade ve kavramlara daha özel bir yaklaşım sergilediği görülmektedir ki, bu durum bir sonraki başlık altında incelenecektir. Dolayısıyla Şâfiî'nin hadis rivâyetlerindeki süre ve miktarlara bağlı kalması hususiyeti, benzer bir içeriğe sahip olduğundan, bu sonraki başlığa dahil edilebilirdi. Ancak Şâfiî'nin hadislerdeki süre ve miktarlara bağlı kalmaya oldukça fazla bir değer ve önem vermesi dikkati çeken bir hususiyet olduğundan, Şâfiî'de bir diğer yaklaşım tarzı olarak bu başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür.

tartılabilen malları da ölçmek suretiyle eşitliği sağlamak câiz değildir. Ancak hangi durumlarda ve hususlarda hangi ölçünün esas alınacağına tayininde ihtilaf doğmuştur⁷⁰.

H. Peygamber devrinde ribevî mallardan olan altın ile gümüşün tartı (*vezn*) ile; buğday, arpa, tuz ve hurmanın ölçek (*keyl*) ile takası H. Peygamberin hadisi, yani nassla hükme bağlanmıştı⁷¹ ve uygulama bu şekilde devam etmekteydi⁷². H. Peygamber (s), ayrıca ölçü ve tartılar arasındaki farklılıktan dolayı bir haksızlık yaşanmaması ve bu konuda birlik sağlamak için olmalı ki, "*Tartı, Mekke halkının tartısı, ölçü Medine halkının ölçüsüdür*"⁷³ buyurmuş ve bunların dikkate alınmasını istemiştir.

Dolayısıyla yukarıda sayılan malların keylî veya veznî olması nass ile sabit olduğu için aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu müctehid imamlar bunun ebediyen geçerli olduğu ve bu konuda insanların örfü değişse de bunun itibara alınmayacağı ve caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir⁷⁴.

Nitekim Şâfiî, "*hurmanın hurmayla tartılarak alım satımı doğru değildir, onların aslı ölçektir*" dedikten sonra, bunun nedenini "H. Peygamberin zamanında tartılan her şey de aslolan tartı (*vezn*), ölçülen her şeyde aslolan da ölçek (*keyl*)dir. İnsanların bunlara aykırı olarak sonradan ihdas ettiklerinde (onlara itibar edilmeyip) aslolana dönülür" şeklinde açıklamakta, ayrıca tartıyla olan bir şeyin ölçüye dönüştürülemeyeceğini ve Hicaz'ın ölçü ve tartısının asıl olduğunu belirtmektedir⁷⁵.

⁷⁰ el-Buğâ, Mustafa Dîb, *Eserü'l-Edilleti'l-Muhtelefi fihâ fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1999, s. 303.

⁷¹ Buhârî, *Sahîh*, 34, Buyû' 77-78 (III. 30-31); Muslim, *Sahîh*, 22, Musâkât 15, h. no: 77-85 (II. 1209-1212); Ebû Davûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. 22, Buyû' 12, h. no: 3348-3349 (III. 643-646).

⁷² Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 136.

⁷³ Ebû Davûd, *Sunen*, 22, Buyû' 8, h. no: 3340 (III. 633); en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. 23, Zekât 44, h. no: 2518 (V. 54); 44, Buyû' 54, h. no: 4591 (VII. 284).

⁷⁴ el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 303-305. Şâfiîlere göre, bir malın ölçülen ve tartılan mallardan olup olmadığını tayin için, Mekke ve Medînelilerin H. Peygamber zamanındaki örf- âdetlerine bakılır. H. Peygamber onların âdetlerine göre buna müsaade etmiş olup, bu takrîr-i sünnet kabîlindedir. Dolayısıyla Hicaz ehlinin örfü esas alınır. Onlara göre, hakkında nass bulunmayan mallarda hangi ölçünün esas alınacağına tayininde, Hicaz'da o mala en fazla benzeyen maddeye kıyas edilerek karar verilir. Hakkında nas olanlar ise hiçbir zaman değiştirilemez. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, I. 273; el-Hınn, Mustafa, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, *Büyük Şâfiî Fıkhı*, çev. Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1994, III. 176; el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 306-307

⁷⁵ Şâfiî, *Umm*, III. 96-97.

Dolayısıyla Şâfiî, Hz. Peygamberin bu hususta belirlemiş olduğu vasıfların asla değiştirilemeyeceği kanaatinde olup, Hz. Peygamberin uygulamasına ve getirdiği ölçüye sınıksız sarılmaktadır.

Oysa Ebû Yûsuf (h.182), Hz. Peygamberin bu uygulamasının mücerret şekline ve zahirine bakmamış, hükmün gerekçesinden hareketle meseleye yaklaşmıştır. Ebû Yûsuf'a göre, ribevî malların keyfî ya da veznî olma vasıflarını belirten nass, o devrin örfü üzerine kurulmuştur ve örfle illetlidir. Hatta eğer örf, ölçekle değiştirilenler tartı ile, tartıyla olanlar da ölçek ile carî olsaydı, nass da buna uygun olarak varid olurdu. Şâyet Hz. Peygamber hayattayken örf değişseydi, nass da değişirdi. Şu halde örf'e dayalı hükümlerde, örfün değişmesiyle ona uygun olarak hükümler de değişir⁷⁶. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'a göre hakkında nass olsun veya olmasın bu hususta örf'e itibar edilir⁷⁷.

İslam hukukuna göre, eğer nassın ihtiva ettiği hükmün illeti, örf'e bağlı ise bu takdirde, zamanın değişmesiyle örfün de değişmesi zarûr olduğundan, örf'e bağlı olan, yani vurûd sebebi (ileti) örf olan nassın hükmü de, değişecektir⁷⁸. "Dolayısıyla insanlar bu uygulamayı değiştirirler ve o zaman için keyfî [ölçekle] olan malları ağırlık ölçüleriyle tartmaya başlarsa, bu kez bu mallar vezniyyâtta olurlar, hükümde de ona göre değişiklikler olur. Yani sonradan meydana gelen bu teâmül daha Hz. Peygamber (a.s) döneminde mevcut olsaydı, naslarda vârid olan mevcut kayıtlar, bu kez de buna uygun olarak gelecekti"⁷⁹.

Şâfiî'den sonra gelen büyük Şâfiî alimlerinin de Şâfiî'nin aynı yorumunu devam ettirmelerine rağmen, artık günümüz Şâfiî fıkıhı araştırmacılarının aynı kanaati paylaşmadıkları ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmek zorunda kaldıkları görülmektedir: "Bu görüş halk için daha kolay ve maslahata daha uygundur. Aksi takdirde bir çok memleketteki halkın muamelelerinin fasid ve batıl, halkın da asi ve fasık olduğuna hükmetmek gerekecektir"⁸⁰. Kamil Miras da insanların tuz, hurma, arpa ve buğdayı ölçekle değil, tartıyla; altın ve gümüşü sayı ile (yine de miktarı belli

⁷⁶ ed-Debûsî, Ebû Zeyd, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi (Te'sîsu'n- Nazar)*, çev. Ferhat Koca, Ankara, 2002. s. 253; Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarîh*, V. 119; Şener, *Örf*, s. 136; el-Buğâ, *Eserü'l-Edille*, s. 307. Bu husustaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ebû Sunne, Ahmed Fehmî, *el-Urfu ve'l-Âdetu fi Re'yi'l-Fukahâ*, Matbaatu Ezher, Mısır, 1947, s. 140-143.

⁷⁷ el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 305.

⁷⁸ Şener, *A.g.e.*, s. 136.

⁷⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 254.

⁸⁰ el-Hinn ve Ark., *Şâfiî Fıkıhı*, III. 176.

ağırlıkta) alıp vermelerinin ancak Ebû Yûsuf'un görüşü ile meşrû olabildiğini ifade etmektedir⁸¹.

Netice itibarıyla İmam Şâfiî, Ebû Yûsuf'tan sonraki dönemi, dolayısıyla toplumdaki değişen örfleri de görmüş olmasına rağmen, rivayetlerde ifade edilen ve Hz. Peygamberin kendi döneminin örfüne binâen koymuş olduğu anlaşılabilir hükümlere sınıksız sarılmış ve bunda ısrar etmiştir. Bu da onun hadislerde ifadesini bulan ölçülere bağlı kalmasına neden olmuştur.

Şâfiî'nin diğer bazı hususlarda da benzer yaklaşımlar sergilediği görülmektedir: Nitekim "ariyye"nin miktarı⁸², gayr-i müslimlerle yapılacak barış anlaşmasının süresi⁸³, alışverişlerde muhayyerlik süresi⁸⁴, nafaka miktarının takdiri⁸⁵, mehrin (câiz olan) en az miktarı⁸⁶, temizlikte sayıyı gözetme⁸⁷ gibi konuları bu duruma örnek olarak göstermek mümkündür.

IV- Nasslarda Kullanılan Lafızlara Özel Bir Yaklaşım Sergilemesi

Kur'an'ın yanısıra, İslam fıkhnın temel kaynakları niteliği taşıyan, Hz. Peygamberin hadislerini/sünnetini ifade eden metinlerde, insanların karşılaştığı veya karşılaşmaları muhtemel olan durumlar ve olgular dile getirilirken ve bunlarla ilgili olmak üzere bir takım hüküm ve prensipler vaz' edilirken şüphesiz ki bazı ifade ve tabirler kullanılmıştır. Bu ifade ve kavramların esas varlık nedeni, ilgili husustaki hükmü veya temel esas ifade etmede birer araç olmalarından ibarettir. Ancak sırf Şâfiî'nin bu ifade ve kavramları kullanmış olmasından hareketle, hukukî uygulama veya hükümleri bunlarla sınırlamak, sadece lafza bağlı kalmak gibi bir sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırlaması da mümkündür.

Dolayısıyla bu durum ifade edildiği üzere, zamanla, "kavramcılık" haline gelir ve sonuçta "kavramların sustimaline" yol açabilir, hayatı önceden hazırlanmış bir takım kavramsal çerçevelere, donmuş kalıplara zorla uydurup sığdırmaya ve hapsetmeye götürebilir. Oysa kavramın amacı, hayatın gerçekleriyle değerler ve

⁸¹ Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarîh*, V. 120.

⁸² Şâfiî, *Umm*, III. 65-68; Şâfiî, *İhtilâfu'l- Hadis*, IX. 628; Muzenî, *Muhtasarul-Muzenî*, IX. 91.

⁸³ Şâfiî, *Umm*, IV. 269-270.

⁸⁴ Şâfiî, *Umm*, VII. 166.

⁸⁵ Şâfiî, *Umm*, V. 128-130;

⁸⁶ Şâfiî, *Umm*, V. 88-91.

⁸⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 72-74.

ideler arasında bir köprü görevi görmektedir. Kavramcılık ise, kavramı ve soyut şekli “kanun norm”larını idenin (adâlet) yerine ikame etmekten ibarettir⁸⁸. Bu tür bir yaklaşımla ilgili olarak, İslam fıkında bazen nasslarda varid olan lafızlara olağanüstü bir ehemmiyet atfedildiği, hukukun bu lafızlara indirildiği de görülmektedir⁸⁹.

Şâfiî’ye gelince, bu yaklaşım biçimine onda daha sık ve ağırlıklı bir şekilde rastlanmaktadır. Dolayısıyla onun yorum yönteminde dayandığı temel esaslardan birisini de *nasslarda kullanılan lafızlara olması gerekenden daha fazla bir değer atfetmesi ve bu kavramlar etrafında hüküm ve değerlendirmede bulunması* oluşturmaktadır. Zira, Şâfiî’nin, rivâyet metinlerinde ifade edilen lafızlara, adetâ bunlar lafzen rivâyet edilmiş ve şâri tarafından özel olarak seçilmiş gibi bir düşünceye sahip olduğu ve bu arada ancak ilgili lafızlar ve onların ifade ettiği lafzî anlamlarla mümkün olabilecek bir yorum ve değerlendirmede bulunma kararlılığı içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ise, zaman zaman ilgili nasslarda gözetilen esas mana ve maksatları itibara alan bir yorum anlayışından Şâfiî’nin uzak durmasına neden olmuştur. Bu ise, lafızların, meramı ifadede birer *araç* gibi görülmesi yerine *amaç* haline getirilmesinin bir sonucudur.

Evlilik Akdinde Kullanılacak Lafızlar

İslam fıkında, akit yapılırken belli bir lafzın kullanılmasının şart olup olmadığına dair farklı yorumlar yapılmıştır.

Meselâ Şâfiî, Kur’an’da evlilik ile ilgili âyetleri naklettikten sonra, bu âyetlerde Allah’ın evlilik için ‘*nikâh*’ (نكاح) ve ‘*tezc*’ (تزويج) kelimelerini kullandığını⁹⁰, bir

⁸⁸ Koşum, Adnan, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul, 2004. s. 77.

⁸⁹ Nitekim bu hususa, Hanefî ve Şâfiîlerin şahitlikte ‘*eşhedü*’ lafzının kullanılmasını şart görmelerini örnek olarak vermek mümkündür. Serahsî, *el-Mebsût*, XII. 42; es-Subkî, Ali b. Abdulkâfi, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, ty., I. 289. Ayrıca Şâfiî’ye göre, *selem* akdinin ancak ‘*selem*’ veya ‘*selef*’ lafızlarıyla caiz olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı*, V. 438; Suvâr, Mahmûd Vahîduddîn, *eş-Şekl fî’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Dâru’s-Sikâfe, Ammân, 1998, s. 38. Hanefîlerden İmam Zufer’e göre de, *selem* akdi caiz olması hakkındaki nass *selem* lafzıyla varid olduğu için mezkur akit ancak *selem* lafzıyla kurulabilir. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V. 201. Tâbiünden Saîd İbnü’l-Museyyeb’e göre de adakta *nezr* ifadesinin kullanılması zorunlu olduğu, adak manasını ifade etmiş olsa da *nezr* lafzının kullanılmadıkça yapılan adağın boş/hükümsüz olduğu belirtilmektedir. Bunun aksine İmam Mâlik’e göre ise ne tür bir lafızla yapılırsa yapılsın, yapılan *nezrin*/adak yemininin bağlayıcı olduğu nakledilmektedir. Bkz. Suvâr, *A.g.e.*, s. 56.

⁹⁰ Bu husustaki âyetler için bkz. 33. Ahzâb, 37; 2. Bakara, 230; 33. Ahzâb, 49, 50; 4. Nisâ, 22. Ayrıca Şâfiî’nin bu hususta kök itibarıyla *tezc* fiiline dayanması nedeniyle *zevc* ve *ezvâc* (eş ve eşler) kelimelerinin geçtiği âyetleri de (4. Nisâ, 1, 12; 24. Nur, 6) delil olarak sunmaktadır. Şâfiî, *Umm*, V. 61-62.

başka âyette⁹¹ geçen 'hibe'nin ise, yalnız Hz. Peygambere has olduğunu belirterek 'evliliğin ancak 'nikâh' ve 'tezvîc' lafızları ile câiz olacağını ve *evlilik niyeti olsa dahi* bu iki lafız dışında başka bir lafızla nikâhın gerçekleşmeyeceği yorumunu yapmaktadır. Ona göre, bu durum 'boşama' da farklıdır. Boşama niyetiyle söylenmiş her söz ve lafızla boşama gerçekleşir. Zira sünnette boşama niyetiyle söylenmiş her sözle boşamanın gerçekleşeceğine *delâlet* vardır. Ancak ne Kur'an'da ne de sünnette 'nikâh' ve 'tezvîc' kelimeleri dışında nikâhın caiz olduğuna delâlet eden bir lafız yoktur. Sonra Şâfiî, evlilik anlamına gelen lafız ve ifadelerle örnekler vermekte ve bunların hiçbirisi ile nikâhın caiz olmadığını ve ancak 'nikâh' ve 'tezvîc' lafızlarıyla yapılan nikâhın geçerli olduğunu vurgulamaktadır⁹².

Şu halde Şâfiî, sırf naslarda evlilik akdi için *nikâh* ve *tezvîc* lafızlarının kullanılmasından hareketle, evlilik akdinin ancak bu lafızlarla kurulması durumunda sahîh olacağını, bunların dışında evlenme niyetine delâlet eden herhangi bir lafızla kurulan nikâh akdinin caiz olmayacağı yorumunu yapmaktadır.

Oysa Hanefilere göre evlilik akdine delâlet eden 'bey', 'temlik' ve 'hibe' gibi lafızlarla da nikâh akdinin icrâsı caizdir⁹³. Şâfiîler ise yukarıda belirttiğimiz gibi, hem naslarda nikâh akdi için mezkûr lafızların kullanılmasını nazar-ı itibara alarak, hem de bey' temlik ve hibe gibi kelimelerde nikâh anlamı olmadığını ileri sürerek, nikâh ve tezvîc kelimeleri dışındaki lafızlarla kurulan evlilik akdini câiz görmemektedirler⁹⁴.

Halbukî, Hanefî ve Malikîler meselâ mehrin belirlenmesi, insanların hazır olması ve şahitlerin kastedileni anlaması gibi evliliğe delâlet eden bir '*karîne*' veya '*niyet*'in bulunması durumunda diğer lafızlarla da nikâh akdinin yapılmasını câiz görmüşlerdir. Dolayısıyla burada amaç, akdi yapanların isteğinin bilinmesidir, lafza

⁹¹ "Ey Peygamber! Biz sana şunları helâl kıldık;.. bir de mümin bir kadın kendini peygambere *hibe* ederse.." 33. Ahzâb, 50.

⁹² Şâfiî, *Umm*, V. 60-61.

⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's- Sanâi'*, II. 229; ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, V. Baskı, Beyrût, 1987. s. 106-107, 194.

⁹⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II. 41; Zencânî, *A.g.e.*, s. 106-107, 194; en-Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392. IX. 212; es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, *Subulu's-Selâm*, thk. Abdulazîz el-Hûlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1379, III. 16; İbn Cevzî, İbn Ömer'den nikâhın ancak Kur'an'da geçen bu lafızlarla caiz olacağına dair bir rivâyette bulunmakta ancak rivâyetin değeri hakkında bir açıklamada bulunmamaktadır. İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l- Hılâf*, thk. Mes'ûd Muhammed s-Sa'dunî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415. II. 271. Şâfiî'nin nikâh ve tezvîc kelimelerini kullanmayı şart görmesi hususunda bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Suvâr, *eş-Şekl fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 38-47.

itibar edilmez. Ayrıca dinde evliliğin 'hibe' ve 'temlik etme' sözleriyle yapıldığına dair deliller de vardır⁹⁵. Ö. Nasûhî Bilmen de (m.1971) bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Binâenaleyh bir kadın, şahitlerin huzurunda bir erkeğe hitaben meselâ: "Ben nefsimi sana şu kadar mehr ile hibe ettim" veya "temlik ettim" deyip o erkek de kabul etse, aralarında nikâh niçin mün'akid olmasın? Çünkü mehrin zikredilmesi, şahitlerin huzuru, meclisin bir meclis-i nikâh olması, bununla nikâh kastedildiğine pek mükemmel delâlet eder. Akidlerde itibar ise manalara, maksatlardır, lafızlara, mebaniye değildir. Artık bu gibi lafızların bu misillû karineler iktiranı halinde nikâhtan maksud olan maslahatlara delâlette kâsır olmayacağı âşikârdır"⁹⁶.

Şâfiî'den sonraki dönemde zâhirî tutumlarıyla bilinen Zahirîler ve Hanbelîler de bu hususta Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Hatta Hanbelîlere göre bu iki lafzın Arapçasını söylemeye muktedir olan kimsenin Arapça'nın dışında bir dille bunları söyleyerek evlilik akdini yapması da câiz değildir⁹⁷.

Kısacası bu hususta, biri Şâfiî'nin savunduğu ve sırf nasrlardaki kullanımı dikkate alarak daraltıcı bir fıkıh anlayışını, diğeri de nasrlardaki kullanılan lafızlara takılı kalmayıp, mana ve maksada itibar ederek daha geniş ve esnek bir fıkıh anlayışını temsil eden, farklı iki yaklaşımın mevcudiyeti somut olarak görülmektedir⁹⁸.

Şâfiî aynı şekilde, tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdestin bozulması⁹⁹, meclis muhayyerliği¹⁰⁰, teyemmüm yapılacak toprağın vasfı¹⁰¹, kadınlarla "mulâmese"nin keyfiyeti¹⁰², zina sebebiyle hurmet-i musahere¹⁰³ gibi meselelerle ilgili hadislerde de, bunlarda varit olan ifade ve kavramların lafzî anlamlarını itibara alarak ve bunlara dayanarak değerlendirmelerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁵ Bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, IX. 34.

⁹⁶ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, ty., II. 19.

⁹⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut, 1405. VII. 60-61; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, IX. 37.

⁹⁸ Ancak bu hususta, Hanefîler ve onlar gibi aynı görüşe sahip olanların, nikah akdinde 'bey', 'temlik' ve 'hibe' gibi kavramların kullanılmasının caiz olduğu şeklindeki yorumları, kadını metalaştırabileceği gibi bir duruma yol açabileceğinden oldukça uygun bir yorum olmadığını, dolayısıyla yöntem olarak olmasa da, pratik açıdan Şâfiî ve onun gibi düşününlerin bu husustaki yorumlarının daha yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

⁹⁹ Şâfiî, *Umm*, I. 67-68.

¹⁰⁰ Şâfiî, *Umm*, III. 4-9, VII. 371; Muzenî, *Muhtasar-ı'l-Muzenî*, IX, 84-85.

¹⁰¹ Şâfiî, *Umm*, I. 114-115.

¹⁰² Şâfiî, *Umm*, I. 62-64.

¹⁰³ Şâfiî, *Umm*, V. 228-234. Bu konuda ayrıca bkz. Şâfiî; *Umm*, V. 362-363.

V- Haber-i Vâhid'i Kıyasa Tercih Etmesi

Dinin temel ilkelerine, küllî kâidelere ve kıyasa muhalif tarzda, nakledilen haber-i vâhitlerle nasıl amel edileceği ve değerlendirileceği hususunda da müctehid imamlar ve ekoller birbirinden farklı tutum ve yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefilerin dışındaki hadis ve fıkıh bilgilerinin ekseriyetine göre haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda, haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Nitekim muhaddislere göre, muttasıl olan ve âdil bir râvînin rivâyet ettiği haber-i vâhid bütün şekilleriyle makbûldür ve kendisine muâriz olan kıyasa tercih edilir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis, fıkıh ve usûl bilgileri bu görüştedir¹⁰⁴. Yine fakihlerin cumhuruna göre de, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olmasının, habere bir zararı yoktur. Çünkü nass sahih olduğunda, kat'î bir delille veya kendinden daha güçlü bir nassla çatışmadıkça ve aralarını cem imkanı da bulunmadıkça, başka herhangi bir şeyi habere tercih etmek caiz değildir. Zira kıyas, deliller arasında Kur'an, sünnet ve icmâ'dan sonra gelmektedir. Şu halde kıyas, sahih sünnete ister âhâd olsun ister olmasın tercih edilemez¹⁰⁵.

İmam Şâfiî ise, "İslam hukukunun prensipleri veya tümevarım yoluyla tesbit edilen genel kuralları anlamında "usûl" kavramını ve usûle aykırı olduğu gözlenen

¹⁰⁴ İbn Cemâa, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Menhelu'l- Ravî*, thk. M. Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1406, s. 32; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Can Kitabevi, Konya, 1981. s. 310; el-Hinn, Mustafa Saîd, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, terc. Halit Ünal, Rey Yay., Kayseri, 1993. s. 325. Zencânî de bu hususta şu tesbiti yapmaktadır: "Haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğunda Şâfiî'ye göre, haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Zira haber kıyastan daha kuvvetli olduğu için haberin tercih edilmesi gerekir. Çünkü haber, Hz. Peygamberin sözü, kıyas ise kıyas yapan müctehidin sözüdür. Nebî (s.a)'in sözü hatadan masûm iken, kıyas hatadan masûm değildir. Hanefiler ise, bu durumda kıyası haber-i vâhide tercih ederler. Onlara göre kıyas haberden daha kuvvetli olup, habere tercih edilir. Zira kıyas yapan müctehid, icthadında yakîn bilgi üzeredir. Oysa haberde yakîn bilgi yoktur. Çünkü biz haberin sihatini kesin olarak bilemeyiz. Dolayısıyla o kesin bilgi ifade etmez. Sadece, biz onun hadis olduğunu zannederiz. Şu halde zannla bilinen şeyin, yakîn ile bilinene tercih edilmesi mümkün değildir". Zencânî, *Tahrîcu'l- Furû'*, s. 363-364. eş-Şîrâzî'nin benzer yöndeki değerlendirmeleri için bkz. eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid Turkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988. II. 610-611. Bu değerlendirmelere göre, Hz. Peygamberden nakledilen haberler adetâ Rasulûllah'ın ağzından çıktığı gibi lafzen rivayet edildiği, dolayısıyla bu lafızların Hz. Peygambere aidiyetinin kesin görüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa ki hadislerin hemen hemen tamamının manen rivayet edildiğinde, bu bakımdan da hadis rivayetlerindeki lafızların ravîlere ait lafızlar olduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. Şu halde rivayetlerdeki lafızların, kesin olarak Hz. Peygamberin bizzat ifade ettiği lafızlar olarak algılanması isabetli bir tutum değildir.

¹⁰⁵ Fahl, Mâhir Yâsîn, *Eseru İleli'l- Hadis fi İhtilâfi'l- Fukahâ*, Dâru Ammâr, Ammân, 1999, s. 181.

hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte, Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in doktrininde olduğu gibi "usûl"ü haber-i vâhid'in kabulünde bir kriter olarak kullanmamakta, bu tür hadisleri istisnâen sâbit olmuş saymaktadır¹⁰⁶. Dolayısıyla kıyasa muhalif âhâd haberler söz konusu olduğunda Şâfiî'nin, âhâd haberlere öncelik verdiği görülmektedir¹⁰⁷. Kısacası Şâfiî'nin nazarında temel bir ilke olarak, sabit olması durumunda esere tabi olmak ve onu esas almak kıyasa tabi olmaktan daha doğru ve daha evlâdır¹⁰⁸.

Ancak Hanefilerin ekseriyeti, haber-i vâhidle amel edilebilmesi için onun kıyasa aykırı olmamasını şart koşmuşlardır. Bu hususta tüm haber-i vâhidleri aynı kategoride değerlendirmemişler; râvisi re'y, ictihad, zabt ve fıkhiyla marûf olan haber-i vâhidleri bu kapsamın dışında tutmuşlar ve onlardan gelen haberleri kıyasa tercih etmişler, ancak fıkıh, ictihad ve fetvâsıyla maruf olmayan sahabîlerin rivâyetlerini ise kıyasa muvafık olmaları halinde kabul etmişler, kıyasa muâriz olanlarıyla ise İsa b. Ebân (h.220) gibi Hanefilerin ekseriyeti amel etmeyip, kıyası tercih etmişlerdir¹⁰⁹. Ancak Hanefiler arasında bu hususta Ebu'l-Hasen el-Kerhî (h.340) gibi aksi yönde görüş ileri sürenlerin de mevcut olması nedeniyle, Hanefî usûlcüler net bir tavır ortaya koyamamakta, bazen kıyasa aykırı haberleri tercih etmektedirler¹¹⁰. Haber-i vâhidin kıyas ile çelişmesi durumunda Malikîlerin tavrının daha net olduğu, her halukarda kıyasa muhalif olan haber-i vahidle amel etmedikleri belirtilmiştir¹¹¹.

Şu halde hadisleri dinin temel ilkeleri, küllî kaideleri, akıl ve kıyas çerçevesinde değerlendirmeyi benimsemeyen taraflar, rivâyet edilen her türlü hadisle, hadis neyi ifade ediyorsa, onu sorgulamadan amel etmeye çalışmış, bunun aksini savunan taraflarsa, hadisleri sorgulamaksızın amel etmeyi benimsememiş ve

¹⁰⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Doktora Tezi), ATAÜ İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981, s. 121. Zaten Şâfiî ilke olarak her hadisle amel etme taraftarıdır. Şâfiî, hadis varken kıyasa başvurmamakta, kıyası su bulunmadığında zaruret nedeniyle teyemmüm yapmaya benzetmekteydi. Bu da onun haber-i vahitleri kıyasa takdim ettiğini ortaya koymaktadır. Şâfiî, *Risâle*, 323. (no. 1817).

¹⁰⁷ Güleç, Hüseyin, *Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi*, (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002. s. 172.

¹⁰⁸ Şâfiî, *Umm*, II. 126. الأثر أحق أن يتبع من القياس فإن كان ثابتاً فهو أولى أن يؤخذ به.

¹⁰⁹ Fahl, Eseru İleli'l- Hadis, s. 179.

¹¹⁰ Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu, DİB Yay., Ankara, 1994. s. 157-163.

¹¹¹ el-Bâcî, Ebu'l-Velid Suleyman b. Halef, *İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, thk. Abdulmecit et-Turkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1986, s. 643; Güleç, A.g.e., s. 173.

dinin temel ilkeleri doğrultusunda anlamaya ve değerlendirmeye çalışarak ya amel etmişler veya amele elverişli bulmamışlardır Nitekim Ebû Zehra da bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Hakikaten, İmam Şâfiî’yi ve ondan sonra gelen Zâhiriye fukahasını bir tarafa ayırarak, görüyoruz ki, sahabe asrından başlayarak icthad asırlarının sonuna kadar bütün fukahâ, Kur’an’dan ve meşhur hadislerden aldıkları herhangi bir usûl ve esas kaideye muhalif haber-i vahitleri bırakmışlar ve onların Hz. Peygambere nisbetini kabul etmemişlerdir”¹¹².

Musarrât Hadisi

Musarrât hadisi de, haber-i vâhidin kıyasa aykırılıkla illetli olmasına bir örnektir. Kıyasa aykırı haber-i vâhidle amel edilmesi hususunda Hanefîler ile onların dışındaki fakih ve muhaddislerin cumhuru arasında farklı bir tutum ortaya çıkmıştır¹¹³.

Hz. Peygamberin musarrât hadisi olarak da bilinen bir sözünde şöyle demiştir: “Deve ve koyunun memeleri şişkin görünsün diye süt bırakmayın. Eğer bir kimse musarrât (daha sütlü görünsün diye sütü sağılmayıp memelerinde bırakılan) bir hayvan satın alırsa, onu sağdıktan sonra muhayyedir; isterse onu yanında alıkoymaz, isterse bir sâ¹¹⁴ hurma ile birlikte geri verir”¹¹⁵

Şâfiî, musarrâtla ilgili bu rivâyeti, “Hz. Peygamberin emrine uyarak hüküm verdik; başkasını ona kıyas yapmadık; çünkü onda pazarlık, muayyen bir koyun hakkında yapılmıştır. Bu koyunun memesinde biriktirilmiş sebep ve kıymeti meçhul miktarda süt vardır. Biz biliyoruz ki koyun ve devenin sütü farklılık gösterir; yani her koyun ve devenin sütü diğerine göre az veya çok olur. Hz. Peygamber bu konuda belli bir şeyin verilmesine hükmedince, ki bu da bir sa hurmadır, biz de aynı şeyi, Hz. Peygamberin emrine uyarak kabul ettik”¹¹⁶ şeklinde yorumlamakta ve, kendisinin hadisin zahiriyle amel ettiğini özellikle belirtmektedir¹¹⁷.

¹¹² Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 314.

¹¹³ Fahl, *A.g.e.*, s. 181

¹¹⁴ Sâ: Hanefîlere göre, 1 sâ, 8 rıttır. Bu da 3, 326 lt’ye, yani 5,3261 gr. tekabül etmektedir. Hanefîlerin dışındakilere göre ise, 1 sâ, 2,748 lt, yani 2172 gr’dır. Bkz. Kal’acî, Muhammed Ravvâs, Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu’cemu Lugati’l-Fukahâ*, Beyrût, 1408, s. 270.

¹¹⁵ Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadis*, IX. 631; Buhârî, *Sahîh*, 34, Buyû’ 64 (III. 25-26); Muslim, *Sahîh*, 21, Buyû’ 7, h. no: 23-28 (II. 1158-59); Tirmizî, *Sunen*, 12, Buyû’ 29, h. no: 1251-52 (III. 553-54).

¹¹⁶ Şâfiî, *Risâle*, 301 (no. 1661). Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadis*, IX. 631; Muzenî, *Muhtasarü’l-Muzenî*, IX. 92.

¹¹⁷ Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadis*, IX, 632.

Şu halde Şâfiî'ye göre, az veya çok hangi hayvanın sütü olursa olsun, kişi bu hayvanı iade etmek istediğinde sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma verir. Çünkü Hz. Peygamberin sözünün zahirî anlamından bu mana anlaşılmalı ve hadise olduğu gibi uyulması gerekmektedir. Nitekim muhatabının, kendisine, "Nasıl sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma veririz?" sorusuna Şâfiî şöyle cevap verir: "Bu, Peygamberden sâbit midir? Evet. Öyle ise, Peygamberden geldiği sâbit olan bir şeye, sadece tâbi olunur. Sizin ve başkalarının o konuda niçin ve nasıl gibi soruları hatadır. Allah kendi kitabında ve Hz. Peygamber vasıtasıyla, mahlukatı için kaderi kendi istediği şekilde tayin etmiştir ve onun takdirini sorgulayacak olan yoktur. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ona ancak teslim olmalıdırlar.."118.

Dolayısıyla bu örnek, Şâfiî'nin şekli şartları taşıyan bir hadisin zahirine tâbi olmak gerektiğinde; hadis üzerinde aklî muhakeme yürüterek, niçin nasıl v.b. sorular sormak suretiyle yoruma açmanın yanlışlığında ne derece ısrarlı olduğunu ortaya koymaktadır119. Şâfiî ile Hanefî muhatabları arasında musarrât hadisi üzerinde cereyan eden tartışma, Şâfiî'nin nassların otoritesi konusundaki düşüncelerini bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir120. Ayrıca, burada onun metin tenkidinden uzak bir tutum sergilediği de anlaşılmalıdır.

Ebu Hanîfe, bir sâ' hurma ile değil, sütün bedeli ile birlikte hayvanı geri vermesi gerektiği görüşündedir. İbn Ebî Leylâ ise, sütün bedeline ilaveten bir sâ' hurma vermesi gerektiğini savunur. Ebû Hanîfe'nin yorumuna göre, hayvanların çeşitlerine göre memede bırakılan sütün herhangi bir miktarı veya vasfı için tazminat olarak gösterilen bir sâ' hurma, mantıken sütün bedeli olamaz. Bu yüzden, Iraklılar bir sâ' hurma yerine sütün bedelinin ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Şâfiî, hadisin lafzına göre amel eder ve Hz. Peygamberin hadisine, sorgulamadan uyulması gerektiğini vurgular121. Hanefîlere göre, malın kendisi yok olup geri verilmesi imkânsız olması halinde değerinin yahut benzerinin verilmesi gerektiği konusunda icmâ meydana gelmiştir. O halde süt, eğer "misli" şeylerden ise misliyle,

118 Şâfiî, *İhtilâfu'l- Hadis*, IX. 633.

119 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 98.

120 Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1995. s. 384.

121 Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, s. 153.

değilse değeriyle tazmin olunur. Onun yerine hurma verilmesi, Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olan hükme aykırı, dolayısıyla geçersiz olur¹²².

Hadisin sırf isnadının sağlam olması, onun zahirî anlamını esas almada yeterli değildir. Bilakis, hadisin metninin de, kendisinden daha üstün olan Kur'an, sünnet ve üzerinde icmâ edilen bir asla muhalif olmaktan salim olmalıdır. Hadiste bulunan şâz ve illet, onun alınmasına mani olur ve böylece hadisin zahirî anlamının alınmasını engel teşkil eder¹²³. Dolayısıyla bu hadis, Allah'ın Kitâbına muhalif olmakla ma'lûdür. Kur'an'da, zararın misliyle/miktarınca tazmin edilmesi emredilmiştir. "Kim size saldırıda bulunursa, siz de ona yaptığı saldırının misli ile saldırın"¹²⁴. "Eğer ceza verecekseniz, size verilen cezânın misliyle ceza verin"¹²⁵. Bu iki âyet zararın misliyle tazmin edilmesini kesin olarak ortaya koymaktadır. Şu halde, hadisteki 'bir sa' hurma' ifadesi, müşterinin yanında günlerce kalan hayvandan sağılan sütün misli ve bedeli olamaz. Aynı zamanda bu hadis, fakihlerin cumhuruna göre esas alınan 'el-harâc bi'd-damân' hadisine de aykırıdır¹²⁶. Ayrıca Hanefîler, Ebû Hurayra'nın, İbn Mes'ûd ve diğerleri gibi, sahâbenin fakihlerinden olmaması, açık kıyasa (kıyas-ı celî) muhalif olarak rivâyet edilmesi ve âhâd olması gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir¹²⁷.

Kısacası Şâfiî bu örnekte, haber-i vahidi metin yönünden, dinin temel ilkelerine ve kıyasa aykırı olup olmaması açısından herhangi bir sorgulamaya tabi tutmadan ve tamamen zahirine bağlı kalarak hareket etmiş ve hadisi de bu doğrultuda değerlendirmiştir.

¹²² Hinn, *Yöntem Tartışmaları*, s. 325. Burada *Tecrid-i Sarîh* mütercimi Kâmil Miras'ın bir yanılıgısına işaret etmekte fayda görüyoruz. O, musarrat konusunda Nevevî'nin de Hanefîler gibi düşündüğünü belirterek şu ifadelerle yer vermektedir: "*Muslim Şerhi*'nde Nevevî, bir sâ' hurmanın reddini hilâf-ı usûl buluyor ve: "Gayrin malı itlâf edildiğinde eğer telef edilen mal mislî ise bir misli sahibine iade edilir; mislî değil ise, malın kıymeti takdir edilerek verilir. Fakat burada sütün yerine cinsinin gayri, hurma verilmesi hilâf-ı usûldür" diyor ki, bu mutâlâa, aynıyle Hanefî mezhebinin mahsûl-i ictihâdıdır". Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarîh*, VI. 468. Oysa Nevevî, bu hususta kendi görüşlerinin Şâfiî gibi olduğunu belirttikten sonra yukarıdaki değerlendirmeyi Hanefîlerin görüşü olarak nakletmekte ve Hanefîler gibi düşündüğü konusunda bir ifade kullanmamaktadır. Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, X. 167.

¹²³ el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nuketu't-Tarîfe*, Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1365. s. 91; ed-Desûkî, Muhammed, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fii'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-Sikâfe, Katar, 1987. s. 208.

¹²⁴ 2. Bakara, 194.

¹²⁵ 16. Nahl, 126.

¹²⁶ Kevserî, *en-Nuketu't-Tarîfe*, s. 91; Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 208.

¹²⁷ Hinn, *Yöntem Tartışmaları*, s. 325.

Yine canlı hayvanı kesilmiş hayvanın eti ile deęiřtirme¹²⁸, kesilen hayvandan çıkan ceninin durumu¹²⁹ gibi hususlarda da şâfi, mümkün olduğunca kıyasa aykırı da olsa, zahiri anlamını esas alarak her hadisle amel etmeyi tercih etmektedir.

VI- Terğib ve Terhib İçerikli Rivâyetlerden Bazen Hukukî Anlam Çıkarması

Hız. Peygamberin (s.a) günlük hayatta, bazı durumlarda söylemiş olduğu sözlerin hukukî mahiyette bir emir olmaktan ziyade, bazen, insanları bir şeye teşvik etmeye (terğib) veya bir şeyden sakındırmaya (terhib) matuf olarak söylediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla terğib ve terhib kasdıyla yahut zecr ve sakındırmak kasdıyla söylenen hadisleri te'vil etmemek, zâhirine hamletmek, bizi şâri'in muradının dışına götürür¹³⁰.

Şu halde, hadislerdeki terğib ve terhib amaçlı söylenmiş ifadelerden, hukukî manalar çıkarmak, hadiste gözetilen esas maksat ve gayenin dışına çıkmaya yol açabilir. Nitekim İbn Âşûr, hadislerdeki te'dib ifadelerine dikkat çekerek, şöyle demektedir: "Bu konuyu dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü bu, tehdid maksadıyla mübalağanın söz konusu olduğu bir durumdur. Hukukçunun, bizzat teşri kastedilmiş olmaya uygun düşen ile, bizzat azarlama (kınama, tevbih) ve tehdid kastedilmiş olmaya uygun düşeni birbirinden ayırması gerekir"¹³¹. Bu nedenle, terğib ve terhible ilgili hadislerin bazen birer kanun metni gibi tahlile tabi tutulduğu ve yanlış hükümler verildiği, başta ehl-i hadis olmak üzere bazı alimlerin, terğib ve terhib kasdıyla söylenmiş, zahiri anlamı çok ağır cezalar gerektiren hadisleri te'vil etmeyerek, zahiri anlamını esas aldıkları belirtilmiştir¹³².

İşte İmam şâfi de, terğib ve terhib eksenli hadisleri, fikhî meselelerde zaman zaman kullanmış ve bunlardan fikhî hükümler istinbat etmiştir. Nitekim o, bu tür

¹²⁸ şâfi, *Umm*, III. 98; Muzeni, *Muhtasarı'l-Muzeni*, IX. 88.

¹²⁹ şâfi, *Umm*, II. 366, 368.

¹³⁰ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997., s. 273. Sufyân es-Sevrî, zecr ve sakındırma kasdıyla söylenmiş hadisleri, te'vil etmeksizin, zahiri anlamıyla almayı, edep olarak değerlendirmiştir. Ona göre, şayet te'vil edilirse, şâri'in gayesi saptırılmış olur. eş-Şa'rânî Abdulvahhâb, *el-Mizânü'l-Kubrâ*, Baskı yeri yok, 1306. I. 126; el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987. s. 315.

¹³¹ Âşûr, İslâm Hukuk Felsefesi, s. 57-58.

¹³² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 272-273.

hadislerdeki ağır ifadeleri hemen hemen hakîkî ve zâhirî anlamlarıyla anlamış, hatta cezâ hukukuna konu edinmiştir.

Başkasının Evine İzinsiz Bakma

İslam dini evlere girerken uyulması gereken bir takım görgü kuralları da (âdâb-ı muâşeret) vaz etmiştir. Nitekim Kur'an'da da evlere girerken izin alma emredilmiştir¹³³. Hz. Peygamber de evlere girerken uyulması gereken bu hassasiyetler üzerinde önemle durmuş ve hatta başkasının hanesine izinsiz bakmaktan da şiddetle sakındırılmıştır. Zira insanların özel/mahrem hayatlarını oluşturan alanların başında evleri gelmektedir. Ancak Hz. Peygamberin genel âdâb kuralları bağlamında, evlere izinsiz bakmaktan sakındıran hadislerini, Şâfiî'nin, lafzî ve zâhirî anlamlarıyla ele aldığı ve yorumladığı görülmektedir. Şâfiî'nin bu konuda yer verdiği hadisler şunlardır:

Ebû Hurayra'nın rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Eğer birisi izinsiz olarak sana baksa (evini gözetlese), bunun üzerine sen de bir çakıl taşı atsan, o taş da onun gözünü çıkarsa, bundan dolayı senin için bir günah yoktur"¹³⁴. Sehl b. Sa'd'ın haber verdiği göre, bir defasında Hz. Peygamber, odasında saçını tararken, bir adamın izinsiz olarak içeriye baktığını görünce, "Şayet senin baktığını bilseydim, bununla gözünü çıkarırdım! İzin isteme, ancak bakmaktan (alikoyması için) konulmuştur" diyerek tehdit etmiştir¹³⁵.

İmam Şâfiî'nin bu hadislerden istinbât ettiği fikhî hükümlere göre, eğer bir adam kasden, birinin evinin bir deliğinden veya açık yerinden adamın mahremine bakacak olursa -ki bu bakmanın, bakanın kendi evinden veya başkasına ait bir evden bakması ile yoldan giderken bakmış olması arasında bir fark yoktur- kasden baktığı için günahkar olmuştur. Bu durumda eğer ev sahibi adam, gözetleyen kişiye bir taş veya çubuk veya saçını taradığı demir tarağı atar da, adam görme duyusunu kaybederse, bundan dolayı o adama diyet ödenmez, kısas da gerekmez. Şayet bundan dolayı gözetleyen kişi ölürse, yine kefâret gerekmez ve günah da olmaz... Ancak Şâfiî'ye göre bu hüküm, adamın bakışını engellemeye yönelik hafif bir şey

¹³³ 24. Nur, 27.

¹³⁴ Şâfiî, *Umm*, VI. 48; Buhârî, *Sahih*, 79, İsti'zân 11 (VII. 129-130); 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, *Sahih*, 38, Âdâb 9, h. no: 40-41 (II. 1699).

¹³⁵ Şâfiî, *Umm*, VI. 48; Buhârî, *Sahih*, 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, *Sahih*, 38, Âdâb 9, h. no: 41 (II. 1698).

attığı durumdadır. Bundan dolayı diyet gerekmez. Eğer öldürücü mahiyette büyük bir şey atarsa, bu durumda diyet ve kısas gerekir¹³⁶.

Oysa hafif bir şey de atsa ağır bir şey de atsa, sonuçta gözü kaybetme söz konusudur. Nevevî (h. 676) de bu hadisi Şâfiî gibi yorumlayarak, hafif bir şey atıldığında adamın gözü çıkarsa, bunun tazmini gerektirmeyeceğine hükmetmiştir. Hatta, izinsiz bakan kişiyi uyarmaksızın taş atılmasının caiz olup olmamasıyla ilgili iki görüşün bulunduğunu, ancak bunlardan doğrusunun hadisin zahirine binâen, uyarmaksızın taş atılmasının cevazı yönündeki görüş olduğunu belirtmektedir¹³⁷. Dolayısıyla Şâfiî, bu hadisleri tamamen zahiri anlamıyla değerlendirmiş¹³⁸ ve izinsiz bakmasının bir sonucu olarak, gözünü kaybeden kimse için her hangi bir hak tanımamıştır.

Özetle böylesi bir durumun vukû bulması, Şâfiî'ye göre, tazmini gerektirmezken, Ebû Hanîfe'ye göre tazmini gerektirir¹³⁹. Nitekim Mâlikiler de bu hadisleri Şâfiîler gibi anlamamış ve onlara muhalefet etmişlerdir¹⁴⁰. Dolayısıyla Hanefiler ve Mâlikîlere göre böyle bir durumda ev sahibinin cezâ sorumluluğu vardır. Kısas veya diyet ödemesi gerekir. Başkasının özel alanına (avret) kasden bakmak, gözünün çıkarılmasını mübah kılmaz. Bu durum, gözü çıkarılana tazminat ödemeyi de düşürmez. Çünkü Hz. Peygamber: “Göz çıkarmanın cezası yarım diyettir” demiştir. Diğer taraftan sadece gözle bakmak (cinâyetu'n-nazar), bakana karşı cinayet işlemeyi mübah kılmaz¹⁴¹.

Hattâbî hadislerin böyle bir durumda kısas ve diyet gerekmeyeceğini beyan ettiğini ifade ederek, Hz. Ömer, Ebû Hurayra ve İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin ise, hadisi tağlîz (sert davranma) ve vaîd (tehdit, göz korkutma) anlamında yorumladığını belirttikten sonra, onun şu sözünü nakletmektedir: “Bunu yaparsa, cinayet kapsamına girer. Zira, evin çatlak ve açıklıklarını kapatarak veya perdeyle gizleyerek onun görmesini ve gözetlemesini engelleyerek ve onunla konuşarak mani olması mümkündür. Eğer bunları yapmaz

¹³⁶ Şâfiî, *Umm*, VI. 48-49.

¹³⁷ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 158; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, XIV. 138.

¹³⁸ Kevserî, *en-Nuketu't-Tarife*, s. 126.

¹³⁹ İbn Cevzî, *et-Tahkîk*, II. 340.

¹⁴⁰ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Neylu'l Evtâr, Dâru'l-Ciyâ, Beyrût, 1973. VII. 174.*

¹⁴¹ Kevserî, *en-Nuketu't-Tarife*, s. 126; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı*, VII. 242.

da, adamın gözünü çıkarmayı kasederse, bundan dolayı sorumlu olmuş olur. Bakmak evin içine girmekten daha büyük ve önemli değildir¹⁴².

Öte yandan bu hususta yapılan bir değerlendirmeye göre de, "Rasûlullah şöyle buyurdu" şeklinde merfû olarak gelen bu haberler, aslında, Hz. Peygamberin yukarıda nakledilen te'dîb ve tehdidinden, adı geçen sahâbîlerin anladıkları ve o söz ve eylemden çıkardıkları fikhî bir neticeyi yansıtabilmektedir. Hz. Peygamberin gerek bu ifadesinden ve gerekse Enes'in anlattığı hareketinden¹⁴³ amaç, tamamen onu korkutma, caydırma ve sakındırma olmasına rağmen, özellikle Ebû Hurayra ve Ebû Zerr, onun maksadını pek dikkate almadan, hadis ve hadiseyi lafzî ve zahirî bir yaklaşım ile anlamışlar ve anladıkları bu manayı, sanki Hz. Peygamber aynen o şekilde söylemiş gibi merfu olarak rivâyet edebilmişlerdir. Çünkü gerçekten Hz. Peygamberin amacı bu olsaydı, onların lafızlarında ifadesini bulduğu gibi, hukukî cezayı gerektirecek bir suç bulunsaydı, Hz. Peygamberin o şahsı o anda veya biraz sonra cezalandırmasına kim engel olabilirdi? Hz. Peygamberin gördüğü ve bildiği halde, onu cezalandırmayıp, yalnızca azarlamakla yetinmesi veya Enes rivâyetinde olduğu gibi, biraz üzerine yürümekle yetinmesi, onun amacının te'dîb olduğunu ortaya koymaktadır¹⁴⁴.

Şu halde, evlere izinsiz bakma fiili, cezası bulunan kesin bir suç olmadığı ve ifadenin sakındırma amacıyla söylendiği açıkça ortada olduğu halde, Şâfiî tarafından zahirî anlamıyla değerlendirilmiş ve ceza hukukuna konu edinilmiştir¹⁴⁵.

Şâfiî, cemaatle namazın vücûbu¹⁴⁶ ve namazı kasden terk edenin durumu¹⁴⁷ ile ilgili hadisleri de bu çerçevede değerlendirmiştir.

¹⁴² el-Hattabî, Ebû Süleymân, *Maâlim's-Sünen* (Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile birlikte), İstanbul, 1992. V. 366-367.

¹⁴³ Enes b. Mâlik'in rivâyetine göre, Hz. Peygamber elindeki aleti adamın gözüne sokabilmek için fırsat kollamış, hatta harekete geçmiş, fakat adam geri çekilince "eğer yerinde öyle dursaydın, gözünü oyacaktım" demiştir. Muslim, *Sahîh*, 38, Âdâb 9, h. no: 40-42 (II. 1698-1699); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. II. 266.

¹⁴⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 267.

¹⁴⁵ Nitekim Şâfiî'nin bu hadisleri ve bu konuyu, suç ve cezalarla ilgili *Kitâbu Cirâhi'l-Amd* (Şâfiî, *Umm*, VI. 48-50) de konu edinmesi bu tesbiti teyid etmektedir.

¹⁴⁶ Şâfiî, *Umm*, I. 277-278.

¹⁴⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 424-425, IV. 306-307; Muzenî, *Muhtasarü'l-Muzenî*, IX. 40.

VII- Nasslara Taabbûdî Açıdan Yaklaşması

Dinî hükümler içinde sebebi akılla bilinenler olduğu gibi, sebebi akılla tam anlamıyla anlaşılabilenler de bulunabilmektedir. Ancak Şâfiî'nin nasslarda aslolanın taabbudîlik olduğu esasını benimsemesi, onun, bu hususta nassların ta'îlî ilkesini esas olan fakihlerden farklı bir anlayış ve yoruma sahip olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun bazı konularda yeterince aklî değerlendirmelerde bulunmaksızın, nasslara sırf taabbudî açıdan yaklaşmış olması, onu nasslara daha bağımlı bir anlam ve yorumu tercih etmeye sevk etmiş, sonuçta taabbudî saydığı hususlarda, kıyasa başvurmadan da uzak durmaya çalışmıştır.

Zihar Kefâretinde Doyurmanın Keyfiyeti

Meselâ, zihar kefâreti ile ilgili âyet-i kerîmede kefâret olarak üçüncü sırada altmış fakirin doyurulması vardır¹⁴⁸. Şâfiî'nin bu hususta fikhî istinbâtlarda bulunurken âyetin lafzî anlamına sadık kalarak hüküm verdiği görülmektedir. Ona göre, altmış miskine (düşkün) ayrı ayrı olmak kaydıyla birer müd¹⁴⁹ verilmelidir. Bir miskini altmış gün doyurmak caiz değildir. Kendi memleketinde bulunan buğday, arpa ve hurma gibi gıda maddelerinden verilmesi şart olup, bunların yerine bedelini fazlasıyla da olsa vermek câiz değildir. Ayrıca, her bir düşküne ölçüyle bizzat gıda maddelerinin kendisi verilmelidir. Bunların miktarınca un vs. vermek de caiz değildir. Yine bunların yerine onlara yemek yedirmek de caiz değildir. Zira Hz. Peygamber bunların ölçü ile verilmesini sünnet edinmiştir. Ona göre, düşkünün Müslüman olması da şarttır ve başka dine mensub olanlara verilmez. Yine düşkün, köle veya mukâteb de olmamalıdır¹⁵⁰.

Zencânî (h. 656), bu meselede doyurmanın caiz olmaması ve fakire bizzat yiyecek maddelerinin verilmesinin şart görülmesini, Şâfiî'nin bunu taabbudî olarak değerlendirmesine bağlamaktadır. Kefâretin mutlaka altmış yoksula verilmesinin şart olması da bu yaklaşım nedeniyledir¹⁵¹. Şâfiî kefâretin miktarının bir müd olduğunu ve

¹⁴⁸ 58, Mucâdele, 3-4.

¹⁴⁹ Müdd: Hanefîlere göre 2 ritildir. Bu da 1. 032 lt., yani 815,39 gr. ağırlığında bir ölçü birimidir. Diğer üç mezheb imamına göre ise, 1 müdd, 0,687 lt., yani 543 gr. ağırlığında bir ölçü birimidir. Bkz. Kal'acî & Kuneybî, *Mu'cemu Lugatî'l-Fukahâ*, s. 417.

¹⁵⁰ Şâfiî, *Umm*, V. 408-409.

¹⁵¹ Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû'*, s. 46.

bunun kefâretler için geçerli olduğunu belirtmekte ve Allah'ın bunu Resulüne indirerek farz kıldığını, Hz. Peygamberin de bunu kendi müddüyle sünnet kıldığını ifade etmektedir¹⁵².

Hanefilere göre ise, yemek yedirmek caiz olduğu gibi, altmış fakire birer sadaka-ı fitır miktarı şey vermek de caizdir. Bu da yarım sa' buğday veya bir sa' arpa olabileceği gibi, bunun miktar unları, yiyecek veya onların bedelleri de olabilir. Bir fakire bu nisbette altmış gün yemek yedirmek veya yiyecek vermek de kâfidir¹⁵³.

Bu meselede iki farklı tutum ve yaklaşımın sergilendiği açıkça görülmektedir. Şâfiî'nin anlayışına göre, kefâretle ilgili olarak nasslarda bildirilen hükümler taabbudî özellik arzетmekte olup, her hangi bir maksat ve gaye ile bu hükümler te'vil edilemez. Bu ise ilgili nassların lafzî/zahirî anlamına bağlanmaktan başka bir şey değildir. Hanefiler ise meseleye taabbud yerine ta'lîl açısından yaklaşmışlar ve mana ve maksadı itibara alan değerlendirmede bulunmuşlardır. Dolayısıyla taabbud ilkesi nassların zahirî anlamına bağlılığı gerekli kılarken, ta'lîl ilkesi nassların zahirî anlamından ziyade mana ve maksatlarını dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

Ayrıca Şâfiî, bedenden çıkan şeylerin abdesti bozması¹⁵⁴ ve köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması¹⁵⁵ gibi hususlarla ilgili rivâyetleri değerlendirirken de özellikle taabbudî açıdan meseleye yaklaşmaktadır.

VIII- Sünnete Şekil Yönünden Bağlılığa Önem Vermesi

Hz. Peygamberin bir kısım fiil ve uygulamalarına karşı nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği hususu da Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuş, bu husus İslam toplumlarında birbirinden farklı sünnet anlayışı ve telakkilerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nitekim, daha önce de ifade edildiği gibi, sahabe devrinden itibaren sünnete ve Hz. Peygamberin bir takım söz, davranış ve uygulamalarına zahirî yaklaşım sergileyenler olduğu gibi, bunun aksine Hz. Peygamberin amacını dikkate alan yaklaşım sahipleri de var olmuştur. Bu farklı yaklaşımlara diğer bilgin ve ekollerde de rastlamak mümkündür. Nitekim burada bizim esas konumuz olan İmam Şâfiî'de de, bu farklı yaklaşımlar görülmektedir. Her

¹⁵² Şâfiî, *Umm*, V. 409. Şâfiî'nin bu hususta Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan bedevî hakkındaki rivâyetin zahiri ile amel ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁵³ Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye*, II. 319.

¹⁵⁴ Şâfiî, *Umm*, I. 64-66.

¹⁵⁵ Şâfiî, *Umm*, I. 45-46; Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadis*, IX. 558 vd.

ne kadar onun, Hz. Peygamberin sünnet ve uygulamalarına bir bütün olarak şekil bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkün değilse de, zaman zaman statik ve şekil¹⁵⁶ yönünden benzerliği esas alan bir yaklaşım sergilediğini söylememiz mümkündür.

Şâfiî'nin bu tür anlayış ve yorumlarında dikkat çeken en önemli husus ise, Hz. Peygamberin davranış ve uygulamalarının altında yatan bir takım illet ve sebeplerini göz önünde bulundurmaksızın, Hz. Peygamber tarafından nasıl icra edilmişse, onlara olduğu gibi bağlanması ve yaşatılmasını tercih etmesidir. Şâfiî'nin Hz. Peygamberin sünnetine şekil açıdan yaklaştığına dair yaklaşım ve düşüncelerini ise, bu hususlarda özellikle أحب إلی veya أحب إلی şeklinde sarfetmiş olduğu ifadelerinde görmek mümkündür.

Cuma Günü İkinci Ezân

Meselâ, Hz. Peygamberden itibaren Hz. Osman dönemine kadar, Cuma günü, imam minbere çıkıncaya kadar tek bir ezân okunmaktayken, Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, Cuma namazına hazırlanabilmeleri amacıyla, birinci ezândan önce, bir ezân daha okutmuş ve bundan böyle Cuma namazı için iki ezân okunur olmuştur¹⁵⁷. Şâfiî ise, Atâ'nın, ikinci ezânı Hz. Osman'ın ihdas ettiği şeklindeki görüşlere katılmadığını ve bunu Muâviye'nin ihdas ettiğini söylediğini naklederek, ikinci ezânla ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "Hangisi ihdas etmiş olursa olsun, Rasûlullah (a.s.) devrinde cereyan eden uygulama bana daha uygun gelendir"¹⁵⁸.

Şâfiî'nin bu yaklaşımı oldukça dikkat çekici olup, onun bu tavrı, mezkur örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamberin ezân uygulamasındaki mana ve maksadı kavrayan Hz. Osman'ın yenilikçi ve dinamik sünnet anlayışına karşı, statik ve şekilci bir sünnet anlayışını yansıtmaktadır. Zira Şâfiî'nin de naklettiği gibi Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, onların namaza hazırlanmalarını temin amacıyla bir tedbir olmak üzere, ikinci bir ezân okutma ihtiyacı hissetmiş ve bunu uygulamaya

¹⁵⁶ Burada şekle bağlılık ile, Hz. Peygamberin davranışlarına, tatbik ve uygulamalarına şekil olarak yaklaşılması kastedilmektedir. Hz. Peygamberin söz ve talimatlarının, dolayısıyla hadislerindeki ifadelerin zahiri anlamını dikkate almakla da lafza bağlılık/lafzcılık kastedilmektedir. Dolayısıyla konu edilen rivayetlerde, hadiste ifade edilen uygulama/sünnetin ne şekilde cereyan ettiğini esas alma şekil yönünden bağlılık anlamına gelmektedir. Burada eletireye açık olan husus, ilgili uygulamanın/sünnetin altındaki amaç ve gayeyi ihmal ederek ısrarlı davranmaktır.

¹⁵⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 334. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, *Musannef*, III. 206 (no. 5342), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. 470. (no: 5438, 5440).

¹⁵⁸ Şâfiî, *Umm*, I. 334. وأيهما كان فالأمر الذي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلی

koymuştur. Zira İslam'da ezânın temel amacı, insanların namaz için toplanmalarını sağlamak olduğu için, Hz. Osman, toplumda meydana gelen bir takım sosyal değişme ve gelişmeleri dikkate almak suretiyle, insanların Cuma namazı gibi, kazası mümkün olmayan bir namazı kılamama gibi bir durumla karşılaşmalarını düşüncesiyle, ikinci bir ezânı uygulamaya koyarak, Hz. Peygamberin sünnetini gaî bir yaklaşımla anlamış ve yorumlamıştır. Ancak Şâfiî, bu tür bir yaklaşımaya sıcak bakmamakta ve kendisine göre en uygun olanın, Cuma günü imam mescide girdiğinde minbere çıkıp oturduğu esnada, müezzinin ezânı okumasıdır¹⁵⁹. Bu hususta sahabe arasında sünnete zahirî yaklaşım sergilemesi ile bilinen Abdullah İbn Ömer de, Hz. Osman'ın bu yeni uygulamasını, bid'at olarak değerlendirmiştir¹⁶⁰. Bu da İmam Şâfiî'nin bu hususta temelde İbn Ömer'le aynı yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine Şâfiî, müezzinlerin sayısı¹⁶¹, kişinin namaz kılarken üzerine bir örtü alması¹⁶², hutbe okurken bir şeye (asâ ve yay gibi) dayanma¹⁶³ ve liânın mescidde yapılması¹⁶⁴ gibi hususları ifade eden hadisleri de bu minvalde değerlendirmiştir.

B- İMAM ŞAFİİ'DE MANA EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

İmam Şâfiî lafız eksensiz yaklaşımların yanı sıra, hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirmede mana ve maksat eksensiz yorum ve değerlendirmelerde de bulunmaktadır. *Zira her ne kadar o, yöntem olarak nassların zahirî ve lafzî anlamlarını temel olarak almış ve nassın zahirî anlamından ayrılmayı ancak bir başka nass veya icmânın bulunması şartına bağlamak suretiyle, bu noktadaki yorum ve ta'lîl alanını daraltmış olsa da, kendisi bu ilkeyi her halukârda her meselenin çözümünde ve her nassı anlama ve yorumlamada tatbik edememiş, yeri geldiğinde lafzî ve zahirî anlamdan ayrılarak gaye ve maksadı itibara alma, nassları te'vil etme ve kıyasa başvurma gibi yöntemlerle mana eksensiz fikhî yorum ve değerlendirmelerde de bulunmuştur.* Nitekim bu husus, onun lafza bağlı yöntem ve yaklaşımını yumuşatmış, katı bir lafızcı yorumda bulunmasını engellemiş ve onun

¹⁵⁹ Şâfiî, *Umm*, I. 334.

¹⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. 470. (no: 5436-7, 5441).

¹⁶¹ Şâfiî, *Umm*, I. 170.

¹⁶² Şâfiî, *Umm*, I. 182-183; Ayrıca bkz. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 611-612.

¹⁶³ Şâfiî, *Umm*, I. 343, 396-397.

¹⁶⁴ Şâfiî, *Umm*, V. 413-414; Muzenî, *Muhtasarul-Muzenî*, IX. 223.

daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir ki, esasen onu Zahîrîlerden farklı kılan da bu yönüdür. Buna rağmen Şâfiî’de görülen lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar kıyaslanacak olursa, kanaatımızca onda lafız eksenli dolayısıyla lafza bağlı yorum ve yaklaşımlar aslî olup daha baskın ve ağırlıklı bir konuma sahiptir. Mana eksenli yaklaşımları ise, reddedilemez bir nitelikteki delîle ve zorunluluğa binâendir.

Bir başka ifadeyle Şâfiî, teoride zahire bağlılığı temel alması ve genelde nassa dayanmayan yorumları keyfî addederek bu yöndeki yaklaşımlara yönelik menfî tavır sergilemesine karşın, koymuş olduğu bu ilkeye pratikte her zaman riayet edememiştir. Ayrıca bu durum, hemen hemen bütün ulema ve ekoller için de geçerlidir. Şu halde Şâfiî’nin yorum metodolojisinde kıyas ve re’ye yer vermiş olması, bu arada bir delîl ve karîne bulunması durumunda nassların lafzî ve zahîrî anlamı üzerinde ısrar etmemesi, onun mana ve maksadı esas alan yorumları tamamen dışlamadığının ve her zaman lafız odaklı bir tutum sergilemediğinin bir kanıtıdır. Bir müctehid imamdan beklenen de zaten nasslar üzerinde düşünüp, bunların temel amaçlarıyla, hayattaki olaylar arasında uygun bir bağ kurarak çözümler üretmesi ve insanlara yol göstermesidir.

İmam Şâfiî’de mana eksenli yorum ve değerlendirmelerin bazılarını şu şekilde değerlendirmek mümkündür.

I- Dinin Maksat ve Gayelerine İtibar Etmesi

İmam Şâfiî, bazen Kur’an ve sünnet nasslarını dinin genel prensiplerinden hareket ederek değerlendirmekte, fikhî ve gâî yaklaşımlar sergilemektedir. Nitekim, bu yöntemle, nassların umumî ve zahîrî anlamına bağlılık ilkesinin zaman zaman daha uygun sonuçlar verdiği de şahit olunmaktadır.

Kadının Kendi Malında Tasarruf Yetkisi

Şâfiî’nin dinin temel ilkelerini göz önünde bulundurarak gâî bir yaklaşım sergilediğinin bir örneğini, kadının kendi malındaki tasarrufunu kocasının iznine bağlayan rivâyetlerle¹⁶⁵ ilgili yorum ve değerlendirmesinde görmek mümkündür.

¹⁶⁵ “Kadın kendi malından kocasının izni olmaksızın bir ihsanda bulunamaz” Abdurrazzâk, *Musannef*, IX. 125; Ebû Dâvûd, *Sunen*, 22, Buyû’ 84, h. no: 3546-3547 (III. 293); Nesâî, *Sunen*, 23, Zekât 58 h. no: 2538 (V. 65-66); İbn Mâce *Sunen*, 14, Hibât 7, h. no: 2388-2389 (II. 798). Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 179, 184.

Şâfiî öncelikle bu husustaki hadislerin/rivâyetlerin kendisini bağlayacak derecede sağlam olmadığını belirtmekte ve ilgili rivâyetlerin Kur'an, sünnet, eser ve akla aykırı olduğunu, dolayısıyla kadın ve erkekte her birinin kendi malı üzerinde tasarrufta bulunma konusunda tamamen eşit olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda o, Kur'an'ın kadınlara verdiği mehir vb. mali hakları örnek vermekte ve kadının bunlar üzerinde kocasının iznine gerek olmaksızın istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir¹⁶⁶. Allah erkek ve kadınlar arasında malları hususunda bir ayırım yapmamıştır. Erkeğin malı üzerinde caiz olan, kadının kendi malı üzerinde de caiz olur. Erkek malı üzerinde nasıl tam bir yetkiye sahipse, kadın da kendi malı üzerinde tam bir yetkiye sahiptir. Bu anlamda kadın ve erkek arasında ayırım olmayıp tamamen eşittirler. Kadın ister, bakire, ister evli, ister dul olsun her halukârda kendi malı üzerinde yetkilidir. Diğer mallarında olduğu gibi evlenmekle elde ettiği mehir de onun malıdır ve istediği gibi tasarrufta bulunabilir¹⁶⁷.

Yine İmam Şâfiî'nin yanısıra Ebû Hanîfe ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'in (h. 241) de dahil olduğu cumhûr, kadının malı üzerinde tam bir tasarruf yetkisine sahip olduğu yorumunu yapmışlardır¹⁶⁸.

Şu halde Şâfiî, kadınların bizzat kendi malları üzerindeki tasarruf yetkilerini kocalarının iznine tabi kılan bu tür hadisleri, dinin kadınlara tanımış olduğu malî haklar muvacehesinde değerlendirmiş ve dinin ortaya koyduğu temel haklara aykırı bularak, bunlarla amel etmemiştir¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Şâfiî, *Umm*, III. 248-249.

¹⁶⁷ Şâfiî, *Umm*, III. 252.

¹⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI. 300; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, IV. 125.

¹⁶⁹ Ancak bazı imam ve fakihlerin bu konuda kadının tasarruf yetkisini sınırlandıran hatta tamamen kocanın iznine bağlayan görüşlere sahip oldukları da görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik ve Tâvus'a göre, kadın, kendi malından üçte bir miktarına kadar tasarruf yetkisine sahiptir. Daha fazlası için tasarruf yetkisi yoktur ve bunun için, kocasının izni şarttır. İmam Leys b. Sa'd ise, kocanın izni olmadan, kadının kendi malından infak edemeyeceğini ve yasağın mutlak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, çok önemsiz bazı şeyler hariç, kadının malının tamamı üzerinde tasarruf yetkisi olmadığı gibi, üçte birinde de tasarruf yetkisi yoktur. Yine kadın ister reşid olsun, olmasın bu hüküm aynen geçerlidir. Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, IV. 125. Yine Ebû Ca'fer et-Tâhâvî de (ö.321), konuyla ilgili değerlendirmesinde, kocasının izin olmaksızın, kadının kendi malından tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı görüşünü ileri sürenlerin dayandıkları rivayetin el-Leys b. Sa'd kaynaklı şazz bir rivayet olduğunu belirterek, aksine kocasının izni olmaksızın, kadının kendi malında tam bir tasarruf yetkisine sahip olduğuna yönelik âyetler ve Hz. Peygamberin sünnetinden örnekler vererek, sabit olarak gelmeyen bir rivayete karşılık, Allah'ın Kitabı'ndan âyetleri ve ittifaqla Hz. Peygamberden sabit olan sünnetleri terk etmesi kime nasıl caiz olur, diye konuya dikkat çekmektedir. Ayrıca, kadının malının üçte birinden, aynen erkeklerde olduğu gibi, vasiyette bulunabileceği hususunda hiç kimsenin ihtilaf etmediğini ifade ederek, kadın için malının üçte birini öldükten sonra vasiyet etmesi

Liân davasında eşlerin nitelikleri¹⁷⁰, yetimin malına zekât düşmesi¹⁷¹, savaşta öldürülen kadın ve çocuklar¹⁷², hadleri uygulamada ülke (dâr) farkı¹⁷³, bulûğ çağına varmayan çocuğun haccı¹⁷⁴ gibi hususlarla ilgili varit olan rivayetleri de, mana ve maksadını itibara alan bir yaklaşımla değerlendirmiştir.

II- Bütün Emir ve Nehiyleri Vücûba ve Tahrîme Hamletmemesi

Hadislerde emir ve nehiy kipiyle varid olan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu da hadisleri anlama ve değerlendirmede önem arz etmektedir. Zira, acaba emir ve nehiy kipiyle varid olan her ifadenin bu zahirî/literal anlamına bağlı kalarak vücûb ve tahrîme mi hamledilecek, yoksa ilgili emir ve nehiy ifadeleriyle aslında mekrûh, mubâh veya mustahab gibi anlamlara muhtemel olması da göz önünde bulundurulacak mıdır?

Kanaatimizce Zahirîler, genel olarak her emir ve nehiy ifadesini vücûb ve tahrîme hamlederken, diğer alimlerin ekseriyeti, ilgili emir ve nehiy ifadelerini her defasında vücub ve tahrîme hamletmemişler, bir takım delil ve karinelere binâen yukarıda belirttiğimiz mekrûh, mubâh gibi anlamlara da hamletmişlerdir.

Bu hususta Şâfiî'nin tavrına gelince, o, en başta, Rasûllulah'tan gelen her nehiy ifadesinin tahrîm ifade ettiği kuralını koymaktadır. Ancak Hz. Peygamberden tahrîm anlamı dışında bir amaç güdüldüğü yönünde bir başka açıklama (delâlet) varid olması veya tahrîm anlamında olamayacağına dair icmâ bulunması halinde, o nehiyin ya sadece bazı durumlara mahsus olduğu ya da onunla tenzîh, edep veya ihtiyar gibi bir başka amaç güdüldüğü anlaşılması olur. Çünkü ona göre, Müslümanların bir kısmı değil de tamamı birden bir sünnetten habersiz kalamayacağı için¹⁷⁵ icmâ da nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletme gücüne sahiptir.

caiz olunca, daha hayattayken kadının kendi malı hakkındaki tasarruf ve fiillerinin de hayli hayli caiz görülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Kendisinin ayrıca, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'inde bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, IV. 351-354.

¹⁷⁰ Şâfiî, *Umm*, V.194-197.

¹⁷¹ Şâfiî, *Umm*, II. 36-38. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, VII. 203-204.

¹⁷² Şâfiî, *Risâle*, 169-170; Şâfiî, *Umm*, IV. 337 -340, 409.

¹⁷³ Şâfiî, *Umm*, IV. 354, 410.

¹⁷⁴ Şâfiî, *Umm*, II. 152-154.

¹⁷⁵ Şâfiî, *Umm*, VII. 484.

Şu halde her ne kadar Şâfiî, nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletmeyi ancak Hz. Peygamberden bir başka açıklamanın varid olması veya icmânın bulunması şartına indirgeyerek sınırlamış olsa da, onun bir bütün olarak emir ve nehiy ifadelerini vucub ve tahrîm yönünde ele almadığı, gerektiğinde başka anlamlara da hamlederek değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bilhassa ihtilafı hadisleri değerlendirirken ve uzlaştırmaya çalışırken ilgili ifadeleri te'vil etmesi ve bağlamlarını dikkate alması bu tesbiti teyit etmektedir.

Güneş Doğarken ve Batarken Namaz Kılma Yasağı

Şâfiî, Hz. Peygamberden, “Sizden biriniz ne güneş doğarken, ne de güneş batarken namaz kılmaya gayret etmesin” şeklinde nakledilen, güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı nehyeden rivâyetleri¹⁷⁶ bu çerçevede yorumlamıştır. Şâfiî'ye göre hadislerin zahirî anlamından, Hz. Peygamberin ilgili vakitlerde her türlü namazı kılmaktan men ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî, ilgili rivâyetleri zahirî anlamıyla ele almamakta ve farklı bir anlamda değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamberin bu vakitlerde namaz kılınmasını yasaklamasının iki anlamı olabilir. Bir anlama göre Hz. Peygamber, unutulduğu veya uyunduğu için kazası gereken farzlar da dahil, bütün namazların bu vakitlerde kılınmasını menetmiştir. Diğer bir anlama göre ise, Hz. Peygamber, bununla bazı namazları kastedmiş olup, bütün namazları kastetmemiştir¹⁷⁷.

Şâfiî bu vakitlerde kılınması vacip olan namazların kılınabileceği kanatindedir ve buna delil olarak da şu rivâyete yer vermektedir. Malik, Ebû Hurayra vasıtasıyla Hz. Peygamberin, “Kim sabah namazının bir rek'atına güneş doğmadan önce yetişirse sabah namazına yetişmiş olur. Kim ikindi namazının bir rek'atına güneş batmadan önce yetişirse ikindi namazına yetişmiş olur” dediğini rivâyet etmiştir¹⁷⁸.

Sonuçta Şâfiî şu yorumu yapmaktadır: “Hz. Peygamberin, bu vakitlerde namaz kılanların sabah ve ikindi namazlarına yetişmiş olduklarını kabul edişinden

¹⁷⁶ Şâfiî, *Umm*, I. 365; Şâfiî, *Risâle*, 180 (no. 873), (*Risâle*, 322); Mâlik, *Muvatta*, 15, Kur'ân 10, h. no: 47 (I. 220); Buhârî, *Sahih*, 59, Bed'u'l-Halk 11 (IV. 92); Muslim, *Sahih*, 6, Musâfirin 51, h. no: 289-290 (I. 567-568).

¹⁷⁷ Şâfiî, *Risâle*, 180- 181 (no. 875-877).

¹⁷⁸ Şâfiî, *Risâle*, 182 (no. 883); Buhârî, *Sahih*, 9, Mevâkit 28 (I. 144); Muslim, *Sahih*, 5, Mesâcid 30, h. no: 163, 165 (I. 424); Tirmizî, *Sunen*, 2, Salât 23, h. no: 186 (I. 353); Ayrıca herhangi bir namazın sadece bir rekâtına yetişen kimsenin, o namaza yetiştiğini ifade eden hadisler vardır. Mâlik, *Muvatta*, 1, Vukûtu's-Salât, 3, h. no: 15 (I. 10); Buhârî, *Sahih*, 9, Mevâkit 29 (I. 29); Muslim, *Sahih*, 5, Mesâcid 30, h. no: 161-162 (I. 423-424).

anlaşıyor ki, O'nun bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklaması, vacib olmayan, yani nafile olan namazlarla ilgilidir. Böyle olunca, kişinin namaz kılınması yasaklanmış olan bir vakitte (farz olan bir) namaza yetişmiş olması söz konusu değildir¹⁷⁹. Şu halde Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber, herhangi bir şekilde farz olmayan namazların belli vakitlerde kılınmasını nehyetmiştir; farz olan namazların kılınmasını yasaklamamış; aksine onu serbest bırakmıştır¹⁸⁰. Şâfiî ayrıca Müslümanların genel olarak ikindi ve sabah namazlarından sonra farz olmasına rağmen cenaze namazının kılınmasında icmâ ettiklerini belirtmektedir¹⁸¹.

Hacet anında kibleye yönelmekten men¹⁸², evlenme teklifinde bulunulan kadına teklifte bulunma¹⁸³, alış veriş bozmaktan nehiy¹⁸⁴, Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmü¹⁸⁵, neceşde bulunmaktan nehiy¹⁸⁶ ve Cuma namazı için gusül abdesti alma¹⁸⁷ konularında varit olan emir ve nehiyleri her halükarda vücüb ve tahrime hamletmemiştir.

III- Kıyas Yöntemi Yoluyla, Nassların Lafzî Anlamına Bağlı Kalmaması

Şâfiî'nin, yorum sisteminde kıyas yöntemini benimseyerek hüküm istinbatında fiilî olarak uygulamış olması, onun zaman zaman nassların mana ve maksadını, illet ve sebebini de dikkate aldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, kıyas yöntemini de reddederek lafza sıkı sıkıya bağlanan taraflardan Şâfiî'yi farklı kılan en önemli özelliktir. Her ne kadar Şâfiî, kıyası zaruret nedeniyle su bulunmadığında teyemmüm abdesti almaya benzetse de, yine de o, nasslara işlerlik kazandırmak ve hakkında nass bulunmayan meseleleri mevcut nasslardaki benzer illet ve sebeplere dayanarak çözülebilmesi için kıyasa başvurmayı kaçınılmaz görmüş, zaman zaman bu yöntem ışığında nasslara yaklaşarak hüküm istinbatında bulunmuş ve meselelere çözüm getirebilmiştir. Nitekim onun fıkına bu açıdan bakıldığında bunun somut

¹⁷⁹ Şâfiî, *Risâle*, 182 (no. 885).

¹⁸⁰ Şâfiî, *Risâle*, 183 (no. 892); Şâfiî, *Umm*, I. 268-269.

¹⁸¹ Şâfiî, *Risâle*, 183 (no. 893); Şâfiî, *Umm*, I. 268.

¹⁸² Şâfiî, *Risâle*, 166-168; Şâfiî, *Umm*, I. 270-271; Ayrıca bkz. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 566.

¹⁸³ Şâfiî, *Risâle*, 175-178; Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, V. 62-64.

¹⁸⁴ Şâfiî, *Risâle*, 179 (no. 869); Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 583.

¹⁸⁵ Şâfiî, *Umm*, I. 335.

¹⁸⁶ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 581-582.

¹⁸⁷ Şâfiî, *Risâle*, 172-173.

örneklerini çoğu meselede somut olarak görmek mümkündür. Burada birer örnek teşkil etmesi düşüncesiyle bazılarına temas edilecektir.

İhramlının Öldürebileceği Hayvanlar

Şâfiî'nin ihramlının öldürmesi caiz olan hayvanlarla ilgili değerlendirmesi, onun kıyas yaparak nasların illetini ve amacını dikkate aldığı örneklerden birini teşkil etmektedir. Nitekim bu hususta o, Hz. Peygamberin, ihramlı kişinin karga, çaylak, akrep, fare ve insanları ısırarak köpek olmak üzere beş cins hayvanı öldürmesinde bir günah olmadığına dair hadisini¹⁸⁸ nakletmektedir.

Şâfiî yaptığı değerlendirmede, Hz. Peygamberin sözüne binaen meseleyi adı geçen hayvanları öldürmekle sınırlamamakta ve bu kapsamdaki diğer hayvanların da öldürülebileceğini söylemektedir. Ona göre, ihramsız iken yenmeleri mübah olmayan ve zararlı olma özelliklerini taşıyan her türlü vahşî hayvanı, ihramlı kişi öldürebilir. Çünkü Hz. Peygamber ihramlı kişiye, etleri yenmeyen fare, karga ve çaylağın zararları az olmakla birlikte onları öldürme izni verdiği göre, eti yenmeme ve zararı o hayvanların zararından daha çok olma özelliklerini sahip olan hayvanların ihramlı iken öldürülmesinin mübahlığı evlâdır¹⁸⁹.

Oysa Şâfiî'nin naklettiğine göre, bazıları ihramlının öldürebileceği hayvanları hadiste geçen beş hayvanla sınırlamış ve bunların dışındakilerin öldürülmesinin günah olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İmam Mâlik de kuşlardan hadiste geçen karga ve çaylak dışındakilerin öldürülemeyeceği görüşündedir¹⁹⁰.

Zihar gerektiren ifadeler¹⁹¹, köpeğin yaladığı kabı toprakla yıkama¹⁹², tabaklamış derileri kullanma¹⁹³ ve bulundurulmasına cevaz verilen köpek türleri¹⁹⁴, radanın (süt emme) keyfiyeti¹⁹⁵ gibi hususlarda da Şâfiî, yorum metodolojisinde kıyas yöntemine yer vererek gerektiğinde nasların illet ve sebebini de dikkate almak suretiyle, dinin amacına uygun değerlendirmelerde bulunma fırsatı yakalamıştır. Şâfiî'nin kıyas ve mana eksenli yorumları hiç şüphesiz verdiğimiz örneklerle sınırlı

¹⁸⁸ Şâfiî, *Umm*, VII. 356.

¹⁸⁹ Şâfiî, *Umm*, VII. 357.

¹⁹⁰ Şâfiî, *Umm*, VII. 357.

¹⁹¹ Şâfiî, *Umm*, V. 396-397.

¹⁹² Şâfiî, *Umm*, I. 45; Muzenî, *Muhtasarü'l-Muzenî*, IX, 11.

¹⁹³ Şâfiî, *Umm*, I. 57.

¹⁹⁴ Şâfiî, *Umm*, III. 15.

¹⁹⁵ Şâfiî, *Umm*, V. 46.

değildir. Hüküm istinbâtında kıyas ameliyesine yer veren hatta icthadı da kıyasla neredeyse sınırlayan Şâfiî'nin bir çok hususta kıyasa başvurusu tabiatıyla kaçınılmaz bir durumdur.

Sonuç

Hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirme hususunda Şâfiî'de lafız ve mana eksenli olmak üzere iki farklı temel yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşımda bulunduğu konular dikkate alındığında onun, hadislerin/sünnetin lafzî ve zahirî anlamını esas almaya özen göstermesi, Hz. Peygamberin tasarrufları üzerinde herhangi bir ayırıma gitmeksizin, bir kategoride değerlendirmesi ve bu hususta aksi yönde bir delil bulunmadığı müddetçe umumî ve zahirî anlamında ısrar etmesi, hadislerde/sünnette ifade edilen bir takım süre ve miktarlara, bir takım gaye ve gerekçelerle yoruma tabi tutmaksızın, olduğu gibi bağlı kalmayı tercih etmesi, naslarda Şâri' tarafından konulan ve ifade edilen lafız, ifade ve kavramlara bir araç olmak yerine, bu kavramlara dayanan ve bunların lafzî anlamlarıyla sınırlı kalan bir yaklaşım sergilemesi, kendi icitihad ve kanaatine göre sabit/sahih gördüğü haber-i vâhitleri herhangi bir sorgulamaya tabi tutmaksızın kabul edilmesini savunması, kıyas veya şer'î bir kâideye aykırılık arzetmiş olsa da, haber-i vâhitleri tercih etmesi, hadislerin/sünnetin lafızlarına bağlı bir yaklaşıma verdiği ehemmiyetin bir neticesi olarak, terğîb ve terhîb içerikli rivâyetleri de hukukta delil olarak kullanması ve bunlardan fikhî hüküm ve istinbatlarda bulunmuş olması, nasların mana ve maksadını, illet ve sebebini itibara alan ta'lîl anlayışı yerine bunun aksini ifade eden taabbud anlayışını hüküm ve değerlendirmelerinde esas alması ve taabbud alanını genişletmesi ve bu arada Hz. Peygamberin bazı sünnet ve uygulamalarındaki maksat ve gayeleri dikkate alan dinamik bir anlayışı yerine, bu tür sünnet ve uygulamaları olduğu gibi benimseyen bir yaklaşım sergilemesi, Şâfiî'nin lafza bağlı yorum ve yaklaşıma ne kadar ehemmiyet verdiğini ortaya koymaktadır. Onun böyle bir yaklaşıma sahip olmasının arka planında ise, bizatihi kendisi tarafından özenle ortaya konulduğu hadis/sünnet anlayışı bulunmaktadır. O adetâ hayatı boyunca, sünneti formelleştirme çabası içerisinde olmuş, ravilerin güvenilir ve senedin ittisal olması şartıyla hadislerin, sünnetin yegane kaynağı olduğunda ısrar etmiştir. Böylece her bir rivayeti/hadisi sünnet olarak değerlendirmesi, sünneti anlamasına ve yorumlamasına da etki etmiştir. Nihayetinde bu durum beraberinde, onun her bir hadisin/tikel bir hususun metnine ve lafzına dayanmasını ve bu

doğrultuda değerlendirmelerde bulunmasına neden olmuş, böylece çoğu zaman nasslarda gözetilen temel ilke ve maksatlar gözardı edilmiştir. Bu ise onun mana ve maksatları hiç itibara almadığı anlamına gelmemektedir.

Nitekim Şâfiî'nin zaman zaman dinin mana ve maksatlarını itibara alması, bütün emir ve nehiyleri vüçûb ve tahrîme hamletmemesi, kıyas yöntemini benimsemesi ve tatbik etmesi sebebiyle her halukarda nassların lafzına bağlı kalmaması gibi yaklaşımları Şâfiî'yi mana eksenli değerlendirmelerde bulunmasına zemin hazırlamış ve onun lafza bağlılığını yumuşatmıştır. Zira bu durum Zahirîlerle kıyaslandığında açıkça görülmektedir.

Kısacası Şâfiî'nin hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirme konusundaki temel yaklaşımlarını *lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar* olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca Şâfiî tarafından ortaya konan hüküm ve değerlendirmelerin kendi dönemi ile de yakın bir ilgi ve alakası söz konusudur. Onun, içinde yaşadığı fikrî ve siyâsî yönden hareketli ve çalkantılı dönemde, aklî çabalar ve keyfî yorumlar sonucu yaşanacak kaosa karşı, bir tepki olarak nass teorisini tesis ederek, nassların lafzî delâletine ve zahirî anlamına dayalı bir yorum ve yaklaşımı benimsediği ve önerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî tarafından dile getirilen her bir düşünce ve yaklaşımın arkaplanında o dönemde yaşanan entellektüel siyâsî, dinî ve kültürel gelişme ve değişimin etkisi ve izleri bulunmaktadır. Bu arada Şâfiî'nin bazı meselelerde ilgili nasslara lafzî yaklaşımının, kendi döneminin şartları dahilinde uygun birer çözüm olarak değerlendirilmesi de tabiatıyla mümkündür.

İSLAMDA YETİMLERİN HUKUKİ STATÜSÜ

Hüseyin ERTUÇ*

ÖZET

İslam Hukukunda yetim, yaygın anlamıyla babasını kaybetmiş çocuğa denir. Bu vasıf buluğ çağına kadar sürer. Yani buluğ çağına ulaşan çocuk artık yetim olarak nitelendirilmez. Hükümleri evrensel olan İslam, insanlara her alanda gerekli olan hakları tanıdığı gibi yetimlere de bir kısım haklar tanımıştır. İslam Hukukunda bu haklarla ilgili de gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerle yetim kalan çocuğun, ferdî ve sosyal hayatında oluşabilecek boşlukların asgariye indirgenmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimini sağlayacak tedbirler alınmıştır. Diğer taraftan küçük yaşta sahip olduğu mali kaynakların, uygun bir şekilde vasi ya da velisi tarafından muhafaza edilerek buluğ çağına ulaştığında kendisine teslim edilmesi zorunlu kılınmıştır.

Anahtar kelimeler: Yetim hakkı, himaye, bağış, ihtiyaç

ABSTRACT

Orphans' Legal Status in Islam

In Islamic law, the orphan means a child whose father is dead. This term is valid for him/her till s/he reaches the puberty. That means any child in this sense isn't qualified as orphan. Islam has universal rules entitles some rights to the orphan as it does for the people in every aspects of the life. Essential regulations related to these rights are also performed in Islamic law. With these regulations, it is aimed to minimize the gaps that may occur in the social and individual life of the orphan. In this context, necessary precautions are taken to provide the physical and moral development of the child. On the other hand it was also obliged to protect the

* Dr. Milli Eğitim Müdürlüğü, 75. Yıl İlköğretim Okulu, Erzincan; iletişim: hertuc@hotmail.com;

financial sources the child has in an appropriate way and deliver them up when s/he reaches puberty.

Key words: *Orphan right, protection, donation, necessity*

GİRİŞ

İnsanlar yaratılışları gereği doğumdan ölüme kadar olan süreçte bazı problemlerle yüzleşmek zorundadırlar. Bu problemler, günlük hayatın akışı içerisinde karşılaşılabilecek ve üstesinden gelinebilecek problemler olabileceği gibi bazen de yaşam boyu derin izler ve etkiler bırakabilecek, çözümü zor ya da mümkün olmayan problemler de olabilmektedir. Özellikle başkalarının desteğine ihtiyaç duyulan çocukluk döneminde doğal âfet, trafik kazası ciddi sağlık sorunu, anne babadan birini ya da her ikisini kaybetme gibi beklenmeyen durumlar kişiyi bir ömür boyu etkileyebilmektedir. Bu ağır problemlerin birçoğu ailenin desteği ile atlatılabilmekte ya da en azından hafifletilebilmektedir. Ancak çocuğun ruhsal, fiziksel ve duygusal gelişiminde çok önemli rolü ve katkıları olan anne ya da babadan birini ya da her ikisini kaybetmek akla gelebilecek aşılması en zor ve telafisi çok güç olan problemlerden biridir. Çünkü çocuğun maddi ve manevi bütün ihtiyaçlarının karşılandığı ve gelişiminin sağlandığı en güvenilir ve en uygun ortam ailedir.

Çocuklar açısından bakıldığında, aile bireyleri içerisinde ailenin yükünü üstlenen ve ailenin geçimini sağlamaya çalışan ve bütün fedakârlıklara katlanan etkin kişiler anne ve babalardır. Bunlardan birinin ya da her ikisinin bir şekilde vefatı durumunda çocukların ne kadar büyük bir boşluk içerisine düşecekleri ve ne kadar büyük sıkıntılara maruz kalacakları âşikârdır. İşte beklenmeyen böyle bir durum karşısında İslam Dini yetim dediğimiz bu kimselerin yardımına koşulmasında büyük mükâfatlar olduğunu, bu kimselerin rencide edilmesinde ya da mallarına göz dikilmesinde veya herhangi bir şekilde haksızlık yapılması durumunda da büyük cezalar olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla yetim kimselere yardım edilmesi çeşitli ayet ve hadislerde yoğun bir şekilde teşvik edilmiş, şahsî ve mali işlerinin takibi için veli ya da vasi tayin edilmesi tavsiye. hatta emredilmiştir¹.

¹ Şeltut, Mahmud, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, 1424, 2004, s. 147.

Veli ya da vasinin bu işleri takibi ve İslam'ın çizdiği çerçevede hareket edilmesi için devletin takibi gerekli görülmüştür. Esasen bütün bunlar, İslam'ın temel felsefesi, insana attığı değer ve evrensel ilkeler dikkate alındığında olması gereken şeylerdir. Ancak ailesini yitiren ya da daha genel anlamda kimsesiz çocukların hem şahsi hayatlarında doğacak boşluğu ve hem de toplumda meydana gelecek olumsuzlukları dikkate alarak İslam'ın, yüzyıllar öncesinden muhtelif düzenleme ve müeyyideler getirmesine karşılık, insan haklarının en bariz ve geniş bir şekilde ele alındığı ve 20. asırda yayınlanan insan hakları evrensel beyannamesinde dahi bu ölçüde meselenin dikkate alınmamış olması dikkate değer bir husustur.

A. Yetim Kavramı

1. Tanım

Yetim; kelime olarak yalnız kalmak, tek başına kalmak, anlamına gelmektedir.² İstilah anlamında ise; genel anlamda ve yaygın olarak buluş çağına ermeden babalarını kaybetmiş*, kendileri için çalışıp kazananı olmayan küçük çocuklara denilir.³ Esasen yetim, babasını kaybeden büyüklere de küçüklere de denilmekle beraber örfi ve şer'î manada küçüklere tahsis edilmiştir. Bu tahsisin sebebi de buluş çağına girdikten sonra yetimliğin kalkacağını bildiren hadistir.⁴ Çünkü artık yetim denilen kişi malı üzerinde tasarruf hakkını kullanabilir hale gelmiş ve çalışıp kazanarak hayatını idame ettirebilecek olgunluğa erişmiştir.

Yetimliğin babanın yokluğuna endekslenmesi, babanın ailenin geçim ve nafakasını temin etmede en etkili kişi olmasındandır. Zira babasını küçük yaşta

² İbni Manzûr, Ebu'l-Fadl, Lisânu'l-Arab, Kahire, 1119, XII, 4948; Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed, Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücuhi't-Te'vil, Riyad, 1418/1998, II, 8.

* Elmalılı babanın yokluğunun, babanın ölümüyle olabileceği gibi nesebin inkârı ya da zina sonucu olabileceğini de ifade etmiştir. Dolayısıyla bu kimseleri de yetim kapsamında değerlendirmiştir. Bak. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, VII, 495.

³ İbni Manzûr, XII, 4948; Zemaşşerî, II, Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 2006, Beyrut, XXII, 303; Yazır; II, 504; Şeltut, s. 144. Yazbak, Mahmoud, *Muslim Orphans And The Shari'a In Ottoman Palestine According To Sijill Records*, s. 2, <http://www.jstor.org/pss/3632324>.

⁴ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî, *es-Sünen*, Riyad, 1424, vesâyâ, 9, (2873); Razi, Fahrudin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1981, IX, 173; İbn Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, ts, I, 3008

kaybeden bir çocuk; hayatta kendisine her halükarda sahip çıkacak, bütün eksiklerini karşılayacak, maddi ve manevi ihtiyaçlarını tedarik edecek önemli bir destekten mahrum kalmış demektir. Bu mahrumiyet yüzünden çocuğun gelişiminin aksayacağı ve maddi-manevi değerler bakımından hak mahrumiyetine uğrayacağı muhakkaktır. Bunun yanı sıra destekten yoksun büyüyen bu çocukların, toplum içerisinde problem haline gelmeleri veya baba himayesinden yoksun olmalarından kaynaklanan bazı problemlerle yüz yüze gelmeleri de ihtimalden uzak değildir. Bu yüzden İslam Dini, yetimlerin gerek ferdi hayatlarında yaşayacakları boşlukları doldurmak ve gerekse sosyal hayatta oluşabilecek arızaları ortadan kaldırmak ya da en azından asgariye indirmek için bu kişilere olabildiğince iyi davranılmasını teşvik etmiş ve hakları bakımından önemli düzenlemeler getirmiştir. Hak mahrumiyetine uğramaması için yetim kişilerin hukuki statülerinin belirlenmesi ve yetimlik vasfının ne zamana kadar devam edeceğinin bilinmesi önemlidir.

2. Yetimliğin sona ermesi

Kişinin yetimlik vasfının ne zaman sona ereceğinin bilinmesi, kişinin hak ve sorumluluklarını bizzat üstlenmesi bakımından önemlidir. İslam Hukuk bilginlerine göre kişinin yetimlik vasfının sona ermesi ve malının kendisine teslim edilmesi için ergenlik çağına gelmiş olması ve rühdünü ispat etmiş olması şarttır. Yani bu şartlardan biri yeterli görülmeyip her ikisinin de mevcut olması şart koşulmuştur.⁵ Çünkü bir kişinin, bedensel gelişimini tamamlamış olması için ergenlik çağına gelmiş olması yeterli kabul edilmekle beraber, mâlî yükümlülüklerini ifa bakımından ergenlik yeterli görülmemiş, rüşte erme şartı ileri sürülmüştür.

Buna delil olarak şu ayetler gösterilmiştir: "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin."⁶ Ayette geçen evlilik çağı ifadesinden ergenlik şartının gerekliliği açıkça anlaşılmaktadır. Yani yetimlere mallarının teslimi için ileri sürülen ilk şart evlilik çağına ulaşmalarıdır. Evlilik çağından maksat da ergenlik çağıdır. Kişinin

⁵ Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, 2001, Dâru'l-Vefa, IV, 458. Mevdûdî, Ebu'l-Alâ *Tefhimu'l-Kur'ân*, I, 293. Razi, III, 247.

⁶ Nisa 4/6.

ergenlik çağına ne zaman ulaşacağı kişinin fiziki yapısına ve coğrafi şartlara bağlı olarak farklılıklar gösterebilmektedir.⁷ Bu nedenle genel olarak erkeklerde ihtilam olma, kızlarda ise adet görme⁸ dini açıdan ergenliğin fiziki belirtileri olarak kabul edilmiştir. Bu belirtilerin, -kesin olmamakla birlikte- genellikle erkelerde 15 bayanlarda ise 13-15 yaşlarında ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu yaştan itibaren birey, çocukluk döneminden çıkmış ve ergenlik çağına ulaşmış kabul edilmektedir.⁹

Yetim kişinin, yetimlik vasfının sona ermesi için gerekli olan ikinci şart ise kişinin aynı zamanda rüşt çağına ermesidir. Zira En'am suresinde geçen bir ayette "Rüşt çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adalette yapın"¹⁰ buyrulmaktadır. Bu ayetten, rüşde erme şartı tevile ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu durum bir başka ayette de şu şekilde dile getirilmiştir. "Yetimin malına, rüşdüne erinceye kadar, ancak en güzel bir niyetle yaklaşın. Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir"¹¹

Rüşd; Mükellefiyet çağına ulaşmak, dine ve dünyaya zararlı olan şeyleri bilerek işlerini güzelce idare edebilecek şekilde olgun davranmak anlamına gelmektedir. Malını koruma hususunda akıllıca davranarak, sefahatten ve israftan kaçınan kimseye de *reşid* denir¹²

Yetim çocukların rüşde erip ermediklerinin tespiti, takip ve deneme ile anlaşılabilir bir durumdur. Eğer çocuk erkek çocuğu ise bu durumda velisi tarafından kendisine sunulan imkânları gereği gibi kullanarak kâr ve zarara dikkat ederek ticaret yapabiliyor ve sosyal hayatta kendisini ifade edebiliyor ve aldanmadan iş yapabiliyorsa ayrıca nafakasını temin için gayret sarf ediyorsa bu durumda rüşte ermiş kabul edilir. Eğer kız çocuğu ise ev işlerini yapabiliyorsa ev hanımının yapması

⁷ Erbay, Celal, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, Bakü, 1995, s. 6.

⁸ Berkî, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye), İstanbul, 1982, md. 985;

⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985. II, 7; Şevket Topal, *Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi*, s. 10 vd <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayi3/makale/topal.pdf>

¹⁰ En'am, 6/152.

¹¹ İsrâ, 17/34.

¹² İbn Manzûr, IX, 1649; *Mu'cemu'l-Vasîf*, Mısır; 2004, s. 276; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s.485; Şafak, Ali, "Reşid" Mad., *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 447.

ve üstesinden gelmesi gereken şeyleri belli ölçüde yerine getirebiliyorsa ve gerektiğinde sunulan imkânları değerlendirerek işlerini takip edebiliyorsa rüşte ermiş kabul edilir. Kast edilen olgunluğa erişen yetimlere malları teslim edilir. Aksi durumda hacr halleri devam ettirilir.¹³

Yetim çocukların bu tarz bir denemeye tabi tutulmalarından şu sonucu da çıkarmak mümkündür. Kur'an, çocukların mümkün mertebe erken yaşlarda sorumluluk sahibi kılınmalarını istemektedir. Bu amaca, çocukları ergenlik çağından önce ciddi ve disiplinli bir deneyime tabi tutmakla ulaşılabilir. Zira âyet "yetimleri deneyin" demek suretiyle erken yaşlarda hayata hazırlanmalarını istemiş, "rüşde ulaştıklarında teslim edin" emriyle de kendi idarelerini kendi ellerine vermekte gecikmemesini emretmiş olmaktadır.¹⁴

Genel teâmül ve temayül, kişinin rüşte ermeden yani sahip olduğu ya da kendisine tevdi edilen mal ve imkânı usulüne uygun kullanabilecek olgunluğa erişmeden kendisine malının teslim edilmeyeceği yönündedir. Ancak Ebû Hanife, Züfer ve Nehai'ye göre hür ve akıl baliğ olan kimseye malı teslim edilmelidir. Hatta kişi malının kıymetini bilmeyip saçıp savursa bile nihai olarak 25 yaşına geldiğinde malı kendisine teslim edilmelidir.¹⁵

Burada amaç, yetimin malını ona teslim edinceye kadar en güzel şekilde yetimin lehine olacak tarzda korumak ve vakti geldiğinde ona teslim etmektir. Teslim konusunda acelecilikten sakınarak yetimin olgunluk çağını beklemek esastır. Vaktinden önce teslim durumunda yetimin zarara uğrayacağı, malına sahip çıkamayacağı ve kötü niyetli kişiler tarafından sû-i istimal maruz kalacağı şüpheden uzak değildir. Vakti geldikten sonra da bekletmek yine doğru değildir. Çünkü insanın en önemli bir özelliği onun hür bir varlık olmasıdır. Bu vasfı haiz olduğunda özgürlüğünün önündeki engelleri ortadan kaldırmak esastır.

¹³ Şafii, 459. Kurtubî, VI, 67; Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh, Muhammed, b. Ömer b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-Gayb-Tefsiri Kebir*, Beyrut, 1981, IX, 195.

¹⁴ Canan, İbrahim, *Kur'an'da Çocuk*, İstanbul, 1984, s. 175.

¹⁵ Kurtubî, VI, 67; İbn Arabî, I, 309; Uluşal, 56.

B. İslam Öncesi Durum

Cahiliye döneminde kız çocuğu olsun erkek çocuğu olsun genellikle ezilmekte ve hakları ihlal edilmekteydi. Mali ve sosyal bakımdan hayatın zorlukları ile erken yaşta tanışmaktaydılar.

1. Mâli Durum

İslam öncesi dönemde yani cahiliye döneminde genellikle varlıklı, güçlü ve ileri gelen insanlar rahat bir hayat sürmekte ve güçsüz, zayıf ve kimsesiz insanlar üzerinde hegemonyalarını kurmakta idiler. Güçsüz insanlar, hayatın her türlü sıkıntılarına maruz bırakılmaktaydılar. Bu meşakkatli ve ezici şartlara, anlamsız dayatmalara muhatap olan insanlar arasında yetimlerde bulunmaktaydılar.

Bu dönemde yetimlerin sayısı oldukça fazla idi. Çünkü kabileler arası savaşlar çok yaygın ve kan davaları yıllarca sürüp gitmekteydi. Savaş ve kavgalar sonucu onlarca, yüzlerce ve bazen binlerce insan hayatını kaybetmekteydi. Yani savaş o günkü insanların hayatının ayrılmaz bir parçasıydı. Hatta insanların değer ve itibarı güç ve kuvvetleri ile ölçülmekte ve savaşa katılabilme yetenekleri ile orantılı olarak kıymet kazanmaktaydı. Bu savaşlar sonunda ölen insanlar arkalarında yığınlarca yetimler bırakmaktaydılar.

Yetim kalan bu insanları, mücadele etmek durumunda kaldıkları yığınla problemler beklemekteydi. Bu problemlerle yüzleşmek, mücadele etmek ve üstesinden gelmeye çalışmak onların hayatlarının tabii bir boyutunu oluşturmaktaydı. Her şeyden önce yetimlerin çoğu, babalarının bıraktığı mirastan mahrum bırakılmaktaydılar. Çünkü o günkü Arap Yarımadasında, o günün adet ve geleneğine göre, kızların, eli silah tutmayan çocukların, savaşa katılamayan yaşlıların ve kadınların mirastan pay alma hakları yoktu.¹⁶

Bu durumu teyid eden bir olay Ebû Dâvud'un Sünen'inde da şöyle anlatılmaktadır: "Ensar'dan Sa'd b. er-Rebî, Uhud'ta şehit düşmüştü. Geride ise karısını ve iki kızını bırakmıştı. Amcaları, Sa'd'ın geriye bıraktığı malın hepsini alarak,

¹⁶ Sarıçık, Murat, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, İsparta, 2002, s. 160; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1993, II, 942; Schact, Joseph, "miras" md, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979, VIII, 350; Çağatay, Neşet, "İslâmda Vakıf Kurumunun Miras Hukukuna Etkisi", VD. Ankara, ts, s. 5.

Sa'd'ın karısına ve çocuklarına hiçbir şey bırakmamışlardı. Sa'd'ın hanımı da, durumu Hz. Peygamber'e şikâyet etmişti. Miras ayetinin nazil olmasından hemen sonra Hz. Peygamber, Sa'd'ın kardeşine: malın üçte ikisini kızlara, sekizde birini Sa'd'ın hanımına verip, kalanını kendisinin almasını emretmiştir.¹⁷

İslâm, tarih boyunca tartışmalı ve çoğu zaman kabul edilemez uygulamalara maruz kalan çocukların haklarını, öncelikle kız çocuklarının yaşam haklarını hukûkî güvence altına alarak işe başlamış, diğer medeni hakları ise bunun üzerine bina etmiştir.

2. Sosyal Durum

Cahiliye Dönemine ait problemlerden biri de sosyal hayatta genellikle kaosun hâkim olmasıydı. Hayatı zorlaştıran coğrafi şartların da etkisiyle hayatta kalabilmenin ön şartı güçlü olmaktan geçmekteydi. Âdeta haklı olan güçlü değil, güçlü olan haklı konumunda kabul edilmekteydi. Haklı olmak yeterli değil, hakkı elde edebilecek güce de erişmek gerekiyordu. Âdeta toplumda anarşi havası esiyordu. Bazen insanlar malları ile birlikte yağmalanır, bazen mallarına el konulan insanlar öldürülür, kadınlara sahip olunur veya çocukları ile birlikte köle olarak satılırlardı. Peygamberlikten önce Hz. Peygamberin de üyesi bulunduğu ve haklı olup ta zayıf olana yardım amacı ile kurulan *Hilfû'l-Füdûl* cemiyetinin de bütün bu meselenin üstesinden gelebildiği söylenemez.¹⁸

Toplumda güçsüz ve babadan yoksun yetimler böyle bir kaos ortamında herkesten daha çok etkilenmekteydiler. Onlara toplumda pek itibar edilmezdi. Bilhassa yetim kızlar kendilerini doğrudan ilgilendiren ve hayati bir mesele olan evlilik konusunda dahi hiçbir söz hakkına sahip değillerdi. İsteddiği ile evlenemediği gibi çoğu zaman istemediği kimselerle zorla evlendirilirdi. Kısacası bu sahipsiz kimselere her türlü haksızlık reva görülürdü. Kimin himayesine verilirse o kişi onlara istediği şekilde muamele etmekte serbest idi. Mesela yetim kişi, kimin evine akraba olarak bırakılırsa evin bütün halkına hizmet etmek mecburiyetinde kalırdı. Yani yetim

¹⁷ Ebû Dâvud, 1969, III, 316.

¹⁸ Aktan, Hamza, "Kur'an'ın Hedeflediği Sosyal Değişim ve Olgu", Ata ÜİFD, 2001, s. 16; Sarıçık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, İsparta, 1998, s. 16.

kişi, evde herkesin kahrını çekmek zorunda bırakılırdı. Genç ve güzel yetim kızlar için adeta kurtuluş yoktu. Ya tecavüz edilir ya da zorla nikah altına alınırlardı. Nikaha alındıktan sonra ise kendilerine bir metâ nazarıyla bakılırdı.¹⁹

Yetim çocuklar, mirastan pay alamadıkları gibi bir şekilde malvarlığı olanlar da eğer güzel bir fiziki yapıya sahip iseler genellikle velileri tarafından mehirsiz olarak nikâhlanır ve mallarına el konulurdu. Eğer velilerinin hoşuna gitmez veya velileri tarafından çekici bulunmazlarsa o durumda da malları, başkasının olmasın diye hayat boyu evlenmelerine müsaade edilmez ve mallarından istifade edilirdi²⁰

Yetimlere yapılan kötülük ve zulümler çok fazla olduğu için bu yanlışların düzeltilmesi bakımından Kur'an'da yetimlerden fazlaca bahsedilmiştir. Öyle ki on iki surenin yirmi iki ayetinde yetimlerden ve onlara bahşedilen haklardan bahsedilmiştir. Bu ayetlerin bir kısmında yetimlere yapılan zulümlerden bir kısmında da mağdur olan bu insanlara yapılması gereken insani ve İslami iyiliklerden bahsedilmiştir.²¹

C. İslâm'ın Yetime Yaklaşımı

İslam dini, hükümleri evrensel bir din olması dolayısıyla insanların yaşadığı ve insanlığın yaşayacağı problemleri ele alarak tedricen ortadan kaldıracak ve yaşanabilir bir ortamı hazırlayacak ilkeleri 23 yılda vaz' etmiştir. Örneğin insanlığın çok eski tarihlerinden beri süregelen ve adeta müesseseseleşen köleliğin, insanlara hayatı çekilmez hale getiren ve zaman zaman insanları hürriyetlerinden eden faizin ortadan kaldırılmasına yönelik girişimler ilk akla gelenlerdir. Aile hayatının düzenlenmesi, suç ve cezanın şahsiliği prensibi, kadınların içine sürüklendiği nahoş durumdan çıkarılarak nezih bir aile hayatına kavuşturulması, yeni doğan kız çocuklarının öldürülmesine karşı verilen mücadele ilk etapta sayılabilecek bariz örneklerdir. İslam'ın, durumlarını iyileştirmeye yönelik birçok yenilikler getirdiği, önemli haklar tanıdığı o gün ve bugün toplumda sayıları küçümsenemeyecek oranda

¹⁹ Mevdüdü, Ebu'l-A'la, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, İstanbul, 1992, II, 38.

²⁰ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân Fi Te'vili'l-Kur'ân*, Kahire, 2001, VI, 359; İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, 1421, 2000, III, 339; İbn Arabî, I, 310; Şeltut, 146; İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1984, Tunus, IV, 222.

²¹ Uluşal, Neşet, *Kur'an'da Yetim Kavramı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2006, s. 1.

olan yetimleri de bu örnekler arasında saymak mümkündür. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetlerinde²² ve Hz. Peygamberin birçok hadislerinde²³ yetimlere iyi davranılması ve himaye edilmesi istenmiş* ve özellikle mallarının korunmasına ilişkin hükümler getirilmiştir. Yetim haklarına çok önem veren bu naslar ışığında yetim malları hususunda bazı özel fikhî hükümlere ulaşılmıştır. Mesela Hanefi fıkında menfaatlerin mal sayılmaması ve gasbın tazmin borcu doğurmaması genel ilke iken yetim malının gasbı durumunda tazmin borcunun doğacağı hükmü yer almaktadır.²⁴

İslam'ın getirdiği hakları; bireysel, sosyal ve mali bakımdan olmak üzere üç kategoride değerlendirmek mümkündür.

a. Bireysel Açıdan

Çocuklar normal şartlar altında kendi ebeveynlerinin himâyesi ve velâyeti altında hayatlarını sürdürürler. İslâm Hukukunda çocuk, ana babası hayatta olsa bile, lehinde ve aleyhinde haklar sabit olan bir kişiliğe sahiptir. Yani çocuk, ana babasının maddi açıdan bir parçası değildir. Onun bu anlamda ayrı bir kimliği ve kişiliği vardır. Ancak yaşı henüz kendi menfaatlerini korumaya yeterli olmadığı için kimi tasarruflarını onun adına velileri ya da vasileri yapar. Bununla birlikte, bazen anne babadan birisinin ya da her ikisinin birden ölümü, anne babadan biri ya da her ikisi tarafından terk edilme veya boşanma gibi nedenlere bağlı olarak çocuklar, korunma

²² Bak. *En'am*, 6/152, *Nisa* 4/6, *İsra*, 17/34, *Duhâ*, 93/9, *Bakara*, 2/220.

²³ Bak. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, *vesâyâ*, 9; İbni Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, II, 37, VIII, 342; *Müslim*, *Zühd*, 42.

* Naslardaki teşvik ve telkinler doğrultusunda kimsesiz, yetim, dul, bakıma muhtaç ve bir kısım musibet ve felaketler neticesinde zorda kalanların yardımına başlangıçta bireysel olarak yardımlar yapılmış ya da devlet sahip çıkmaya çalışmıştır. Daha sonraları özellikle Selçuklu ve Osmanlılar döneminde yetim ve kimsesiz çocukların başkalarına yüzü dökmeden hayatlarını sürdürmelerine yardımcı olacak avarız vakıfları kurulmuş ve dârüleytam denilen yurtlar vücuda getirilmiştir ki bunlar ayrı birer araştırmanın konusu olacak cesamettir. Gen. Bilgi için bak. Ahmed Akgündüz *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul, 1996; İbrahim Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslam'da Çocuk Hakları*, İstanbul, 1980, s. 67; Beşir Gözübenli, "Sosyal Güvenlik Müessesesi Olarak Vakıflar", VII. Vakıf Haftası Kitabı, VGM Yayınları, Ankara, 1995, s. 78; A. Hikmet Berki, *Hukuki ve İçtimai Bakımdan Vakıf*, VD, Sy. V, s. 11, 12.

²⁴ İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İlmî Müşavir ve Redaktör İbrahim Kâfi Dönmez, heyet, İstanbul, 1997, IV, 494.

ve himaye yönünden başkalarının yardımına ihtiyaç duyarlar.²⁵ İşte bu durumlarda çocuğun hayatında boşluk doğmaması, çocuğun ortada kalmaması, yetiştirilmesi, toplumsal hayata kazanılması mevcut ve gelecekte elde edeceği varlıklarının tehlikeye girmemesi için bir kısım hukuki düzenlemeler yapılmış, başta çocuğa veli ya da vâsi tayin edilmesi hükme bağlanmıştır.

Ancak yetimle ilgilenme denilince onun sadece yeme-içme, giyinme ve barınma gibi maddî ihtiyaçlarını dikkate almak doğru bir yaklaşım değildir. Onun aynı zamanda insan için önemli sayılabilecek manevi ve psikolojik ihtiyaçlarının* karşılanması da önem arz etmektedir. Bu ihtiyaçların karşılanması, kişiliğinin zedelenmemesi ve şahsiyetli bir birey olarak yetişmesi için önemlidir. ** Nitekim Kur'an'da "Öyleyse yetimi sakın ezme"²⁶ şeklinde emir ile yetime maddî ve manevi bakımdan eziyet edilmemesi ve kişiliğinin örselenmemesi istenmiştir.²⁷

Yetimlerin ya da anne babası olmayan kimselerin kişiliklerinin gelişmesi ve ümitlerini yitirmeden hayata bağlanabilmeleri için Peygamberimizin de hem sözlü ifadeleri ve hem de uygulamaları vardır. Örneğin Yemenli bir ailenin çocuğu olan Zeyd b. Harise anne babasından bir şekilde ayrı kalmış ve peygamberimizin yanında hayatını sürdürmekte idi. Ancak günün birinde Zeyd'in babası Hârise, oğlu Zeyd'in Mekke'de köle olduğu haberini alınca Mekke'ye gelerek bedelini ödemek suretiyle

²⁵ Topal, Şevket, *Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı Ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet Ve Vesâyet Yetkisi*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 3, s.260, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayi3/makale/topal.pdf>

* Günümüzde, sokaklarda ya da yetiştirme yurtlarında büyüyen çocukların, hem hissi ve hem de hukûkî anlamda kimsesizliklerini ortadan kaldırmada, İslâm hukûkündaki süt annelikle ilgili düzenlemeden de faydalanmak mümkündür. Çünkü süt hisimliği yoluyla kurulan bağ neticesinde çocuk, bir anlamda hukûken de geçerli olan yeni anne, baba ve kardeşlere sahip olmakta; yalnız kalmamakta manevi ve psikolojik ihtiyaçlarını da bir ölçüde karşılamaktadır. Bak Şevket Topal, s. 254.

** Bu anlamda Kazım Karabekir'in yetim çocuklarla ilgili yapmış olduğu çalışmalar, geliştirdiği ve uyguladığı projeler örnek olabilecek özelliktedir. O, öncelikle bu tür çocukların tespitini yapmış, barınmalarını sağlayacak yurtlar hazırlamış ve çocukların belli merkezlerde toplanmalarını sağlamıştır. Buralarda sağlıklı bir eğitimin yapılması imkânını oluşturmuş, buraların denetim ve teftişlerini yaptırmış ve hazırlanan raporlar doğrultusunda daha iyi bir yapıya kavuşturmuştur. Ayrıca çocukların mesleğe hazırlanmaları için de gerekli eğitim verilmiş ve sağlıklı bir vücut yapısına sahip olmaları için spor ihmal edilmemiştir. Gen. Bilgi için bak. Kazım Karabekir, *Çocuk Davamız*, Yay. Haz. Faruk Özerengin, İstanbul, 1995.

²⁶ *Duhâ*, 93/9.

²⁷ Elmalılı, IX, 281.

oğlunu Yemen'e götürmek istemişti. Zeyd, o güne kadar Hz. Peygamberden gördüğü güzel muamele karşısında hür olarak Yemen'e dönmektense Hz. Muhammed'in yanında kalmayı tereddütsüz tercih etmişti. Bilahare Hz. Peygamber onu azad ederek ailesinden biri saymış ve evlat edinmişti.²⁸ Diğer bir örnek de Uhud Savaşı'nda şehit düşen Enes bin Fedâle'nin yetim kalan üç yaşlarındaki oğlu Muhammed'in, Hz. Peygamberin huzuruna getirilmesidir. Hz. Peygamber ona, satılmamak ve hibe edilmemek kaydıyla, bir hurmalık bağışlayarak.²⁹ yakın ilgi göstermiştir.

Esasen bu hususta herkes empati yapmalı kendi çocuğunun başına böyle beklenmeyen bir durum gelmesi karşısında başkaları tarafından nasıl davranılmasını arzu ediyorsa kendisi de başkalarının çocuğuna öyle davranmalıdır. Yani kendi çocuğu yerine koyarak ona göre muamele etmelidir. Mesela Esad bin Zürrâe hayatının son anlarını yaşarken üç kızını Peygamberimize bıraktığını vasiyet etmiştir. Peygamberimizde nerede ikamet eder ya da birkaç günlüğüne bir yere giderse, bu çocukları da beraberinde götürmüştür. Yakın ilgisini üzerlerinden eksik etmemiş ve evlilikleriyle de bizzat yakından ilgilenmiştir.³⁰

Bu yakın ilginin daha kolay sağlanabilmesi için olsa gerektir ki küçüğe velayet* edecek kişinin öncelikle çocuğun kendi yakınlarından tercih edilmesi bu görevi ifa edecek bir yakını bulunmadığında devlet tarafından tayin edilecek kimsenin velayeti üstlenmesi tavsiye edilmiştir. Çünkü velisi olmayan kimsenin velisi sultandır.³¹ Yani devletin yetkili kişisi ya da yetkili organıdır.

²⁸ İbn Hişâm, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n Nebeviye*, I, 247 vd; İbn Sa'd, III, 40; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rîfeti's-Sahabe*, I-VII, Kahire, 1970. ", I, 247.

²⁹ İbni Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, II, 37, VIII, 342.

³⁰ İbni Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, III, 610.

* Velâyet (kimi durumlarda vesâyet); bir kimsenin kendisi veya başkaları üzerinde cebri ya da ihtiyari olarak sahih ve geçerli tasarrufta bulunabilme kudretidir. Velâyet öncelikle iki ana grupta ele alınır. Bunlardan birincisi, kişinin sadece kendisi hakkında tasarrufta bulunma kudretidir. Bu dönem mümeyyizlik devresi ile rüşt çağı arasındaki kısmı kapsar ve kâsır velâyet olarak adlandırılır. Diğeri ise kişinin hem kendisi ve hem de başkaları hakkında tasarrufta bulunabilme yetkisidir. Bu şekildeki bir velâyet yetkisini kullanan kimsenin hem kendisi ve hem de başkaları hakkında yapmış olduğu tasarruflar sahih ve geçerli olur. Babanın velâyeti, dedenin küçüğe veya deliye velâyeti, vekalet ya da vesâyet yoluyla başkasına yapılan velâyetler bu kapsamdadır. Bak. Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, Çev. Ahmet Efe ve Arkadaşları, İstanbul, 1994, V, 109; Topal, s. 261.

³¹ Tirmizi, *Nikâh*, 14; Ebu Davud, *Nikâh*, 19.

b. Sosyal Açıdan

Genellikle her dönemde ve özellikle de günümüzde anne babasından birini ya da her ikisini kaybetmiş, sahip çıkılmayan ya da çıkılmayan, aile sevgisi ve aile ortamından yoksun çocuklar, kendileri ile barışık olmadıkları gibi toplum açısından da problem teşkil etmektedirler. Çağımızda çok önemli bir problem olan çocuk suçluluğunun sebeplerini tek ve belli bir etkene bağlamak doğru bir yaklaşım sayılamaz. Suçluluk, sosyal bir olay olduğu için pek tabii ki birçok nedeni vardır. Ancak çocuk suçluluğunun göstermiş olduğu karakteristik özelliğinden, aile ve çevrenin çocuk üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır.³²

Bu bağlamda Kur'an, bu tür çocuklara hem özenle yaklaşılmasını teşvik etmiş, hem de onlar hakkında kötü düşünen ve yanlış uygulama içerisinde bulunanların uğrayacakları kötü sonucu, inananların dikkatine sunmuştur.³³ Bu durumda yetimlerin haklarına gerekli hassasiyeti gösteremeyecekleri endişesine kapılan sahabe, kendileri ile beraber yaşayan yetim kimselerin yiyecek ve içeceklerini kendilerinininkinden ayırmaya başlamışlar ve onlardan uzak kalarak bu endişeden kurtulmayı yeğlemişlerdir³⁴. Bunun üzerine "Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüzüstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah, yararlı iş yapanı bozguncudan ayırır"³⁵ âyeti indirilerek amacın yetim çocuklardan uzaklaşmak olmadığı ifade edilmiş ve onların toplum içerisinde toplumla beraber yaşamalarının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Sosyalleşmeleri için toplum arasına katılmaları istenmiştir.³⁶ Âyette geçen "Onları iyi yetiştirmek (yüzüstü bırakmaktan) daha hayırlıdır" ifadesindeki hayırlıdır kelimesini sadece yetimlere tahsis etmek doğru bir yaklaşım olmayıp hem yetimler ve hem de velileri için hayırlıdır şeklinde anlamak Kur'an'ın ruhuna ve toplumsal amaca daha uygun düşmektedir.³⁷

³² Gültepe, *Akif Çocuk Suçluluğunu Önlemede Sünnetin Rolü*, Yeni Ümit Dergisi, 1996, İzmir, C. 5, Ekim, Kasım, Aralık Sayısı, s.

³³ Nisa, 4/10.

³⁴ Şeltut, 145.

³⁵ Bakara, 2/220.

³⁶ Elmalılı, II, 516.

³⁷ Râzî, VI, 54; Uluşal, s. 31.

Peygamberimiz de bir hadisinde “Yetime bakan; ister kendisinin isterse başkasının olsun, ben ve o cennette şu ikisi (orta ve işaret parmaklarını birleştirerek) gibiyiz” buyurarak yetime değer verilmesini teşvik etmiştir.³⁸ Bu nedenle Kur’an ve sünnetin yetime yaklaşımı ve İslam Hukuku kaynaklarında yer alan düzenlemeler; çocuğun bireysel haklarını korumanın yanı sıra onu topluma hazırlayıcı ve suç unsuru olmaktan uzaklaştırıcı bir mahiyet arz etmektedir.*

Elmalılı ise mümin kardeşliğin gereğine vurgu yaparak yetime yardımın fazileti ile ilgili olarak yetimin durumunu düzeltmek ve onun yararına çalışmaktan bahsetmiştir. Aksi durumda onların kardeş değil, bir yabancı veya bir düşman olarak yetişebileceği, bu durumun ise sosyal hayatta büyük gedikler açacağı endişesini dile getirmiş ve yetimlerle evlenmeyi teşvik etmiştir. Allah’ın, işleri bozucu olanı ve düzeltici olanı bileceğini ve ona göre mükâfât ya da ceza vereceğini, Allah’ın verdiği güç ve kuvvete şükür olmak üzere, yetimlere ve güçsüzlere zorluk çıkarılmamasını ve onların işlerinin düzeltilmesinde onlara yardımcı olunmasını öğütlemiştir.³⁹

c. Mâli Açıdan

Öteden beri mal ve para hayatı kolaylaştırıcı bir araç olarak insan hayatında önemli bir yer işgal etmiştir. Özellikle kazanma şekli ve harcama biçimi meşru olduktan sonra Müslümanlar için de mâli imkânlarla sahip olmalarında mahzur görülmemiş hatta tersine zayıf ve güçsüz bir Müslüman olmaktan ise zengin ve güçlü Müslüman olmak evla kabul edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla yetimlerin hayatında da elbette ki mal ve servetin önemli bir yeri vardır. Bu mal ve servetin, İslam Hukuku tarafından sınırları belirlenmiş bir kısım kaynakları vardır.

³⁸ Müslim, Zühd; 42.

* İlgisi gösterilmeyen, barınacağı yurdu-yuvası, hayatını sürdüreceği imkânları ve mesleği olmayan sahipsiz çocuklar her dönemde toplum için problem oluşturmuş ve suç kaynağı haline gelmişlerdir. Bak. Karabekir, I, 13, 16.

³⁹ Elmalılı, II, 93.

⁴⁰ Müslim, Kader, 34.

ca. Yetimlerin mali kaynakları

Kur'an'ın genel ilkeleri, Hz. Peygamberin söz ve uygulamaları dikkate alındığında yetimlerin, tahsis edilmiş bir kısım gelir kaynaklarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

1. Yetimlere ganimetten hisse verilmesi

Genel olarak İslam'da servetin tek elde toplanması arzu edilen bir durum olmayıp, servetin zenginlerden fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine transferi için teşvik ve tavsiyenin yanı sıra bir kısım düzenlemeler yapılmıştır. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmiştir. "Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne veriyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir"⁴¹ Bu bağlamda sosyal devletten beklenen, elde edilen gelirlerin dağılımında özellikle düşük geliri vatandaşlarını kollamak ve onların hayat seviyelerini ve satın alma güçlerini yükseltmek ve sürekli kılmak üzere iktisâdî tedbirleri almasıdır. Devlet bu amaçları gerçekleştirmek üzere bir kısım tedbirler almalı ve bir kısım hizmetleri vatandaşlarına sunmalıdır⁴².

Zekât gibi, savaşlarda elde edilen ganimetler de önemli bir gelir kalemini oluşturmaktaydı.⁴³ Bu bakımdan savaşta elde edilen ganimetler hakkında da düzenlemeye gidilmiştir. Elde edilen ganimetlerin beşte birinin devlete ayrılması kalan kısmının ise gaziler arasında pay edilmesi Kur'an ayetiyle belirlenmiştir. Devlet için ayrılan beşte birlik payın nerelere ya da kimlere verileceği de yine ayette belirtilmiştir. Zira Kur'an'da "Eğer Allah'a ve hak ile bâtılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla

⁴¹ Haşr, 59/7.

⁴² Gökçen, Ahmet, "Vakıfların Ekonomik Yönü ve Vakıf Müesseselerinin İktisâdî tesirleri", II. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara, 1985, s. 124.

⁴³ Ganimet: Müslümanların savaş yoluyla gayrimüslimlerden ele geçirdikleri maldır. Bak. Mehmet Erkal, "Ganimet" md. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, XIII, 351.

kadirdir"⁴⁴ Bu ayetin hicretin 2. yılında yani henüz devletin oluşmadığı ve unsurlarının teşekkül etmediği bir dönemde nazil olması İslâm'ın yetimlere verdiği önem açısından dikkate değer bir husustur.

Hz. Peygamber de beşte birlik devlete ait olan bu payı çok önemsiyor bunun tam olarak tahsili için sahabeyi özellikle tembihliyordu. Küçük olsun büyük olsun, az olsun çok olsun elde edilenlerin eksiksiz getirilmesini istiyordu. Bu payı da yine o günkü toplumun yetimlerine yoksullarına yolda kalmışlarına tahsis ediyordu. Birde kendisinin bakmakla yükümlü olduğu ihtiyaç sahiplerine yardım ediyordu. Çünkü kendisi, vaktinin tamamını Allah'ın dinini yaymaya ve öğretmeye ayırıyordu. Bu yüzden yoksul akrabalarına gereken yardımı sağlayamıyordu.⁴⁵

2. Miras taksiminde yetimlere hisse verilmesi

Kanuni mirasçı olmayan yetimlerin, herhangi bir miras taksiminde hazır bulunmaları halinde gönüllerinin hoşnut edilmesi bakımından onlara da pay verilmesi Kur'an'ın tavsiyeleri arasında yer almaktadır. Çünkü yetimler genellikle yardıma muhtaç ve gönülleri hoşnut edilmesi gereken kimselerdir. Zira Kur'an'da "(Mirastan payı olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin."⁴⁶ buyrulmaktadır. İslam dininde, fert ve toplumların refah ve mutluluğu amaç edinildiği için daima ihtiyaç fazlası olanların ihtiyacı olanlara, imkânı iyi olanların imkânı zayıf olanlara, gelir seviyesi yüksek olanların gelir seviyesi düşük olanlara, sağlık bakımından zinde olanların sağlık problemleri olanlara, günün şartlarına göre imkânlarından sunmaları hep arzu ve teşvik edilen bir durum olmuştur. Bu yüzden daha yakın akrabaların durumu dikkate alınarak her ne kadar miktarı belirlenen bir pay ayrılmamış olsa da taksim esnasında mevcut olan yetim ve yoksullara imkân nispetinde pay verilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca güzel söz söylenmesi de tavsiye edilerek onların rencide edilmelerine ve psikolojik anlamda örselenmelerine sebep olacak ifadelerden kaçınılması istenmiştir.

⁴⁴ Enfal, 8/41.

⁴⁵ Ayrıl, Mehmet Şirin, *Kur'an'ın Yetimlere Bakış Açısı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007, s. 63.

⁴⁶ Nisâ, 4/8.

Ayette geçen yetim ve yoksullara mirastan pay verilmesinin hükmü hakkında farz, vacip, mendup gibi farklı hükümler verilmiş, hatta bu ayetin neshedildiğini söyleyenler olmakla beraber⁴⁷ Kur'an'da böyle bir ifadenin geçmiş olması müminler için bir işaret sayılmış ve uygulamada genellikle bu hususa dikkat edilmiştir. Zaten çoğu ulema bunun farz değil, gönüllü bir tasadduk olduğunu, zekâttan başka mecburi sadaka yükümlülüğünün de bulunmadığını dikkate alarak verilmesinin güzel bir davranış olacağını yani mendup olduğunu ifade etmişlerdir. Belirlenecek uygun bir miktarın belli bir fonda toplanarak yoksullara yetimlere ve talepte bulunan uzak akrabaya sarf edilmesinin uygun olacağı belirtilmiştir⁴⁸.

3. Yetimlere zekat gelirlerinden harcanması

Sadakaların (zekatların), farz olarak fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan memurlara, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (özgürlüğüne kavuşturulacak) kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere ve yolda kalmış yolculara verileceği Kuran'da açıkça beyan edilmiştir⁴⁹. Uygulamada bu şekilde cereyan etmiştir. Ancak yetimlerde genellikle ihtiyaç sahibi kimseler olduğu ve ilgi-alakaya daha çok muhtaç oldukları için zekât gelirlerinden istifade ettirilmişlerdir.

Konuyla ilgili olarak Avn bin Ebi Cuhayfe, babasından naklederek şöyle demiştir. "Bize, Rasulullah'ın (s.a.) zekât memuru geldi. Zekâtı, zenginlerimizden aldı, fakirlerimize verdi. Ben, yetim bir çocuktum. Bana da bir deve verdi."⁵⁰ Zekatın yanı sıra Hz. Peygambere sahabeden bazıları "hangi şeyi infak edelim" diye sormuşlardır. Bunun üzerine gelen vahiyde Allah, nafaka olarak verilebilecek şeyleri değil, kimlere nafaka verileceğini şu şekilde beyan etmiştir. "Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: Hayır olarak infak edeceğiniz şey, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yol oğluna (yolda kalmışa) dır. Hayır olarak her ne yaparsanız, Allah onu kuşkusuz bilir".⁵¹

⁴⁷ İbn Arabî, I, 347; Taberî, VI, 439; İbn Kesir, III, 360.

⁴⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, II, 14-15

⁴⁹ Tevbe, 104/60.

⁵⁰ Tirmizi, Zekat, 21.

⁵¹ Bakara, 2/215.

Hizmet sunulması ve yardım edilmesi gereken vatandaşlar içerisinde öne çıkan yetimler, İslam devletinin kuruluşundan itibaren himaye edilmiş ve devlete ait olan zekât vb. gelirlerden kendilerine harcamalarda bulunulmuştur. Zekât toplama işi ister günümüzde olduğu gibi bireyler tarafından gerçekleştirilsin, isterse de ilk dönemlerde uygulandığı gibi devlet eliyle toplansın netice değişmemektedir. Her hâl-u kârda zekâta yetimlerin de hakları vardır ve zekât verilirken bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁵²

4. Yetimlerin lehine yapılan bağışlar

İslam Hukukunda genel anlamda kişinin medenî hakları kullanabilmesi için vücut ve eda ehliyetine sahip olması gerekir. Kişi cenin döneminden itibaren sağ doğmak şartıyla, hayatta olan herkes gibi hukûken vücut ehliyetine yani kanuni kişiliğe sahip kabul edilir. Ancak tek başına vücut ehliyeti kişiye hukuken tasarrufta bulunma yetkisi sağlamaz. Tasarrufta bulunabilmesi için kişinin eda ehliyetine de sahip olması gerekir. Eda ehliyetinin varlığı ise aklın mevcudiyetine bağlı kılınmıştır. Bu durumda cenin dönemindeki kişi, tam vücut ehliyetine ve eda ehliyetine sahip değildir. Ancak sağ doğması ihtimaline binaen lehine olan miras, hibe ve vasiyet gibi haklara sahip olur. Çünkü bu hakları elde etmek irade beyanı ve kanuni temsilcinin onayını gerektirmemektedir.⁵³

Kişi doğumla birlikte tam vücut ehliyetine sahip hale gelir ve çocukluk dönemi de fiilen başlamış olur. Doğumdan itibaren yedi yaşına kadar devam eden süreçte çocuk her türlü hak ve borca ehil hale gelir. Ancak bu dönem içerisinde çocuğun akli yeteneği henüz tam olarak gelişmediğinden bu tür tasarrufları kendi adına kanuni temsilcisi yani veli ya da vasisi icra eder.⁵⁴ Yedi yaşından itibaren mümeyyiz çocuk olarak vasıflandırılır ve eksik edâ ehliyetine sahip olur. İbadet açısından gayri mümeyyiz çocuktan farklı telakki edilmeyen mümeyyiz çocukların, mali sonuçları olan tasarrufları hukuki açıdan değişik hükümlere tabi tutulur. Buna göre, çocuğun tamamen kendi lehine olan tasarrufları, veli ya da vasisinin onayı

⁵² Uluşal, Neşet, s. 71.

⁵³ Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)* Tercüme: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1996, s. 296.

⁵⁴ Aydın, M. Akif, *Çocuk*, DİA. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993; Topal, 258.

aranmaksızın geçerli kabul edilir. Tamamen zararına olan tasarrufları, veli ya da vasisinin onayı olsa bile geçersiz kabul edilir. Zarar ve kâr ihtimali açık olarak anlaşılabilen tasarrufları ise veli ya da vasisinin onayına bağlı olarak hukuki işlerlik kazanır.⁵⁵ Kişinin yetimlik vasfının büluğ çağına kadar devam ettiği⁵⁶ dikkate alınırsa işte bu dönemde kişinin kendi lehine yapılan bağışlardan dolayı da mala sahip olabileceği aşikârdır.

cb. Yetim malının korunması

Cahiliye döneminde malı ve serveti olmayan yetimler pek dikkate alınmaz ve onlarla ilgilenilmezdi. Malı olanların ise malları herhangi bir çekince duyulmaksızın harcanır ve büyüdüklerinde mallarını geri alırlar düşüncesiyle bir an önce tüketilmeye çalışılırdı. Mesela Hz. Sa'd b. er-Rebî'nin dul karısı iki kızı ile Hz. Peygamber'e (s.a.) gelmiş ve şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Resulu, işte bunlar Uhud'da şehit olan Sa'd'ın kızları. Amcaları onların mirasının hepsini aldılar ve bunlara bir dirhem bile kalmadı. Bundan sonra bunlarla kim evlenir?"⁵⁷ diye yakınmıştır

İslam'ın gelmesi ile yetimler insanlık onuruna yakışır bir hayat standardına kavuşmuşlardır. Zira İslam'da, yetim kişinin, içinde bulunduğu durum dolayısı ile kişiliğinin korunmasına yönelik birçok tedbir alındığı gibi sahip olduğu mal ve servetin korunması için de maddi ve manevi yaptırımları olan bir kısım tedbirler getirilmiştir⁵⁸. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde "Allah'ım! (Sen şahid ol) Ben bu iki zayıfın hakkının zayi edilmesinden (insanları) şiddetle cidden sakındırırım, men ederim. Yetim ve kadın" diye buyurarak insanların bu hususta hassas olmaları gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁹ Diğer bir hadiste de helak edici yedi şeyi saymıştır ki bunlar arasında yetim malı yemek de vardır.⁶⁰

⁵⁵ Şaban, s. 251-252; Topal, 258.

⁵⁶ Serahî, Şemsüddin, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut, XIV, 30.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, İstanbul, 1992, III, 352.

⁵⁸ Canan, s. 171.

⁵⁹ İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, ter. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, 1992, IX, 468, h no; 2678 Edeb 6; Müsned, II, 439.

⁶⁰ Bu helak edici yedi şey şu şekilde sıralanmıştır. Allah'a şirk koşmak, sihir, Allah'ın katlini haram kıldığı bir hayata -haklı öldürülen müstesna- son yemek, faiz kazancı yemek, yetim malı yemek, düşmana hücum sırasında harbden kaçmak, zinadan masûn olup hatırandan bile geçmeyen

Kur'an'da da her şeyden önce yetim malı yiyenler şiddetli azap ile uyarılmışlardır. Zira "Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir."⁶¹ buyrulmuştur. Bu âyetin inmesi üzerine insanlar yetimlerin malları konusunda öylesine endişeye kapılmışlar ki yanlışlıkla yetimlerin mallarından yeriz korkusu ile onlarla bir arada bulunmaktan kaçınmaya başlamışlardır. Hatta yemeklerini yetimlerin yemeklerinden, içeceklerini içeceklerinden ayırmışlardır. Öyle ki yetimlerin yiyeceğinden arta kalan şey ya onlar yiyinceye kadar muhafaza ediliyor veya bozuluyordu. Oysa asıl amacın bu olmadığını ifade için Bakara sûresindeki "De ki: Onların işlerini düzeltmek, kendileri için daha hayırlıdır. Eğer onları aranızda alırsanız onlar sizin din kardeşlerinizdir."⁶² âyeti nazil olmuştur. Böylece yetimlerin sosyal hayata katılmalarının ve insanlarla içli dışlı olmalarının da önemli olduğuna vurgu yapılmıştır.

Bu olay üzerine Müslümanlar tekrar yetimlerle bir arada yaşamaya başlamışlardır. Ancak durumu iyi olmayan Müslümanlar yetimin malından istifade edip etmeme konusunda tereddüde düşmüşlerdir. Bunun üzerine yetimin, mâli durumu iyi olmayan velilisinin yetimin malından aşırılığa varmamak kaydı ile istifade etmesine müsaade edilmiştir. Zira Resulullahın yanına gelen birisi yanında yetim barındırdığını, bu yetimin malının olduğunu, kendi durumunun ise iyi olmadığını anlatarak yetimin malından yiyip yiyemeyeceğini sormuş, Resulullah'da israfa varmamak kaydıyla yiyebileceğini söylemiştir⁶³. Ancak bu durum sadece durumu iyi olmayanlar için bir ruhsattır. Esas olan onların mallarını uygun şekilde buluş çağına kadar koruyup muhafaza etmek ve vakti geldiğinde de yine uygun bir tarzda kendilerine teslim etmektir. Hatta durumu iyi olmayıp da yetimin malından yiyen

müslüman kadınlara zina isnad etmek. Bak. Buhârî, *Vesâyâ* 23, *Hudûd* 44, *Tıb* 48; Müslim, *İman* 144; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ* 10, 2874; Nesâî, *Vesâyâ*, 12.

⁶¹ Nisâ, 4/10.

⁶² Bakara, 2/220

⁶³ Beyhakî, Ahmed b. Ali b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Tahkik Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut, 2003, c. VII, s. 7, H. No, 10999; İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1417, 1997, IV, 1419; Şeltut, s. 147.

kimselerin bunu borç kabul edip ileride durumlarının düzelmesi halinde iade etmeleri gerektiğini ileri sürenler bile olmuştur.⁶⁴

Aslında yetimin varlığından istifade için verilen ruhsat, velî veya vasîlerin maslahatlarından daha çok yetimlerin maslahatlarına uygundur. Eğer, velî ve vasîlere bu ruhsat tanınmamış olsaydı fakir olan hiç kimse -hatta malları karışacak korkusuyla birçok zengin- yetim bakmaya teşebbüs etmeyecek, böylece yetimler toplumda sahipsiz kalacaklardı. Fakat bu izin ile hem velîler, hem de hayatlarını kendi başlarına devam ettirmeye güç yetiremeyen zayıf ve yardıma muhtaç yetimler sıkıntıdan kurtarılmışlardır.⁶⁵

Yetimlerin mallarını koruma sadece manevi müeyyidelere bağlanmamış yeri geldiğinde hakime müdahale yetkisi de verilmiştir. Yani ebeveynden birinin veya ikisinin ölümüyle, buluş çağına gelmemiş çocukların ebeveynlerinden kendilerine intikal eden mal varlığının korunması ve işletilmesi velîlerce/vasîlerce yapılır. Velî/vasî, yetimin malını korur ve akla en uygun bir biçimde değerlendirerek nemalandırır. Kısıtlının ihtiyaçlarını da, bu maldan karşılar. Vasîler, vesâyetleri devam ettiği sürece, yetim çocuğun mallarını yönetme hakkına sahip ve bununla yükümlüdür. Vasîler, yükümlülüklerini yerine getirmediği takdirde, hâkim duruma müdahale eder.⁶⁶

cc. Yetime malının şahitler huzurunda teslimi

İslam Hukukuna göre yetimin sahip olduğu malları velî ya da vasisi tarafından çocuk buluş çağına erinceye kadar en iyi şekilde muhafaza edilir. Bazen de yetimin menfaatlerini esas almak üzere değerlendirilebilir. Ancak yetim malına çok hassas ve ihtiyatla yaklaşmayı ve yetimin malını titizlikle korumayı tavsiye ve emreden dinimiz günü geldiğinde bu malı uygun bir tarzda sahibine teslim etmeyi de emretmiştir. Çünkü Kur'an'da "Allah'tan korkun da yetimlere mallarını verin ve temizi murdara (helali harama) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katarak

⁶⁴ Taberî, VI, 413; İbn Kesir, III, 355; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kurân*, I, 293.

⁶⁵ Uluşal, 47.

⁶⁶ Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, II, 529; Akyüz, Vecdi, *İslam'da Yetim, Hakları ve Sorumluluğu*, basılmamış tebliğ.

(kendi malınızmiş gibi) yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır⁶⁷ buyrulmaktadır. Bazen yetimin kaliteli malını kendi değersiz malı ile değiştirme durumu olabileceği gibi bazen de yetime iyilik adı altında alım satım ya da servetini yetimin lehine işletme perdesi altında onun malından istifade cihetine gitmek isteyenler olabilir. Ki ayet bunlardan insanları şiddetle nehyederek yetimin malını en güzel şekilde korumayı ve günü geldiğinde de teslim etmeyi emretmiştir⁶⁸.

Yetime malının ne zaman teslim edileceği ise Nisa suresi 6. ayette şu şekilde belirtilmiştir. “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma (rüşd) görürseniz hemen mallarını kendilerine verin.” Yani buluş çağına gelmesi ve rüşdünü ispat etmesi şart koşulmuştur. Taki yetim malına layıkıyla sahip çıkabilsin⁶⁹.

Kur’anda yetime malının teslim edilmesinin gerekliliği ve ne zaman teslim edileceği belirtildikten sonra nasıl teslim edileceği de yine nisa suresi 6. ayetin son kısmında beyan edilmiştir. Ayetin son kısmında “mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun. Hesap sorucu olarak da Allah yeter” buyrulur, teslim muamelesinin şahitlerle tespit edilmesi gerekli görülmüştür.

Şahit bulundurmanın amacı, yetimin rüşd çağına erdiğini ve aynı zamanda, veli ya da vasinin bu görevi ifa ettiğini ispattır. Diğer taraftan yetim ya da yakınları tarafından ileri sürülebilecek muhtemel iddialara yönelik bir tedbirdir. Tarafları zan altında kalkmaktan kurtaracak bir önlemdir. Veli veya vasinin hakkını kötüye kullandığına, zimmetine mal geçirdiğine, malı iyi idare etmediğine dair itham ve suçlamalara karşın, burada veli korunmuş bulunmaktadır.⁷⁰ Şahit bulundurmanın gerekliliğindeki maslahatlar şu şekilde sıralanabilir.

Yetime malı teslim edilmediği halde edildi diye iddia edilecek olursa yetimin şahit istemesiyle durum açıklık kazanabilir.

Yetim, yalan bir iddiaya yöneldiğinde, vasi, aksini ispat konusunda imkân bulmuş olur.

⁶⁷ Nisa, 4/2.

⁶⁸ Şeltut, s. 146.

⁶⁹ İbn-i Kesir, III, 350.

⁷⁰ İzzeddîn, Bahru'l-Ulûm, *el-Yetim fi'l-Kur'ân ve's-Sünneh*, Beyrut, 1985, s. 86–87.

Şahit bulundurma, vasinin kendine düşen görevi usulüne uygun yaptığına dair delil olur. Zan altında kalmaktan kurtulur⁷¹

Sonuç ve Öneriler

İslam'ın geldiği asırda birçok alanda insan hakları ihlal edilmekte idi. İslam, hak ihlallerini önlemenin yanı sıra birçok yeni haklar da getirmiştir. Bunlardan biri de yetim hakkıdır. Çünkü çocukların hayatlarında karşılaşılabilecekleri en zor durumlardan biri yetim kalmaktır. Zira çocukların maddi ve manevi ihtiyaçlarını tek başlarına karşılamaları mümkün değildir. İslam Dininin getirdiği düzenlemelerle yetim kalan çocuğun, ferdi ve sosyal hayatında oluşabilecek boşluklar asgariye indirgenmiştir.

Cahiliye döneminde yetimlerin çoğu babalarının bıraktığı mirastan mahrum bırakılmaktaydılar. Çünkü o günkü Arap Yarımadasında, o günün adet ve geleneğine göre, kızların, eli silah tutmayan çocukların, savaşa katılmayan yaşlıların ve kadınların mirastan pay alma hakları yoktu. Oysa İslamiyet sağ doğmak kaydı ile anne karnındaki çocuğa mirastan pay ayrılmasını ve hakkında yapılan bağış ve teberruların geçerli olmasını yasal bir hak olarak kabul etmiştir.

Yetim kız çocuklar, mirastan pay alamadıkları gibi bir şekilde malvarlığı olanlar da eğer güzel bir fiziki yapıya sahip iseler genellikle velileri tarafından mehirsiz olarak nikâhlanır ve mallarına el konulurdu. Eğer velilerinin hoşuna gitmez ya da velileri tarafından çekici bulunmazlarsa o durumda da malları, başkasının olmasını diye hayat boyu evlenmelerine müsaade edilmez ve mallarından istifade etme cihetine gidilirdi. İslam hukukunda bu durumlarla ilgili düzenlemeler yapılmış ve kız çocuklarının durumu iyileştirilmiştir.

Yetimlerin bir kısım mali kaynakları vardır. Bu kaynaklar genel olarak ganimetten verilen hisse, miras taksiminde ayrılan pay, zekât gelirlerinden lehlerine yapılan harcamalar ve yine lehlerine yapılan bağışlar gibi kalemlerden oluşmaktadır. İslam bu kaynakların en uygun şekilde korunmasını ve gerektiğinde nemalandırılmasını emrederek yetimin malının en iyi şekilde korunmasını sağlamıştır.

⁷¹ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, IX, 193. Uluşal, s. 65.

Vakti geldiğinde yani çocuk ergenlik çağına ulaştığında ve rüşde erdiğinde ise şahitler huzurunda malı kendisine teslim edilerek şahsiyet ona kazandırılmak istenmiştir.

Yetimle ilgilenme denilince onun sadece yeme-içme, kıyafet ve barınma gibi maddî ihtiyaçlarını dikkate almak doğru bir yaklaşım değildir. Aynı zamanda insan için önemli sayılabilecek manevi ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması da önem arz etmektedir. Kişiliğinin zedelenmemesi, şahsiyetli bir birey olarak yetişmesi için de ayet ve hadislerde yeterince tavsiye ve emirler bulunmaktadır.

Bu tür çocuklara gerektiğinde ve imkân nisbetinde süt hısımlığı sağlamak suretiyle de kurulan bağ neticesinde bir anlamda hukûken de geçerli yeni anne, baba ve kardeşlere sahip olması yapılabilecek en güzel yardımlardan biridir. Günümüzde, sokaklarda ya da yetiştirme yurtlarında büyüyen çocukların, hem hissi ve hem de hukûkî anlamda kimsesizliklerini ortadan kaldırmada, İslâm Hukûkündaki bu düzenlemelerden faydalanmak mümkündür.

İslam hukukunda yetime bu kadar hak tanınmışken ve önemli düzenlemeler yapılmışken 20. asırda düzenlenmiş olan İnsan Hakları Evrensel Beyannameinde bu hususa doğrudan değinilmemiş olması konuyu daha önemli hale getirmektedir. Zira genellikle insan hakları denildiğinde 10 Aralık 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannameisi hatırlanmaktadır. Oysa hayatın, özel mülkiyetin, akıl ve beden sağlığının, kişi mahremiyeti ve aile kurma, inanç seçme ve inancını yaşama haklarının ve fikir hürriyetinin mutlak koruma altına alınmasının; yönetimde adalet ve hukuk hâkimiyetinin, şûranın, seçimli hükümetin, kamu hazinesinin halka ait olduğunun ve bunlar gibi daha pek çok insan hak ve hürriyetlerinin kaynağı ve uygulaması için Kur'an'a, hadislere, önceki İlâhî kitaplara ve Doğu'nun tarihine bakılması isabetli olacaktır. Aynı zamanda insan hayatının manâ ve değerinin anlaşılabilmesi için de buna ihtiyaç vardır.⁷²

⁷² Ünal, Ali, <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=907712&title=aydin-ayibi#>, 26 Ekim 2009.

HZ. PEYGAMBER'İN ÜMMİLİĞİ HAKKINDA BİR TARTIŞMA
Ebü'l-Velid el-Bâci Örneği

Abdulvahap ÖZSOY*

ÖZET

Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilip bilmediği meselesi erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Ancak bu konu ile ilgili müstakil olarak kaleme alınan ilk eser Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Tahkîku'l-Mezheb adlı eseridir. Bu itibarla önemli bir eserdir. Ancak yazılış serüveni, üslûbu, içeriği açısından ayrıntılı olarak ele alınınca, bu kitabın ilmî amaçlardan ziyade polemik tarzı bir tartışmanın ürünü olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Eser bir taraftan Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilip bilmediğine dair farklı görüşleri ve ihtimalleri sunmakta, öte taraftan da hicri V. y.y.'da Endülüs'te cereyan eden fikrî, siyasî ve mezhebî tartışmalara ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ümmîlik, Endülüs, Polemik, Mezhebî İhtilaflar.

ABSTRACT

A Discussion About The Prophet's Illiterate
The Sample of Abu al-Waleed al-Bâcî

It has being discussed whether The Prophet (Pbuh.) learned reading and writing or not from early periods until now. But the first detached book written about the subject is Abu al-Waleed al-Bace's book named Tahqeq al-Mazhab. Therefore, this book is very important. But when it is examined very carefully, it has been seen that this book wasn't written scientifically but, it was manufactured by a polemics discussion.

On the One hand, the work has offered different opinions and possibilities about the Prophet's illiterate, from the other side intellectual, political and sectarian controversy occurred Hijri V. Centuries in Andalusia.

Key Words: Illiterate, Andalusia, Polemics, Sectarian Controversy.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Giriş

Müslümanların Endülüs'e hâkim olduğu yıllar İslâm medeniyeti içinde en yüksek ilmi, kültürel ve sosyal gelişmelerin yaşandığı bir dönem olarak zihinlerde yer etmiştir. İslâm dünyasına Yunanlılardan intikal eden ilim geleneği geliştirilerek, yeniden Endülüs yoluyla batı dünyasına aktarılmış ve böylece modern dünyanın inşasında çok önemli bir merhale kat edilmiştir. Bu itibarla Endülüs medeniyeti genellikle Müslümanların yüz akı bir medeniyet olarak yâd edilmektedir. Genel itibarıyla Endülüs'te oluşturulan medeniyetin yüksek bir irfanın ürünü olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir¹. Ancak bu medeniyetin oluşma aşamasında çekilen sancılıların var olduğu da yadsınamaz. İşte bu sancılardan birisinin de; mezhebî ve kişisel çekememezlik sebebiyle ortaya çıkan ve kendisinin fikrî/ilmî bir tartışmaymış gibi gösteren mücadelelerdir. Bu mücadeleler çerçevesinde kaleme alınan *Tahkîku'l-Mezheb* adlı eser ilmî bir meselenin, fikri ihtilaflarda nasıl bir polemik haline getirilerek farklı amaçlarla istihdam edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmîliği meselesi adı altında cereyan eden, fakat problemi çözmekten ziyade, kişisel ihtilafların güdüldüğü bir tartışmanın ürünü olan *Tahkîku'l-Mezheb* adlı eser irdelenecektir.

Ümmîlik Tartışmalarının Kısa Tarihi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmîliği İslâm düşünce tarihinin önemli tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Ümmîlik meselesi adı altında O'nun (s.a.s.) okuma-yazma bilip bilmediği tartışılmıştır.

Bu çalışmada esas alınan eser Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *Tahkîkû'l-Mezheb* adlı kitabı olması sebebiyle, meseleyi bu kitap çerçevesinde arz etmeye çalışacağız. Ancak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma-yazma bilip bilmediği meselesi üzerinde cereyan eden tartışmaların kısaca tarihi seyri üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma-yazma bilip bilmediğinin ne zaman tartışılmaya başlandığı hususunda kesin bir tarih vermek mümkün görülmemektedir. Ancak, Ankebut sûresinin 48. ayetinin doğrudan bu konuyla alakalı olduğu dikkate alındığında, meselenin ilk dönemlerde muhtemel bir tartışma konusu olduğuna dair bir varsayımda bulunmanın pek de yanlış olmayacağı söylenebilir. Bu bağlamda,

¹ Bkz. Şeyban, Lütfi, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 93-100.

meseleyi tarihi gelişim seyri açısından incelemeye çalıştığımızda şöyle bir manzara ortaya çıkmaktadır:

Sahabe döneminde konunun tartışıldığına dair herhangi bir bilgi tespit edebilmiş değiliz. Ancak İbn Abbâs'ın ilgili ayetin tefsirinde "Hz. Peygamber (s.a.s.) okuma-yazma bilmezdi" şeklinde değerlendirmesi aktarılmaktadır². Buna mukabil, diğer birçok tartışmalı meselede olduğu gibi, tabiîn döneminde bu konunun da tartışma alanına çekildiği görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma-yazma bilip bilmediği meselesi ile ilgili ilk farklı yorum 70/ 689 civarında vefat etmiş olan tâbiûn neslinin büyüklerinden Abdullah b. Utbe'ye nisbet edilmektedir. el-Beyhakî'nin es-Sünenu'l-Kübrâ adlı eserinde bu bilgi şu şekilde yer almaktadır: Avn b. Abdillâh babası Abdullah b. Utbe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Resûlullah vefat etmezden evvel okuyup yazabilmiştir". Mücâlid b. Saîd el-Hemedânî (ö.144/761) bu bilgiyi tabiûn neslinin büyük âlimlerinden eş-Şa'bî'ye³ (ö. 104/722) sorduğunu onun da "Doğrudur, ashâbımızdan bu şekilde konuşanları işitmişimdir" dediğini aktarmıştır⁴. Görüldüğü gibi eş-Şa'bî bu görüşe katıldığını ifade etmemekte, ancak böylesi bir yaklaşım içinde olanları işittiğini söylemektedir.

Tabiun döneminden itibaren başlayan tartışma süregelen ve el-Bâci'nin hocaları olan Ebu Zerr el-Herevî⁵ (ö. 434/1043) ve Ebû'l-Feth en-Nîsâburî'nin⁶ (ö.465/1072) de aynı şekilde Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetten sonra yazı

² el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *es-Sünenu'l-Kubrâ*, Nşr. Meclisu Dâireti'l-Meârif, Haydarâbâd, 1344, VII, 42.

³ eş-Şa'bî hakkında bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-Kebîr*, Thk. Ubeyd b. Fîruz-Umeyr b. Abdîrahmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., VI, 450; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, V, 57 vd.

⁴ el-Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 42. Ancak bu rivayet hakkında el-Beyhakî munkatı olduğunu ve senedinde zayıf ve meçhul ravilerin bulunduğunu ifade etmektedir. Tartışmalar için bkz. Ebu'l-Hayyan, Esîru'd-Din Ebu Abdillâh Yusuf b. Hayyan el-Endelüsî, *et-Tefsîru'l-Kebîr el-Müsennâ bi Bahri'l-Muhîr*, Mektebetu Nasî'l-Hadîse, Riyad tsz., VII, 155; İbn Hâcer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki ve arkadaşı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379,VII, 503,504; Âlûsi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Thk. es-Seyyid Mahmud Şükri el-Âlûsi, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., XXI, 5; el-Münâvî, Abcurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübra, Mısır 1356, IV, 255.

⁵ 434 yılında vefat etmiş sika bir hadis hafızıdır (ez-Zehabî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1313,XVII, 555). Ebû'l-Velid el-Bâci, ondan Mekke'de ders almıştır.(Ebu Bekr el-Bağdâdî, Muhammed b. Abdilgânî, *Tekmilatü'l-İkmâl*, Câmiatu Ümmil-Kurâ, Mekke 1410, I,361.) Eserleri hakkında bkz., Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan yayınları, İstanbul 1998, s. 213.

⁶ el-Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz.,XI,83; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVIII, 227.

yazdığı görüşüne sahip oldukları nakledilmiştir⁷. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin diğerlerinden farklı olan yönü, ümmîlikle ilgili ilk müstakil kitap olma özelliğini haiz olan **Tahkîku'l-Mezheb** adlı kitabı yazmış olmasıdır⁸.

Daha sonraları ise bu konu ile ilgili tartışmalar günümüze kadar sürmüş ve bu arada görüşlerin çeşitliliği de artmıştır. Bu görüşleri maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

1. Resûlullah hayatı boyunca asla yazı yazmamış ve bakarak hiçbir kitabı okumamıştır.

2. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bir mucize olarak Hudeybiye musâlahası esnasında ismini yazmış ve yine mucize olarak bazı şeyleri okumuştur.

3. Hayatının son anlarında okur-yazar denmeyecek kadar, bazı şeyleri yazmış ve okumuştur.

4. İslâm'ın ilme verdiği önem sebebiyle ve öğrenmek hakkındaki ilahi işarete itaat etmiş olmak için bir dereceye kadar öğrenmiştir.

5. Bir mucize olarak Peygamberlikle beraber Cebrail (as) O'na okuma-yazmayı öğretmiştir.

6. Okumayı biliyordu ama yazamıyordu.

7. Okumayı da yazmayı da biliyordu⁹.

8. Hz. Peygamber (s.a.s.) yazılı bir metne baktığında harfler, mucizevî olarak kendilerini tanıtmış ve bu şekilde Hz. Peygamber de ilgili metni okumuştur¹⁰.

Sekiz maddede özetlenen farklı farklı görüşler özü itibarıyla ele alındığında, üç maddede toplanabilir:

1. Resûlullah, peygamberlikten önce de sonra da okuma-yazma bilmiyordu.

2. Peygamberlikten önce okuma yazma bilmiyordu, daha sonra öğrendi.

3. Peygamberlikten önce de okuma-yazma biliyordu.

Son görüş geçen birkaç yüzyıldır İslâm hakkında araştırma yapan bazı oryantalistler tarafından daha çok dile getirilmektedir¹¹.

⁷ Ebu Hayyan, a.g.e., VII,155; Âlûsi, a.g.e., XXI,5.

⁸ İbnu Ferhun, İbrahim b. Ali b. Muhammed el-Ya'merî el-Mâlikî, *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fi-Ma'rifetiA'yâni Ulemai'l-Mezheb*, Daru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, tsz., s.120; el-Âlûsi, a.y; Güleç, Hüseyin, *Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve el-Müntekâ'sındaki Şerh Metodu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 41.

⁹ Önkâl, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Konya, 1986, s. 249-250.

¹⁰ Ebu Hayyan, a.g.e., VII,155.

¹¹ Bkz. Abdussabur Şahin, "Hz. Muhammed (s.a.s.) Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?" (Blachere, Introduction au Coran, 6-11'den naklen), çev., Taysar Altıkulaç, Diyanet İlmî Edebi Aylık Dergi. c. 12,

Bu genel tespitlerden sonra konuyu, Ebû'l-Velid el-Bâci'nin **Tahkiku'l-Mezheb** adlı eserini esas alarak değerlendirmeye çalışacağız. Konuyu bu çerçevede işlemeye başlamadan evvel, eser ve bu eserin yazılma serüveni hakkında genel bilgi vermek yerinde olacaktır.

Ebû'l-Velid el-Bâci'nin Tahkiku'l-Mezheb Adlı Eserini Yazma Gerekçesi

Ebû'l-Velid el-Bâci, kendi memleketi olan Endülüs'te¹² 23 yaşına kadar çeşitli ilimleri tahsil ettikten sonra, ilim talebi için doğuya sefere çıkmış¹³, bu yolculuğunda, başta Hicaz olmak üzere birçok ilim merkezini ziyaret etmiş ve birçok âlimden ders almıştır¹⁴. İlim tahsilini tamamladıktan sonra yaklaşık 1047/439 tarihinde memleketine dönen Ebû'l-Velid el-Bâci, burada talebe okutmaya başlar. Talebe okutma faaliyeti bir bölgeyle sınırlı değildir. Endülüs'ün çeşitli bölgelerini gezerek, hem ders halkaları kurmuş, hem de ülkenin birliğini temin amacıyla çeşitli siyasi faaliyetlerde bulunmuştur¹⁵.

Bu ders halkalarından birisini Dâniye şehrinde kuran Ebû'l-Velid el-Bâci, el-Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh adlı eserini okutmuştur. İşte **Tahkiku'l-Mezheb** isimli eserin telif sebebinin ortaya çıktığı hadise, bu şehirde gerçekleşmiştir. Bu konudan bahseden müelliflerin bildirdiğine göre; Ebû'l-Velid el-Bâci, Hudeybiye Musâlahası'ndan bahseden bir hadisi okutmuş, bu esnada, Bera' b. Âzib'in rivayet ettiği bir hadiste, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) **"yazı yazmayı bilmediği halde yazı yazdığı"** ifadesi geçince, bu hadisi zahiri anlamıyla değerlendiren kişilerin olduğunu ifade ederek, Hz. Peygamber'in yazı yazdığını kabul eden âlimlerin görüşlerini nakletmiştir. Bunu duyan Ebû Bekr b. es-Sâîğ¹⁶ isimli bir kişi, Ebû'l-Velid el-Bâci'yi tâm olarak

sayı: 4, 1973, s. 195-196; Oryantalist R. Paret Hz. Peygamber'in risalet görevinden önce de okuma-yazma bildiğini iddia etmesinin amacı Hz. Peygamber'in getirdiği dini ve O'na indirilen kitabı eski dinlerden, önceki kitaplardan aldığını ispat etmektir. Değerlendirme için bkz., Çetin, Nihat M., *"Ümmî Mad."*, M.E.B. *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. basımevi, İstanbul 1986.

¹² el-Bâci, isminden de anlaşılacağı üzere, Bâce şehrine nispet edilmiştir. Oysaki asıl doğduğu yer Batalyevs'dir. Daha sonra ailesi Bâce'ye göç etmiştir. Bu itibarla Bâce'ye nispet edilmiştir. İlk eğitimini Bâce ve Kurtuba gibi Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Güleç, a.g.t, s. 13-16. Bâce günümüzde Portekiz sınırları içinde yer almaktadır. Günümüzde Portekiz'in aşağı Alenjo bölgesinde, Lizbon'un güneydoğusunda Beja adını taşıyan yerdir. Bkz., Harekat, İbrahim, "Bace" mad., *DİA*, İstanbul 1991, IV, 413

¹³ İbn Ferhun., a.g.e., s. 120; Güleç, a.g.t., s. 17.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulmecit Türkî, *Munâzarât fi Usûli's-Şerâti'l-İslâmiyye Beyne İbn Hazm ve'l-Bâci*, Arapçaya Çev. Abdussabûr Şâhin, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 53; Güleç, a.g.t, s. 16-30.

¹⁵ Bkz., Güleç, a.g.t., s. 34-37

¹⁶ Bu zatın kim olduğunu tespit edemedik. Taradığımız kaynakların başlıcaları şunlardır: ed, Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis fi Târihi Ricâli Ehli'l-Endelus*; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcu'l-Muzheb fi Marifeti Ulemâi

dinlemeden, itiraz etmiş ve bununla da kalmayarak onu tekfir etmeye kadar ileri gitmiştir¹⁷. Ebû'l-Velîd el-Bâcî ile İbnu's-Sâîğ arasındaki bu tartışma münferit bir hadise olarak kalmamış ve mesele o kadar büyütülmüştür ki, adeta Ebû'l-Velîd el-Bâcî aleyhine bir karalama kampanyası başlatılmıştır. Lanetlemeler, Cuma günü cami minberinden küfretmeler vs. bu faaliyetlerden bazılarıdır¹⁸⁶. Hatta bunu ganimet bilen bazı şairler de fırsattan istifade ederek, menfaat temini için olsa gerek, Ebû'l-Velîd el-Bâcî hakkında zemmedici şiirler bile yazmışlardır. Bu şiirlerden biri şöyledir:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة و قال إن رسول الله قد كتب

"Resululâh yazı yazdı diyerek ahretini dünya mukabili satan kişiden uzağım"¹⁹.

Daha sonra işin bu kadar ilerlediğini gören resmi idare, el-Bacî ile muhaliflerini delillerini sunmak üzere bir araya toplar. O dönemin resmi idaresinin ilmi ehliyeti esas alıp, tarafsız bir tavır sergilemesi de câlib-i dikkat bir husustur²⁰. Dönemin resmî otoritesinin farklı dini yorumlara sahip olan halkı bir arada tutmak istemesi, böyle bir tavır sergilemelerinde etkili olmuş olmalıdır²¹.

Hükümdarın huzurunda kendisine muhalefet eden kişilere üstünlük sağlayan Ebû'l-Velîd el-Bâcî, konunun İfrikiyeli²² âlimlere de sorulmasını teklif eder. Gerekçesi ise tartıştığı bu kişilerin ilimden nasibi olmayan kişiler olmasıdır. Hükümdar bu teklifi kabul eder ve bu bölgedeki âlimlere mektupla görüşleri sorulur²³. Bu mektuplaşma faaliyeti esnasında yazılmış olan mektuplardan bir kısmı, "**Tahkikü'l-Mezheb**"i neşre hazırlayan Ebû Abdurrahman tarafından kitabın sonuna eklenmiştir²⁴. Bu mektuplar

A'yânî'l-Mezheb; İbn Beşkevâl, es-Sıla; Brockelmann, GAL; Fuat Sezgin, GAS. Ayrıca bilgisayar ortamındaki programlar ve internet üzerinden yapılan taramada da bu kişi hakkında ek bir malumat bulunamamıştır.

¹⁷ İbn Ferhun, a.g.e., s.120.

¹⁸ Bkz., en-Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1392, XII, 138.

¹⁹ İbn Hacer, a.g.e., VII, 503.

²⁰ Bkz., Kurt, a.g.e., s. 127.

²¹ Endülüs'te bu dönem Mülûkû't-Tavâif dönemidir. Dolayısıyla şehir devletleri vardır. Şehir devletlerinde düşünce hürriyetinin daha fazla olduğu da bilinmektedir. Bkz., Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s.143-163; Güleç, a.g.t., s. 34.

²² İfrikiye Lübnân ve Tunus civarındaki bölgeye verilen isimdir. Farklı tarifleri hakkında bkz., Kurt, a.g.e., s.59.

²³ İbn Ferhun, a.g.e., s.120.

²⁴ Bkz., el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *Tahkikü'l-Mezheb*, Thk. Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, Âlemü'l-Kütüb, Riyad 1983, s. 283-345.

incelendiğinde hemen hemen bütün mektup sahiplerinin Ebû'l-Velîd el-Bâcî'yi tanıyıp övgüler yağdırmaları, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin niçin İfrikîye ulemasına danışmayı teklif ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bütün bu olanlardan sonra Ebû'l-Velîd el-Bâcî, görüşlerini anlatmak için "**Tahkîku'l-Mezheb**" isimli eserini kaleme almıştır. Olayın bu noktaya ulaşmasında etkili olması muhtemel sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Ebû'l-Velîd el-Bâcî yaklaşık 13 yıl Hicaz bölgesinde ilim tahsil etmiş ve ülkesine büyük bir bilgi birikimiyle geri dönmüştür. Bu sebeple devlet başkanlarının da iltifatına mazhar olmuştur. Bu durumun kendi akranları arasında bir çekememeziğe sebep olması mümkündür. Bunun örneklerini İslâm düşünce tarihinin çeşitli dönemlerinde müşahade etmekteyiz. İ. Hakkı Ünal'ın ifade ettiğine göre; ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışmalarının bile arka planında etkili olan sebeplerden biri, âlimlerinin birbirlerini çekememeleridir²⁵. Diğer taraftan el-Buhârî de kendi akranlarının kıskançlığı sebebiyle memleketinden ayrılmak zorunda kalan âlimlerimizdendir²⁶.

2. Ebû'l-Velîd el-Bâcî ile İbn Hazm arasında büyük tartışmalar cereyan etmiş, bunun sonucunda İbn Hazm'a karşı büyük haksızlıklar yapılmıştır²⁷. Bundan rahatsız olan İbn Hazm taraftarlarının da böyle bir mevzuda Ebû'l-Velîd el-Bâcî muhalifi olmaları büyük bir olasılıktır.

3. Samimi olarak bu görüşün yanlış olduğunu ve Kuran-ı Kerim'in mucizeliğine halel getireceğini düşünenlerin tepkisi de etkili olmuş olabilir²⁸.

İbn Haldun'un ifade ettiğine göre Endülüs'te bedevilik hakimdi²⁹. Dolayısıyla bedevi bir toplumun, görüşlerine aykırı fikirlere, doğru olsalar bile, bu şekilde sert tepki göstermeleri de bilinen bir husustur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye yönelik bu saldırı kampanyası Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmiliğine dair ilk müstakil eser olan "Tahkîku'l-Mezheb" in ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Eserin kaleme alındığı tarih hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak Ebû'l-Velîd el-Bâcî eserinde Sıkılıyyeli âlimlerin cevaplarını gördüğünü kaydetmektedir. Bunlardan birisi de Ebû Muhammed Abdülhakk es-Sıkilî'dir ve vefat tarihi hicrî 466'dır. Dolayısıyla el-Bâcî

²⁵ Ünal, İ.Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebînin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 44.

²⁶ Canan, İbrahim, *Kütüb-i-Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ yayınları, Ankara 1988, I, 195.

²⁷ Bkz. Abdülmecid Turki, a.g.e.; R. Dozy, *Endülüs Emevî Devleti (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi içinde)*, Çev. Arif Aytekin ve ark., Çağ Yayınları, İstanbul, 1988, IV, 486-497; Güleç, a.g.t. s. 30-34.

²⁸ Bkz., Ebû Abdurrahman, Ukayl ez-Zâhirî, "Kıssatu Fetval-Bâcîve Esdâuhâ", a.g.e., s. 154.

²⁹ İbn, Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadremî, *Mukaddime*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984, s. 449.

eserini bu tarihten önce yazmış olmalıdır. Bu konudaki bir diğer ipucu ise Sıkiyye âlimlerinden tartışma üzerine mektup gönderen Abdullah b. el-Huseyn Sıkiyye'deki Müslümanların düşmanlarına galip gelmesi için dua istemektedir. Sıkiyye hicrî 453 tarihinde düşman işgaline maruz kalmıştır. Bu sebeple ilgili mektup ve el-Bâcî'nin kitabını telifi bu tarihten sonra olmalıdır. Nihayetinde el-Bâcî eserini 453 ile 466 yılları arasında yazmış görünmektedir³⁰.

Bu ön bilgilerden sonra ilk olarak; Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin eserinde Hz. Peygamber'in Ümmîliğini ele alış tarzı üzerinde durulacaktır.

1. el-Bâcî'nin Hz.Peygamber'in (s.a.s.) Ümmîliği Meselesindeki İtirazlara Cevapları

Ebû'l-Velîd el-Bâcî kendisine yöneltilene tenkitleri, kaleme aldığı "**Tahkîkûl-Mezheb**" adlı eserinde cevaplamıştır. Bu eser 380 sayfa olarak matbudur ancak eserin 169-240 sayfaları arasındaki bölüm ona aittir. Eseri neşreden Ebu Abdurrahman'ın ilaveleri ile eserin sayfa sayısı 380'e ulaşmıştır.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî eserini beş bölüm olarak kaleme almıştır. Bu bölümlere kendisi başlık koymamıştır. Ancak, eserin girişinde bu bölümlerde hangi konuları işleyeceğini, diğer bir ifade ile kendisine yöneltilen hangi itirazlara cevap vereceğini izah etmiştir³¹. Buna göre el-Bâcî Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma-yazma öğrenmiş olduğunu iddia etmenin mucizelerin reddi, şeriâtın iptali ve Kur'an'ın bir kısmının inkarı anlamına geldiği iddialarını ele almıştır. Esere bu çerçevedeki başlıklar muhakkik Ebû Abdurrahman tarafından konulmuştur. Bu bölümde, girilen teferruat sebebiyle mesele uzuyor ise, **fasıl** adıyla bir takım alt başlıklar daha konulmuştur. Bunlar birinci bölümde yedi; beşinci bölümde ise bir tanedir.

1.1. Hz. Peygamber'in Okuma-Yazma Bildiğini Savunmanın Mucizeleri İnkâr Anlamına Geldiği İddiası

Ebû'l-Velîd el-Bâcî bu itiraza cevap vermeye geçmeden evvel mucize kavramını ele almaktadır. Zira mucize kavramı tam olarak anlaşılardan hangi görüşün onu inkar anlamına geldiği de kavranamaz.

³⁰ Ebû Abdurrahman, " *Risâletü Tahkîkî'l-Mezheb li'l-Bâcî*", a.g.e., s.165-166.

³¹ Bkz., el-Bâcî, a.g.e., s. 181-182.

el-Bâcî'ye göre mucize, kelime anlamı itibariyle "aciz bırakan şey" demektir. Bu şekilde isimlendirilmiş olmasının sebebi mucize olarak tavsif edilen fiillerin insan gücünün üzerinde olmasıdır.

Şer'i istilahta ise, peygamberlerin müciz olarak getirdiği bir takım şeylerin vasfıdır³². Mucizelerin bir takım nitelikleri vardır ki, bunlardan birisi olmazsa o şey mucize olmaktan çıkar. Bu nitelikler Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre sekiz tanedir:

1- Mucize olarak nitelendirilen fiil ya bizzat Allah Teâlâ'nın fiili veya bu hükümde bir fiil olmalı.

2- Mucize olduğu iddia edilen fiil sıra dışı bir olay olmalı³³.

3- Bunu getiren kişi peygamberlik iddiasında olmalı³⁴.

4- Bu fiil ile muhaliflerine meydan okuyor olmalı³⁵.

5- Peygamberlikle bu fiilin ortaya çıkma zamanı aynı olmalı (mukarenet)³⁶.

6- Bu fiil ile peygamber olduğunu iddia eden kişi arasında bir ilişki olmalı³⁷.

7- Bu fiil peygamber olduğunu iddia eden kişiyi yalanlamamalı veya onun iddiasıyla çelişmemeli, davasına uygun olmalı³⁸.

8- Bu fiil insanların gücü dâhilinde bir şey olmamalı³⁹.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî daha sonra bu maddeleri ayrıntılı olarak ele alıp izah eder.

1.1.1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmî Olmasıyla Mucize Arasındaki İlişki

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmî olması tek başına bir mucize değildir. Zira O'nun zamanında ve tüm diğer zamanlarda sayısız ümmî kişi bulunmaktadır. Dolayısıyla, ümmîlik tek başına bir mucize olma özelliğine sahip değildir⁴⁰. Peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi, peygamberliğinin delili olarak ümmîliğini göstermesi durumunda, on binlerce ümmî de kendi ümmîliklerinin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin yalancılığıının delili olduğunu iddia edebilirler⁴¹. Dolayısıyla, böyle bir iddia anlamsız bir hal alır.

³² Mucizenin tanımı ve türleri hususunda bkz., Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1991, s. 316-327.

³³ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 176-178.

³⁴ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 180-181

³⁵ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 181-182

³⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 183

³⁷ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 183-184

³⁸ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 184.

³⁹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 184-186.

⁴⁰ Eseri tahkik eden Ebu Abdurrahman ısrarla böyle bir iddianın olmadığını savunmaktadır. Bkz. Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.187(dipnot3).

⁴¹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 187.

Ayrıca, ümmîlik Hz. Peygamber'in risaletten önceki bir niteliğidir. Oysaki Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre bir şeyin mucize olması için, mukarenet şarttır. Yani, o fiil ile peygamberlik iddiası eş zamanlı olmalıdır⁴². Mucize olabilmesi için gerekli olan vasıflardan biri olan mukarenet vasfı ortadan kalktığı için, Hz. Peygamber'in peygamberlikten önceki bir hali olan ümmîlik, bu açıdan da mucize değildir⁴³.

Bir şeyin mucize diye isimlendirilebilmesi için Ebû'l-Velîd el-Bâcî tarafından ileri sürülen şartlardan bir diğeri de, o fiilin sıra dışı bir şey olmasıdır⁴⁴. Dolayısıyla, ümmîlik bu açıdan da mucize değildir⁴⁵.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre bir ümmîden sadır olacak asil mucize şudur: Bir kişi kardeşleri, amca çocukları ve diğer akrabalarıyla doğumundan itibaren birlikte büyüüp, onlardan hiç ayrılmadığı halde bir gün gelip, "Siz benim her şeyimi bilirsiniz. Biz, birlikte büyüdük. Malumunuz olduğu üzere, ben okuma-yazma bilmem. Ancak şu anda kalemi elime alıp, istediğiniz her şeyi yazacağım" dese ve yazsa, işte bu olay mucize olma özelliklerini haiz bir durumdur⁴⁶.

Hz. Peygamber de Kureyş içinde yetişmiş ve Kureyş halkı onun bütün özelliklerini bilmekteydi. Dolayısıyla, O'nun okuma-yazma bilmediğini de biliyorlardı. Buna rağmen Hz. Peygamber, bi'setten sonra, uzun müddet ilmi müzakereleri, âlimlerle ünsiyeti ve derin araştırmaları gerektiren bir takım Kur'an ayetlerini okumuştur. İşte asıl mucize; Hz. Peygamber'in ümmîliği değil, kendisine Kur'an'ın indirilmesidir⁴⁷.

2. Bu görüşün Konuyla İlgili Hadislere ve Alimlerin İcmâına Muhalif Olduğu İddiası

2.1. Konuyla İlgili Hadislerin İradı ve Ravilerin İhtilafı

Bütün bu tartışmaların dayanağı olan hadis, Hudeybiye Musâlahası esnasında, Hz. Peygamber ile müşriklerin temsilcisi olan Süheyl arasında geçen diyalogun anlatıldığı rivayettir.

⁴² Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 175.

⁴³ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 187.

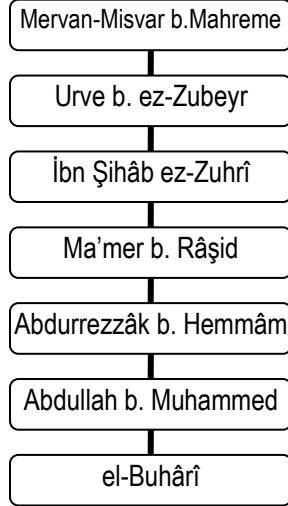
⁴⁴ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 179-180.

⁴⁵ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 188.

⁴⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 188-189.

⁴⁷ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.190.

Bu olay farklı senetlerle rivayet edilmiştir. Birinci rivayetin senet şeması şu şekildedir:



Rivayetin metni de şu şekildedir: ".....Resûlullah (s.a.s.) katibi çağırıldı. Ve ona, "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla" ifadesini yazmasını söyledi. Bunun üzerine Süheyl:

- "Rahman da ne? Vallahi onu tanımıyorum! Önceden yazdığın gibi " Ey Allah'ım senin isminle...." yaz." dedi.

Müslümanlar ise şöyle dediler:

- "Allah'a yemin olsun ki, ancak "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla" şeklinde yazarız."

Bunun üzerine en-Nebi (s.a.s.):

- " 'Ey Allah'ım! Senin isminle' şeklinde yaz!" dedi. Sonra

(Hz.Peygamber sözlerine devam ederek):

- " Bu, Allah Resülü Muhammed'in yaptığı bir anlaşmadır." ifadelerini yaz!" dedi.

Buna mukabil Süheyl şöyle dedi:

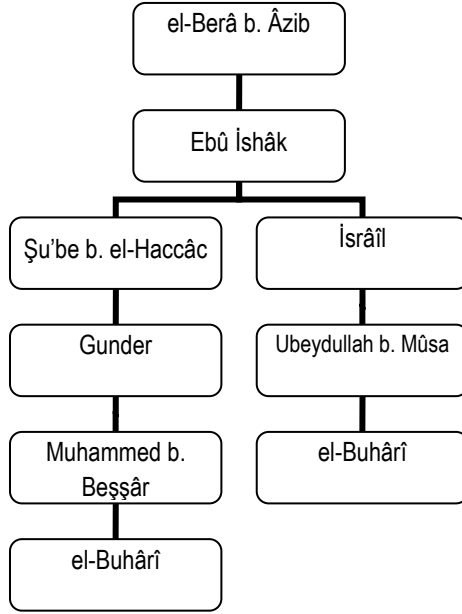
- "Allah'a yemin olsun ki, şayet senin Allah'ın peygamberi olduğunu bilsek, ne senin Ka'be'ye girmeni engelleriz, ne de seninle savaşırız. Ancak "Abdullah oğlu Muhammed" yaz!"

en-Nebi (s.a.s.):

- "Allah'a yemin olsun ki, siz yalanlasanız da ben, Allah'ın Resulüyüm.

"Abdullah oğlu Muhammed" yaz"⁴⁸ dedi.

Ayrıca, bu hadis el-Buhârî tarafından el-Berâ b. Âzib'e nisbetle şu senet ağıyla gösterilen iki rivayetle kaydedilmiştir:



Şu'be tarafından nakledilen tarikte hadisin metni ise şöyledir:

"....Ali b. Ebi Tâlib aralarında bir belge tanzim etti. (Bu belgede) "Allah Resûlü Muhammed" yazdı. Bunun üzerine müşrikler:

"Allah Resûlü Muhammed yazma! Şayet peygamber olsaydın seninle savaşmazdık".

-(Resûlüllah), Ali'ye (o ifadeyi) sil! dedi. Daha sonra Resûlüllah kendi eliyle sildi. Onlarla, ashabıyla birlikte üç gün Mescid-i Haram'a girmek hususunda anlaşır⁴⁹.

İsrâîl senediyle nakledilen farklı versiyonda ise bu konuyla ilgili ifadeler şöyledir:

- "Bu, Allah Resûlü Muhammed'in yaptığı anlaşmadır." şeklinde yazdılar. Bunun üzerine müşrikler:

⁴⁸ el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992, *Şurût*, 15 (III, 178). Dipnotta senedi değerlendiren Ebu Abdurrahman, senedin mürsel olduğunu ifade etmektedir. Zira, olayı Hz. Peygamber'den nakledenlerden Mervan sahabe değildir, el-Misver b. Mahreme ise bu olaya şahit olmamıştır. Bkz., Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 193 (dipnot 4).

⁴⁹ el-Buhârî, *Sulh* 6 (III, 167).

- " Biz bunu kabul etmiyoruz. Senin Allah'ın resûlü olduğunu bilsek, seni engellemezdik. Ancak, "Muhammed b. Abdillâh" yaz!".

Resûlüllâh bunun üzerine:

- "Ben Allah Resûlüyüm. Ben Muhammed b. Abdillâh'ım." dedi. Daha sonra Ali'ye:

- "Allah Resûlü ifadesini sil!" dedi. (Ali):

- "Hayır, Allah'a yemin olsun ki seni silemem!" dedi. Binâenaleyh, Resûlüllâh belgeyi aldı ve "Bu , Muhammed b. Abdillâh'ın yaptığı anlaşmadır" yazdı⁵⁰.

Ebû'l-Velîd el-Bâci, eserinde, bu olayın anlatıldığı, farklı senetlerle nakledilmiş birçok rivayetin bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu rivayetlere değinmemektedir⁵¹.

2.2. Ulemânın Bu Hadisle İlgili Yorumları

Ebû'l-Velîd el-Bâci bu bölümde, Hudeybiye ile ilgili olan söz konusu hadisi zahiri anlamıyla kabul edip Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yazı yazdığını kabul eden alimleri zikrederek, bu görüşün şâzz bir görüş olmadığını anlatmaya çalışır. Buna göre, Ebu Zeyd Amr bin Şeybe, Hz. Peygamber'in Hudeybiye gününde eliyle yazı yazdığı görüşünde olan alimlerden biridir⁵². Ancak, Hz. Peygamber bu vakitte yazı yazmayı bilmiyordu. Dolayısıyla, bu hadise olağanüstü bir olaydır. Çünkü uzun bir müddet eğitim almadan yazı yazmayı öğrenmek mümkün değildir⁵³. Ayrıca, bu görüşü Ebu'l-Feth en-Neysâbûrî, Ebu Zerr el-Herevî'nin huzurunda ifade etmiş ve el-Herevî de bu görüşe mütemayil görünmüştür⁵⁴.

Ebû'l-Velîd el-Bâci'nin bildirdiğine göre, Ebu Cafer es-Semnâni⁵⁵ de Hz.Peygamber'in yazı yazdığı görüşünde olanlardandır.

⁵⁰ el-Buhârî, Sulh 6(III,168) krş. el-Buhârî, *Meğâzi* 43(IV, 84). Ayrıca bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Mısır, tsz. IV,298; ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Ebi Muhammed, *Süneni'd-Dârimî*, Thk. Fevâz Ahmed - Halid es-Sebu'l-İlmî, Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1407, *Siyer*, 64(II,310, Hadis no: 2507); İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1993, XI,229 (Hadis no: 4873).

⁵¹ Ebû'l-Velîd el-Bâci, *a.g.e.*, s. 193-197.

⁵² Bilgi için bkz. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatul-A'yân ve Enbâu Ebnâiz'-Zemân Mimmâ Sebete bi'n-Nakli evi's-Semi' ev Esbetehu'l-A'yân*, Thk. İhsan Abbâs, Darus-sekâfe, Beyrut 1968, III,440; İbn Hacer, *Tehzîbut'-Tehzîb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984, VII,404.

⁵³ Ebû'l-Velîd el-Bâci, *a.g.e.*, s. 198.

⁵⁴ Ebû'l-Velîd el-Bâci, *a.g.e.*, s. 199.

⁵⁵ Tercemey-i hâli için bkz., İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarîh'l-Mülük ve'l-Ümem*, Dâru Sâdir, Beyrut 1358, VIII, 156.

Hz. Peygamber'in vefat etmeden evvel okuma-yazma öğrendiğini düşünen âlimlerden bahsettikten sonra el-Bâcî, Hudeybiye hadisini farklı yorumlayan âlimlerin görüşlerine de değinir. Buna göre, bir kısım ulema, hadiste geçen كُتِبَ (**yazdı**) fiilinin devlet başkanları ile alakalı olarak kullanıldığında mecazî anlam kazandığı görüşünü savunmuştur. Bu durumda كُتِبَ (**yazdı**) fiili devlet başkanı hakkında kullanıldığı zaman "**kâtibe yazmasını emretti**" anlamına gelmektedir. Ancak bir fiilin bir kişiye isnad edilmesi o fiilin isnad edilen kişiden sudur etmesini gerekli kılar. Bu, kelimenin hakiki anlamıdır. Hakiki anlamın terk edilip, mecazi anlamın alınabilmesi için ise bir delil gerekmektedir. Ortada buna dair bir delil bulunmamaktadır⁵⁶.

Aksine ilgili rivayette, كُتِبَ (**yazdı**) fiilinden önce geçen "**belgeyi aldı**" ifadesi, onun mecazi anlama gelmesini engelleyen bir delildir. Dolayısıyla, bu ifade hadiste olmasa, fiilin "**yazmasını emretti**" şeklinde kabul edilmesi belki mümkün olabilirdi. Ancak, hadisteki ifade şöyledir:

"Ali yazıyordu. (Resûlüllah):

- "Allah Resulüllah ifadesini sil!" dedi. (Ali):

"Yapmam!" deyince, Resûlüllah belgeyi aldı ve yazdı". Bu ifadeler ise mecaza mahal bırakmayacak kadar açıktır⁵⁷.

Şayet hiçbir delile dayanmaksızın, كُتِبَ (**yazdı**) fiilinin anlamının "**yazmasını emretti**" şeklinde mecazi olduğu iddia edilirse, "**belgeyi aldı**" ifadesini "**belgeyi almasını emretti**"; "**namaz kıldı**" ifadesini "**namaz kılmasını emretti**" şeklinde kabul etmek gerekir. Bunun sonucunda hiçbir fiilin, herhangi bir suretle Hz. Peygamber'e izafesi mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, hayatı boyunca hiçbir şey yapmamış gibi olacaktır. Aklı başında birisinin bunu kabul etmesi ise mümkün değildir⁵⁸.

Bir başka nokta ise şudur: Hadiste, "**yazı yazamadığı halde yazdı**" ifadesi vardır. Bu ifadenin hadis içerisinde bir anlam ifade etmesi gerekmektedir. Hiçbir anlam ifade etmemesi boş bir söz ve bir hezeyandır. İnsanlar O'nun yazı yazamadığını biliyorlardı. Dolayısıyla, yazı bilmeyen birisinden bu fiilin sudur etmesi bir mucize ve harikulade bir olaydır⁵⁹.

Bu olayın anlatıldığı birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerde geçen bütün ifadelerin imkân dâhilinde kullanılması gerekir. Bir delile dayanmaksızın bir lafzın

⁵⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s. 204-205.

⁵⁷ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s. 205.

⁵⁸ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s.206-207.

⁵⁹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s.208.

atılması ise doğru değildir⁶⁰. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, hadisteki " **Belgeyi aldı. "Resûlüllah" ifadesini sildi. Muhammed b. Abdillâh yazdı.**" cümlelerinde geçen "**yazdı**" fiilinin Ali'ye nispet edilmesi lafzı terk etmek; "**yazılmasını emretti**" şeklinde yorumlamak ise delilsiz ve desteksiz bir tahakkümdür⁶¹.

3. el-Bâcî'nin Genel Değerlendirmesi

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, Hz. Peygamber, Kureyşlilerle birlikte yaşamış ve bir kişinin en yakınındaki kardeşini, babasını vs. akrabalarını tanıdığı gibi, onlar da Hz. Peygamber'i tanımışlardır. Dolayısıyla, Kureyşliler Hz. Peygamber'in ümmî olduğunu biliyorlardı.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risalet görevini almasından sonra, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan Müslüman topluluğu, Hz. Peygamber'in ümmî olduğunu biliyorlardı. Zira yazıyı öğrenebilmesine imkân sağlayacak bir zaman dilimini onlardan ayrı geçirmemişti.

Diğer insanlar ise bu çoğunluğun, tevatüren bildirmeleri sonucunda Hz. Peygamber'in ümmî olduğunu bilmektedirler⁶². Bütün bunlara rağmen, Hudeybiye antlaşmasının akdi esnasında vuku bulan olay, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre şu anlama da gelebilir: Hz. Peygamber Ali'den kalemi almış ve "siz benim yazı yazmadığımı ve okuyamadığımı biliyorsunuz. Ancak, ben şu anda kalemi elime alıyorum ve ne yazdığımı okuyamadan elim, kabul ettiğim anlaşma ifadelerini yazıyor." demek istemiştir. İşte bu, büyük bir mucizedir⁶³.

O'na göre bunun diğer bir yorumu ise şöyledir: Hz. Peygamber hiçbir kimseden bir eğitim almaksızın bir anda yazı yazabilmektedir. İşte bu, onun bu eğitimi Rabb'inden aldığını göstermektedir ki, bu da onun peygamberliğinin alametlerinden olan bir mucizeden başka bir şey değildir⁶⁴.

Olayı Kur'an'a arz eden Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Hz. Peygamber'in bu kadar yazı yazmış olmasının, O'nun Ümmîlik vasfına da hâlel getirmeyeceğini, dolayısıyla, olayın ayette geçen "**ümmî peygamber**" ifadesiyle de çelişkili bir durum arz etmediğini savunur⁶⁵. Ayrıca, ona göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yazı yazarken harfleri tanımış olması da O'nun ümmîlik vasfına zarar vermez. Çünkü bir kişinin yazar diye

⁶⁰ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.213.

⁶¹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.214.

⁶² Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.219.

⁶³ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.220.

⁶⁴ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.221.

⁶⁵ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s.221.

nitelendirilebilmesi için ömrünün büyük bir bölümünde yazı biliyor olması gerekmektedir. Aksine ömründe sadece bir an yazı yazabilen bir kişi okur-yazar diye isimlendirilemez. Meselâ, bir kişiyi ömründe bir an kızgın görsek bile, bu durum onun yumuşak huylu biri olarak nitelendirilmesine engel teşkil etmez. Zira bir an kızgın olması, onun yumuşak huyluluk vasfını ortadan kaldırmaz⁶⁶.

Meselenin bir başka boyutunun ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmî vasfının ne anlama geldiği ile ilgili olduğunu ifade eden Ebû'l-Velîd el-Bâcî, ümmî kelimesinin Hz. Peygamber hakkında, zorunlu olarak okuma yazma bilmemek anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır⁶⁷. Zira ümmî kelimesinin bir diğer anlamı da "ümmî bir topluluğa mensup olmak"tır. Nitekim Cenâb-ı Allah ayeti kerimesinde şöyle buyurmaktadır:

هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم

"Ümmilere kendilerinden bir elçi gönderdi..."⁶⁸

H. Ebu Bekr, H. Ömer, H. Osman Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun içinde idiler. Ancak okuma-yazma bilmeleri onların bu toplum dışında olmalarını gerektirmemektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in ümmî vasfı ile nitelendirilmesi de bu şekilde, ümmî bir topluma mensup olma anlamına gelebilir⁶⁹.

H. Peygamber'in gönderildiği Arap topluluğu çoğunluğun hali esas alınarak ümmî bir toplum olarak nitelendirilmiştir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in ümmîlik ile vasıflanması mutlak anlamda O'nun, okuma yazma bilmediğine delalet etmez⁷⁰. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma yazma bilmediğini ümmî vasfıyla tavsif edildiği ayetlerden değil; Ankebut sûresinin 48. ayetinden ve başka delillerden anlamaktayız⁷¹.

Konu ile ilgili olan;

نحن أمة أمية لا نحسب و لا نكتب الشهر هكذا هكذا....

⁶⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s. 222.

⁶⁷ Bu konuda farklı bir değerlendirme için bkz. Kaya, Mustafa, "en-Nebiyu'l-Ümmî Kavramına Etimolojik Bir Yaklaşım – Evrensel Peygamber", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:12, Sayı: 39 (Güz-2009), s. 335-350.

⁶⁸ 62. Cum'a, 2

⁶⁹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s. 223. Ebu Abdurrahman, bu mantıksal çıkarımların birer mugalata olduğunu ifade ederek itirazda bulunmaktadır. Bkz., dipnot 11.

⁷⁰ Şatibî'nin de ümmîliği bu şekilde yorumladığı ifade edilmektedir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, "Kur'an'da Ahkam Ayetleriyle ilgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şatibî Örneği)", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Yayına Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet, İstanbul 1998, s. 23-27.

⁷¹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, a.g.e., s. 224

(Biz, ümmî bir topluluğuz. Ne hesap, ne de yazma biliriz. Bir ay şu kadar, şu kadardır....)⁷² hadisine gelince, Ebû'l-Velid el-Bâci'ye göre bu rivayet de, tıpkı Hiz. Peygamber'in yazı yazdığını bildiren rivayet gibi, haber-i vâhiddir ve haber- vâhid de kesin bir bilgi vermez. Dolayısıyla bu iki rivayetten birini diğerine tercih edebilmemiz için ayrı bir delilin olması gerekmektedir.

Diğer taraftan, O'na göre, Arap toplumunda Hiz. Ebu Bekr, Hiz. Ömer, Hiz. Osman, Muaviye vs. gibi okuma-yazma bilenlerin olduğu bilinmektedir. Binaenaleyh, bu hadiste kastedilenler tek tek fertler değildir. Burada halkın genel niteliğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca, Hiz. Peygamber hadisin devamında bir ayın 29 gün olduğunu ifade etmektedir. Bu da O'nun, hesabı bildiğini göstermektedir. Dahası, Kur'an'da ferâize dair birçok malumat verilmiştir ki, bunların hepsi hesapla ilgilidir. Dolayısıyla, bu hadiste kast edilen hesap, özel bir anlam (hesapta ihtisaslaşmayı) ifade etmektedir. Zira bu kadar bir hesabı Müslümanlar yapamıyor olsa idiler, hilali tespit edip oruç tutmak ve hac yapmak için müneccimlerin kitaplarına ve hesaplarına tabi olmaları gerekirdi. Binaenaleyh, ümmî olan kişi dininin emirlerini yerine getiremezdi. Oysaki Cenâb-ı Hâkk dinde hiçbir zorluğun olmadığını ifade etmektedir:

وما جعل عليكم في الدين من حرج

"Allah) dinde size hiçbir zorluk çıkarmamıştır"⁷³. Resûlüllah da dini tavsif ederken, "hak ve hoşgörülü" (الدين الحق السمحة) nitelemesini kullanmaktadır⁷⁴.

Konu ile ilgili hadisi değerlendirdikten sonra Ankebut süresinin 48. ayetini ele alan Ebû'l-Velid el-Bâci, bunun da farklı yorumlanabileceğini ifade eder.

Ankebut suresi 48. ayette Cenâb-ı Hâk şöyle buyurmaktadır:

وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك

" Sen, önceden ne herhangi bir kitap okumuş, ne de sağ elinle onu yazmış idin".

Bu ayette, Hiz. Peygamber'in peygamber olmazdan önce okuma-yazma bilmediğine işaret edilmektedir. Oysaki peygamber olduktan sonra Kuran okumuştur. Bu husus ayetin peygamberlikten öncesini ifade ettiğini teyit etmektedir. Dolayısıyla, Hiz.

⁷² el-Buhari, Savm, 13.

⁷³ 22. Hacc,78.

⁷⁴ Ebû'l-Velid el-Bâci, a.g.e., 226.

Peygamber'in peygamberlikten sonra, Hudeybiye Musalahasında yazı yazdığını iddia etmek bu ayeti inkâr etmek değildir⁷⁵.

Buraya kadarki bölümlerde delilleri inceleyen Ebû'l-Velîd el-Bâcî, son bölümde genel bir değerlendirmede bulunur ve eserini tamamlar.

4. el-Bâcî'ye Göre Konuyla İlgili En Doğru Görüş

Bilindiği gibi rivayetler, haber-i vahid ve mütevatir olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan kesin bir bilgi sunan haberler mütevatir olanlardır. Mütevatir de lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır⁷⁶.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yazı yazıp yazmadığına dair nakledilen rivayetlerin hepsi birer haber-i vâhiddir. Haber-i vâhidler ise Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, bir konu hakkında kesin bir bilgi sunmaz⁷⁷.

Diğer taraftan, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, bu konuda delil olarak kullanılan haber-i vâhid türü hadisler, içerisinde bazı problemlili hususları barındırmaktadır⁷⁸.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre, Hz. Peygamber'in peygamberlikten önce ümmî olduğu ayet-i kerimede açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce ümmî olmadığını iddia etmek küfürdür. Ancak, bi'setten sonra Hz. Peygamber'in yazı yazmış olabileceğini iddia etmek küfür değildir. Hatta Müslümanların icmâına bile aykırı bir şey değildir. Fakat böyle bir görüş aslında hatalı bir görüştür⁷⁹.

Değerlendirme

- Eserin genel muhtevası dikkate alındığında, takip edilen yöntemin konu ile ilgili farklı ihtimallerin gündeme getirilmesine dayandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in ümmîliğinin bir mucize olduğu iddiası ele alınırken kurulan mantık örgüsü Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin sağlam muhakeme gücünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bununla birlikte konuya muhtemel farklı yaklaşım tarzları üzerinde durulmuş ve müellifin kendi görüşü bu bölümlerde net olarak ortaya konulmamıştır.

- Konuyla ilgili hadisler sunulurken ilgili tüm rivayetler kaydedilmemiş, rivayetlerin teknik özellikleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmamış, sadece bunların

⁷⁵ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 233

⁷⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 236-237.

⁷⁷ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 236 . Haber-i vâhid hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Dergah Yay., İstanbul 1983.

⁷⁸ Bkz., Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 238-239.

⁷⁹ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *a.g.e.*, s. 240.

birer haber-i vahid olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıntılı olarak incelenen rivayetler muhalifler tarafından ileri sürülen delillerden oluşmaktadır.

- Ulemanın hadislerle ilgili yorumları ele alınırken özellikle farklı görüşlere sahip olan kişiler gündeme getirilmiş ve Hz. Peygamber'in risâlet görevini yükledikten sonra okuma-yazma öğrendiğine dair görüş üzerinde durulmuştur. Bu bölümün amacı, ümmîlikle ilgili farklı görüşlere sahip âlimlerin olduğu ve bu konuda icmâin vuku bulmadığının ispat edilmesidir. Bu arada ümmî kelimesinin geçtiği ayetler ve hadisler ele alınarak ümmî kelimesinin mutlak olarak okuma-yazma bilmemek anlamına gelmeyebileceği de ifade edilmiştir.

- Son bölümde bu eserin yazılış gayesini gösteren ifadeler dikkat çekmektedir. Buna göre eserin başından itibaren delillendirilmeye çalışılan Hz. Peygamber'in bi'setten sonra okuma-yazma öğrendiği şeklindeki görüş hatalı bir görüş olarak nitelendirilmektedir. Bu cümle kanaatimizce eserin yazılış gayesini ortaya koymaktadır. Buna göre; bu eser Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilip bilmediği meselesi hakkında Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin kendi kanaatini ispat için değil, bu meseleye farklı yaklaşım tarzlarının da olabileceğini göstermek amacıyla kaleme alınmış polemik türü bir çalışmadır.

Sonuç

Endülüste hicrî V. Y.y.'da cereyan eden tartışmaların neticesinde ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuma-yazma bilip bilmediği meselesini tarihte ilk defa müstakil olarak ele alan **Tahkiku'l-Mezheb** adlı eser, bu özellikleri sebebiyle dikkate değer bir çalışmadır. Eserde Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin İslâmî ilimlere vukûfiyeti ve sağlam muhakeme yeteneği net olarak görülmektedir. Ancak el-Bâcî'nin bu eseri kaleme aldığı ortam, eserde takip ettiği usûl ve üslûb ile kitabın sonunda en doğru görüş olarak ortaya koyduğu yaklaşım, eserin polemik tarzı bir ürün olduğunu göstermektedir.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî kendisinin de kabul etmediği bir görüş sebebiyle bir linç kampanyasına maruz kalmış, buna mukabil yanlış anlaşıldığını ifade etmektense, farklı bir yol takip etmiş ve meseleyi polemik haline getirmiştir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Ebû'l-Velîd el-Bâcî bu eseriyle şunu söylemek istemiştir: Bence de hatalı olsa bile, Hz. Peygamber'in okuma-yazma'yı peygamber olduktan sonra öğrenmiş olduğuna dair bir takım yorumlar yapılabilir. Bu yorumlar ne bir

mucizeyi inkâr, ne âlimlerin icmasına muhalif bir şazz görüş, ne de Kur'an ve Hadislere aykırı bir durum teşkil etmektedir.

Fakat bu tartışmanın ortaya çıktığı sosyal, siyasi ve dinî ortam bir arada değerlendirilince Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Endülüs'te ilmî otoritesini ortaya koyma çabası içinde olan birisidir. Bu çerçevede İbn Hazm'la olan tartışmaları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu fikri mücadeleler sonucunda İbn Hazm fikren mağlup olmuş, böylece bayraktarlığını yaptığı zahirî mezhebî de bir anlamda etkisini kaybetmeye başlamıştır. Böylece Ebû'l-Velîd el-Bâcî zahirî mezhebi mensuplarının düşmanlığını kazanmıştır.

Öte taraftan onun ilmî sahada ön plana çıkışı diğer âlimlerin kıskançlığını celp etmiş olmalıdır. Ayrıca Endülüs'ün siyasi birliği için ortaya koyduğu çalışmalar da siyaseten muhaliflerinin oluşmasını neden olmuştur. İşte bu farklı çevrelerden oluşan muhalif gruplar onun genel kanaate aykırı bir görüş beyan ettiğinin iddia edilmesi üzerine, el-Bâcî'ye karşı bir linç kampanyası içine girmişler, O ise ilmî yetkinliği sebebiyle bu itirazları bertaraf edebilmiş ve o zaman dilimindeki tartışmaların mahiyetine ışık tutan, polemik tarzındaki bir ürün olan **Tahkiku'l-Mezheb** adlı bu eser ortaya çıkmıştır.

İSLAM CEZA HUKUKUNDA CİNAYET DAVALARINDA ZAYIF DELİL “LEVS”

M. Fatih TURAN*

ÖZET

İslam Hukukunda, hakkı ispat eden, olayla ilgisi olup, olayı yansıtan, akla uygun her türlü araç ve vasıta delil olarak değerlendirilmiştir. Deliller bazen suçlunun kesin olarak tespitini sağlayacak kat'i nitelikte, bazen de itham sebebi sayılabilecek zayıf ve şüpheli nitelikte olabilmektedir. İslam Ceza Hukukunda, cinayet olaylarında zayıf bir delil ile bir kimsenin kesin olarak suçlu olduğuna hükmetme anlayışı bulunmamaktadır. Bununla birlikte suçun ortada kalmaması da temel amaçlardandır.

İslam Hukukunda cinayet olaylarında suçu ispata yarayan yeterli delil bulunmayıp, sadece zayıf delillerin var olduğu durumlarda “kasâme” uygulaması meşru kılınmış ve bu uygulama ile çoğunlukla mali cezalar verilmiştir. Kasâmenin şartı ve itham sebebi olabilecek zayıf delillere ise “levs” adı verilmiştir. Bununla birlikte hangi delillerin “levs” olarak kabul edileceği fakihler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Konuya günümüz hukuku açısından bakıldığında da, İslam hukukunda “levs” olarak kabul edilen bazı hususların kovuşturmanın başlama sebeplerinden olduğu ve muhakeme sürecinde de bu delillerden önemli bir şekilde istifade edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Delil, Levs, Cinayet, Kasame

ABSTRACT

Weak Evidence “Suspicion” in The Cases of Murder in The Islamic Criminal Law

All kinds of reasonable means and instruments that prove the right, are related to event and reflect it have been evaluated as evidence in the Islamic Law. Evidence may sometimes be in the quality of identifying the guilty certainly whereas it may sometimes be weak and suspicious that may be considered as the reason of allegation. There does not exist an understanding of adjudication of a person as the offender with weak evidence in homicide events in the Islamic Criminal Law. However, the main purpose is to enlighten the crime.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: turanmfatih@hotmail.com

In cases in which sufficient evidence which can be made use of proving the crime is not found and only weak evidence exists, the application of oath (i.e. kasame) has been accepted and mostly through this application financial penalties have been given. Weak evidence that may be the reason of allegation and condition of oath has been named as suspicions (i.e. levs). However, what evidence will be accepted as suspicion has been a matter of controversy among Fukaha. When the subject is examined in terms of the Present Law, it has been seen that some matters that are accepted suspicion in the Islamic Law have been the reasons of the prosecution and benefited from this evidence in the process of judgement.

Key Words: Law, evidence, suspicion, homicide, oath

1.Giriş

1.1. İslam Hukukunda Delil Kavramı ve Delil Çeşitleri

Sözlükte yol gösteren, kendisi ile delil getirilen şey¹, alamet², istenilene götüren mürşid³ manalarına gelen delil kelimesi, ıstılahî olarak, bilinmesi ile başka bir şeyin de bilinmesini iktiza eden, doğru bir bakışla kat'î ya da zannî bilgiye götüren şey şeklinde tarif edilmiştir.⁴ İslam Muhakeme Usulünde delil genelde, “bir şeyi bilmeye yarayan alamet ve karine” olarak nitelenmiştir. Nitekim Mecellenin 68. maddesinde “bir şeyin umûr-ı bâtınada delili o şeyin makamına kâim olur”⁵

¹ Razî, Muhammed b. Ebi Bekr, (ö.666) *Muhtâru's-Sihâh*, Mektebetü Lübnân, thk: Mahmud Hâtır, Beyrut, 1995/1415, I, 218; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, thk: Abdullah Ali el-Kebir-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Haşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire, h. 1119, II, 1414, Firuzâbâdî, Muhammed bin Ya'kûb, (ö. 816/1414), *Kâmusu'l-Muhit*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme Mısır, 1978, III, 365.

² Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musâ el-Hüseynî (ö. 1094/1683), *Kulliyâtü Ebi'l-Bekâ*, nşr: Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1998/1419, I, 686.

³ Ebu'l-Bekâ, I, 688; *Mucemu'l-Vasîl*, Komisyon, Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, Mısır, 2004/1425, s.294. *Mevsuâtü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt Evkaf Bakanlığınca Çıkarılan İslam Fıkhı Ansiklopedisi), Kuveyt, 1983/1404. XXI, 23. Kal'acî, Muhammed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Lugatü'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2006. s. 187.

⁴ Debûsî, Ebi Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ (ö. h. 430), *Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1421, s.16; Cürcânî, Muhammed eş-Şerif (ö.h.816), *Kitâbu't-Târifât*, thk: Muhammed Abdurrahman, Dâru'n-Nefâs, Beyrut, 2003/1424, s. 171; Osman, Mahmud Hamid, *Kâmusu'l-Mubîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2000/1421, s.122; Bereketî, Muhammed Amimu'l-Ihsan, *et-Tarifâtü'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 96.

⁵ *Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*, (Heyet), Metni ve Açıklamaları Kontrol Eden: Ali Himmet Berki, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1968, s. 25.

ifadesindeki delil, hem kat'î hem de zannî bilgi ve kanaate ulaştırır doğrudan veya dolaylı bilgi kaynaklarını içine almaktadır.⁶

Modern hukukta ise delil, hukuki nizama tesiri olan vakıaların veya bir hukuki uyumsuzluktaki hakkın ispatı için mahkeme önünde kullanılan her türlü araç, kanıt ve vasıtalar olarak tarif edilmektedir.⁷ Olayla ilgisi olup olayı yansıtan ve ispat açısından önem arz eden her türlü araca ceza hukukunda delil denilmektedir.⁸

Delil kavramının yerine İslam Hukukunda çoğu kere hucdet, beyyine gibi kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.⁹ İslam Hukukçularının çoğunluğu tarafından Kur'an ve Sünnette en önemli ispat vasıtası olarak şahitliğe dikkat çekilmesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bu konuda rivayet edilen hadislerde¹⁰ genellikle beyyine kelimesiyle şahitliğin kastedildiğinin düşünülmesi nedeniyle, beyyine kelimesinin manası sadece şahitlikle sınırlandırılmıştır.¹¹ Hucdet kavramı ise daha kapsamlı bir şekilde hâkimin davayı ispat etmek, tarafların da söylediklerini teyit için kullandıkları vasıtalar şeklinde değerlendirilmiştir.¹²

⁶ Bardakoğlu, Ali, "Delil" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay., İstanbul, 1994, IX, 140.

⁷ Postacıoğlu, İlhan E., *Medeni Usul Hukuku Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1975, s. 528; Bilge, Necip- Önen, Ergün, *Medeni Yargılama Hukuku Dersleri*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1978, s. 492; Kunter, Nurullah-Yenisey, Feridun- Nuhoğlu, Ayşe, *Muhakeme Hukuku Dalı Olarak Ceza Muhakemesi Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 2007, s. 573.

⁸ Karafakih, İsmail Hakkı, *Hukuk Muhakemeleri Usulü*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1952, s.165; Postacıoğlu, s.528; Alangoya, Yavuz, *Medeni Usul Hukuku Esasları*, İstanbul, 2001, s. 300; Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yay., Ankara, 2007, s. 172.

⁹ Debûsî, s. 13; Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Behfeşî, (ö. 684/1285), *el-Furuk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlimiyye, Beyrut, 1998/1418, I, 3, 18; Yaylalı, Davut, *İslam Hukukunda Adli Deliller*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1980, s.14; Beroje, s. 172.

¹⁰ Çoğunlukla "Beyyine getirmek müddeiye, yemin ise inkâr edene düşer" veya davalıya hitaben; "ya beyyine getirirsin ya da onun yeminine razı olursun" şeklinde varid olan hadisler için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/ 870), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire, h.1403, Rehn, 6; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, (ö.275/888), *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd, tsz. Ahkam, 7; Tirmizî, Ebû İshak b. İsâ b. Serve (ö. 279/892) *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi, Beyrut, 1996, Ahkam, 12; Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö.h.385), *Sunen-i Dârekutnî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1966/1386, IV, 218.

¹¹ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989/1409, XVII, 29, 30; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, thk; Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1997/1417, XIV, 285, 286, 290; Şirbînî, el-Hâtib Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. h. 977/1569), *el-İkna fî Halli Elfazi Ebî Şucâ*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, h. 1425, II, 227; el- Melibârî, Zeynuddin b. Abdulazîz (ö. 987/1579), *Fethu'l-Muin bi Şerhi Gurretu'l-Ayn*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, tsz., IV, 283. Bardakoğlu, Ali, "Beyyine" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay. İstanbul, 1992, VI, 97.

¹² Bu konudaki tartışmalar için bkz. Bardakoğlu, "Beyyine" Maddesi, VI, 97; Beroje, s. 31-43.

Buna binaen bazı İslam Hukukçuları ise bu konuda ayrıma gitmeyerek beyyineyi hakkı ispat eden her şey olarak tarif etmiş, olayla ilgisi olup, olayı yansıtan ve ispat açısından önem arz eden, akla uygun her türlü araç ve vasıtayı beyyine ve hüccet olarak değerlendirmişler,¹³ muhakeme hukukunda ispat vasıtalarına genel olarak delil demişlerdir.¹⁴

Esasında bu ayırımın pratikte icra edildiği pek görülmemiş, beyyineyi sadece şahitlikle sınırlandıran İslam Hukukçuları da eserlerinde Kitâbu't-Da'va ve Beyyinât kısımlarında şahitlikle birlikte diğer delilleri de incelemişlerdir.¹⁵ Nitekim Mecellede de "Kitâbü'l-Beyyinât ve't-Tahlif" adı altında 1676-1783 maddeleri arasında aynı anlayışla hareket edildiği görülmektedir.¹⁶

İslam Hukukunda prensip olarak, iddiada bulunan davacıya delil getirmek, iddiayı reddeden davalıya ise yemin etme yükümlülüğü getirilmiştir.¹⁷ Bu durum kendilerine has özellikleri itibariyle farklılık göstermesi nedeniyle hukuk ve ceza davalarında aynı değildir. Ceza davalarında bazı hallerde ispat yükü hâkime düşebilmektedir.¹⁸

Günümüz Hukukunda ise, medeni muhakemede iddia sahibinin ispatı istenmiş, bazı hallerde davalıya da ispat yükünün düşeceği bahsedilmiş,¹⁹ ceza muhakemesinde ise tarafların delilleriyle eli kolu bağlı olmayan ve delil araştıran bir hâkim düşüncesiyle ispat külfeti diye bir mesele kabul edilmemiştir.²⁰

¹³ İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Muhammed, (ö.h. 728.), *Mecmû'u'l-Fetavâ*, thk: Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, Kahire, 2005/1426, XXXV, 392; İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *et-Turuku'l-Hukmiyye, fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1418/1998, s. 17; İbn Ferhun, İbrahim Burhanuddîn b. Ali b. Kasım (ö.799/ 1398), *Tabsirâtu'l-Hükkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007, I, 172,173,174.

¹⁴ Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *el-Vâsit*, Menşurâti'l-Halebiyyi'l-Hukukiyye, Beyrut, 1998, II, 13-30; Bardakoğlu, "Delil" Maddesi, IX, 140.

¹⁵ Serahsî, XVII, 29-198, XVIII, 2-185; İbn Kudâme, *Muğnî*, XIV, 275-343; Bardakoğlu, "Beyyine" maddesi, VI, 97.

¹⁶ *Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*, s. 373-405.

¹⁷ Serahsî, XVII, 28, 29; İbn Kudâme, *Muğnî*, XIV, 123, 275; Dimaşkî, Takıyyuddîn Ebu Bekr b. Muhammed (ö. h. 829), *Kifâyetu'l-Ahyâr fi Halli Gayeti'l-İhtisar*, thk: Kamil Muhammed Arîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1422, 733, 734, 743; İbn Kayyim, s.18; Gaznevî, Ebû Hafı Siraceddîn Ömer (h. 773), *el-Ğurretu'l-Munife fi Tahkiki Ba'zı Mesâilil-İmâm Ebî Hanife*, Dâru'n-Neşr, Beyrut, tsz., s. 71; Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, Güney Matbaacılık, Ankara, 1948, s. 167.

¹⁸ Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1999, s.194.; Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 23.

¹⁹ Onar, Sıddık Sami-Belgesay, Mustafa Reşit, *Adliye Hukukunun Umumî Esasları*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1944, s. 100; Kuru, Baki-Arslan, Ramazan -Yılmaz, Ejder, *Medeni Usul Hukuku*, Yetkin Yay., Ankara, 2008, s. 378.

²⁰ Kunter, Nurullah, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1978, s.427; Üstündağ, Saim, *Medeni Yargılama Hukuku*, İstanbul, 2000, s.265; İyilikli, Ahmet, Cahit, *Delillerin*

1.2. İslam Hukukunda Delil Çeşitleri (İspat Vasıtaları)

İslam Hukuku kaynaklarına bakıldığında delil çeşitlerinin şahitlik, ikrar, yemin, yazılı belge, karine, bilirkişi, hâkimin şahsi bilgisi ve kasâme şeklinde gruplara ayrıldığı görülmektedir.²¹

Esasında bu tarz bir sınıflandırmanın sabit olmadığı söylenebilir. Çünkü bazı fakihler, farklı tasniflerde bulunarak delil olabilecek nitelikleri oldukça az sayıda tutarken, bazıları ise bu sayıyı tam aksine çok fazla tutmuştur. Mesela bazı fakihler delilleri "şahitlik", "yemin" ya da "yeminden nukul" şeklinde üç adet olarak sınırlandırırken,²² İbn Kayyim yirmi altı,²³ İbn Ferhun yetmiş²⁴ ve Tarablusî de elli bir çeşit²⁵ delilden bahsetmiştir.

Her ne kadar delil çeşitleri ve sayısı hususunda âlimler arasında farklılık bulunsa da İslam Hukukunda şahitlik ve ikrarın ispat vasıtaları arasında kuvvet yönüyle ilk iki sırayı aldığını ve bu iki delilin geçerliliğinde fakihler arasında ihtilaf bulunmadığını söyleyebiliriz.²⁶ Bu deliller dışında yazılı belgeler, kesin (kat-i) karineler ve yeminden nukul, kuvvetli delil sayılmış ve bunların da hâkimi bağlayacağı beyan edilmiştir.²⁷ Bunların yanında kimi zaman levs gibi zayıf delillerden de faydalanılacağı kabul edilmiş ve bu delillere binaen bazı hükümler verilmiştir.²⁸

İslam hukukunda delil kavramı ve çeşitleri hakkında verdiğimiz bu özet malumatın ardından esas konumuz olan levs kavramı hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Değerlendirilmesinde Hakimın Özel Bilgisini Kullanması, Legal Hukuk Dergisi, Kitap Matbaacılık, sayı. 20, İstanbul, Ağustos-2004, s. 2192.

²¹ İbn Nüceym Zeynu'l-Abidin b. İbrahim (ö.970) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980/1400, s. 247; İbn Abidin, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Hâşiyetu Redd'i'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad, 2003, VIII, 23; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII, 176; Bardakoğlu, Ali, "İspat" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay., İstanbul, 2000, XXII, 493.

²² Remî, Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeynuddin b. Abdulvehhâb (ö. 1081/1671), *el-Fetâvâ'l-Hayriyye fi Nef'il-Berîyye*, b.y.y., h.1310, II, 12; Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, (ö.1158/1845), *Keşşâfu Istalâhâtı'l-Fünûn*, b.y.y., 1826, I, 492-499.;Yaylalı, s. 17.

²³ İbn Kayyim, s. 145-295.

²⁴ İbn Ferhun, I, 225, II, 114.

²⁵ Tarablusî, Alâuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Halil, (ö. 844/1440), *Muînu'l- Hukkâm*, by.y., tsz., I, 383- II, 304.

²⁶ Bardakoğlu, "İspat" Maddesi, XXII, 492.

²⁷ İbn Abidin, VIII, 23; Erbay, Celal, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1999, s. 57.

²⁸ İbn Teymiyye, XXXIV, 238; İbn Kayyim, s.100, 222; İbn Ferhun, I, 273, 274.

2. İslam Hukukunda Levs (zayıf delil) Kavramı

Lûgatta isim olarak, belirti, düşmanlık, yara, kuvvet, ateş, kötülük, kan lekesi, pislik manalarına gelen levs / لوث kelimesi,²⁹ fiil olarak ise, sığınmak, sözü ağızda gevelemek, ağırdan almak, oyalamak, bir şeyin kötü bir şey ile bulaşması, kapı aralığından veya örtü ve perde kenarından bir nesneyi görmek gibi anlamları ifade etmektedir.³⁰ Çoğulu levsyyat olan levs kelimesinin mastar hali “telvîs” olarak belirtilmektedir.³¹ Levs kelimesinin İngilizce olarak karşılığı da zayıf belirti manasında “suspicion” şeklinde geçmektedir.³²

İstilahî olarak ise levs, birini öldürmekle müttehem olan şahısta öldürme nişanesine veya öldürülen kimse ile aralarında belli bir düşmanlık bulunması gibi belirtilere, karinelere verilen isimdir.³³ Kelimenin lugat manasındaki belirti, leke, düşmanlık gibi manalar, istilahî anlamında da açıkça görülebilmektedir.

Fukahanın istilâhında ise levs için, “müddeinin doğruluğunu kalpte vaki kılan belirti ve karine”,³⁴ “iddia edilen şeyin vukuuna zannı galip olduğu şey”³⁵ şeklinde ifadelere yer verilmiştir.

Levs, İslam Hukuku literatüründe genellikle cinayet davalarında kendisinden faydalanılan “beyyine-i zaife”, yani zayıf delil olarak nitelenmektedir.³⁶ Bunun sebebi

²⁹ Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö.h.393), *es-Sihâh, Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk; Ahmed Abdulgâfur el-Attâr, Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1984/1404, I, 391; İbn Manzur, V, 4093; Firuzâbâdî, I, 173; Zebîdî, Muhammed Murtaza (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs*, et-Tûrâsu'l-Arabiyye, thk: İbrahim et-Tirazî, Kuveyt, 1972/1392, V, 343, 344, 345; *Mucemu'l-Vasîf*, s. 844.; Kal'aci- Kunevbî s. 363.

³⁰ Cevherî, I, 391; Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, s. 612; Ahterî, Muslihiddin Mustafa bin Şemseddin Karahisârî, *Ehteri Kebîr*, Matbaâyı Amire, İstanbul, h. 1310, II, 243; *Mucemu'l-Vecîz*, s. 567.; Kal'aci- Kunevbî, s. 363.

³¹ Firuzâbâdî, III, 365; Şafak, Ali, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*, Temel Yay., İstanbul, tsz., s. 301.

³² Kal'aci-Kunevbî, s. 363.

³³ Kasânî, VI, 352; İbn Teymiyye, XXXIV, 155; Bilmen, III, 157.; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 260.

³⁴ Buhârî, Abdu'l-Azîz Ahmed b. Muhammed Aluiddîn (ö. h. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr*, thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997/1418, IV, 473; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn, Muhammed b. Abdulvâhid, es-Sivâsî, (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/ 2003, X, 402; Şirbinî, el-Hâtib Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (ö.977/1569), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997/1418, IV, 144.

³⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, (ö. 676/1277), *Ravzâtu't-Tâlibîn*, thk: Adil Ahmet-Muhammed Muavvid, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Beyrut. 2003, VII, 236; İbn Teymiyye, XXXIV, 136; Bilmen, III, 157.

³⁶ Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-Munîr fi Garibi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., II, 560; el-Cemal, Şeyh Süleyman (Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Acîlî eş-Şafîî), (ö. 1204/1790), *Hâşiyetu'l-Cemel alâ'l-Menheci li şeyhi'l-İslâm el-Ensârî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, tsz., IX, 770; Bilmen, III, 157; *Mevsuâtî'l-Fıkiyye*, XIV, 91; *Türk Hukuk Lugatı* (Türk Hukuk Kurumu), Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1991, s. 210; Erdoğan, s. 260; Beroje, s. 257, 261, 283.

de levsin kesin ispat için yetersiz görülüp, tam bir delil olarak değerlendirilmemesidir.³⁷ Zaten ispat için yeterli sayılabilen belirti ve emarelere, karine-i katı-a denilmektedir.³⁸ Ayrıca levs kavramı, öldürülme belirtileri, yani ölü olarak bulunan bir şahsın, normal bir ölümlle ölmeyip, aksine, öldürüldüğünü gösteren karineler manasında da kullanılmaktadır.³⁹ Bu açıdan levs'i, İslam Ceza Hukukunun deliller sistematüğinde karinenin kapsamı altında, hem suçlunun tam olarak tespit edilemediği cinayet davalarında kendisinden faydalanılan zayıf karineler, hem de maktulün başkası veya başkaları tarafından öldürüldüğünü gösteren belirtiler olarak nitelemek mümkündür.⁴⁰

Fıkıh kitaplarında levs kavramına çoğunlukla diyât,⁴¹ da'va,⁴² cinayât,⁴³ kaza⁴⁴ gibi muhakeme usulünü ilgilendiren bölümlerde ve genellikle "kasâme" başlığı altında rastlanılmaktadır.⁴⁵ Bazı fıkıh kitaplarında ise levsin sadece kasâme konusuyla sınırlı tutulmayıp, muhakemeyi ilgilendiren birçok hususta zayıf, nakıs, şüpheli delil manasında kullanıldığı olmuştur.⁴⁶ Bu kavrama muhakemeyi ilgilendiren kısımlardan ayrı olarak Salât (namaz) kısımlarının mesh bölümlerinde rastlanılmakta ve buralarda, kir, leke manasında kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷

Şu halde levsin fıkıhta çoğunlukla kasame konusunu ilgilendiren bir kavram olması nedeniyle, öncelikle kasame hakkında kısa bir bilgi vermemiz, sonra da kasame-levs ilişkisini ortaya koymamız gerekmektedir.

³⁷ Bilmen, III, 157; *Mevsuâtî'l-Fıkhiyye*, XIV, 91; Beroje, s. 283.

³⁸ Bilmen, III, 157.

³⁹ Kasânî, VI, 352; İbn Abidin, X, 204, 206.

⁴⁰ Terhûnî, Muhammed Ahmed Dav, *Hucciyetu'l-Karâin fi'l-İsbâtî'l-Cinaiyyi*, Karnus Üniversitesi Yay., Bingâzi, 1993, s.307; Beroje, s. 283.

⁴¹ İbnü'l-Humâm, X, 402; Meydânî, Abdulgânî el-Ġânîmî, (ö.1298/1881), *el-Lubâb fi Şerhi'l-Kitâb*, thk: Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997/1418, III, 51; Buhutî, Mansur b. Yunus, (ö. 1051/ 1641), *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât*, thk: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, tsz., VI, 155.

⁴² Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 236; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, VI, 144.

⁴³ İbn Teymiyye, XXXIV, 136.

⁴⁴ Sehnûn, İbn Said Abdusselâm et-Tenûhî (ö.240/854), *Mudevvenetu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, IV, 4.

⁴⁵ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö.595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktasid*, Mektebetu Mustafa, Mısır, 1975/1395, II, 431; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 53. Meydânî, III, 50. Kasâme hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Kasâme" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, T.D.V. Yay., İstanbul, 2001, XXIV, 528-531.

⁴⁶ Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 232, 233; İbn Teymiyye, XXXIV, 237; İbn Kayyim, s. 191.

⁴⁷ Serahî, I, 97; Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ud (ö. h. 587), *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, thk: Muhammed Adnan b. Yâsin Derviş, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2000/1421, I, 86.

3. Kasâme ve Levs

İslam Hukukunda kasâme faili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden bir kavramdır.⁴⁸ Failin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde, suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun, haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yemin etmelerinden ibarettir.⁴⁹

İslam Hukukunda ispata elverişli deliller olmadığında hakların zayi olmaması ve suçların önlenmesi için yardımcı delillere başvurulur. Yemin ve yeminden kaçınma bu yardımcı delillerden biri olup, toplumdaki inanış ve ahlaki yapıya bağlı olarak belli bir ispat gücü taşıyabilmektedir. Özel bir yemin türü olan kasâme ile toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunması, bölge halkının duyarlılık kazanması ve ortak sorumluluk bilincinin güçlenmesi, cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktulün yakınlarının acılarının bir ölçüde hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlaması gibi önemli işlevler amaçlanmıştır.⁵⁰

Fakihler, kasâmenin yalnız katil suçlarında olacağına müttefiktirler.⁵¹ Hanbelîlerden İbn Kayyim el-Cevziyye ise katil suçlarına ilaveten mallara karşı işlenen suçlarda da kasâmeyi meşru görmüştür.⁵²

İslamiyetten önce Hicaz Araçlarının yalan yere yeminin dünyevi kötü sonuçları olacağına dair köklü inanışları sebebiyle ispat hukukunda yemine sıklıkla başvurulmakta ve yemin etmesi istenen kimsenin yeminden kaçınması, sübut açısından önemli bir delil sayılmakta idi.⁵³ Bu konuda hadis mecmualarında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kasâmeye başvurduğuna dair birçok rivayet vardır. Bunların en meşhuru şudur; "Yahya b. Said'in Malik'ten rivayetine göre Muhayyisa b. Mesu'd ile Ensardan Abdullah b. Sehl geçimlik elde etmek için Hayber'e çalışmaya giderler. Bu arada Abdullah b. Sehl öldürülmüş olarak bulunur. Abdurahman, Huvayyisa ve

⁴⁸ Kâsânî, VI, 352; Meydânî, III, 50; Bilmen, III, 18; Bardakoğlu, "Kasâme" Maddesi, XXIV, 528.

⁴⁹ Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1677), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, h. 1316II, 677; Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşrü'l-Cinâiyyu'l-İslâm*, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire, tsz., II, 321, 322; Yaylalı, Davut, *İslam Hukukunda Adli Deliller* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1980, s. 200; Bardakoğlu, "Kasâme" Maddesi, XXIV, 528.

⁵⁰ Kâsânî, VI, 360; İbn Rüşd, II, 427-431; İbn Kayyim, s. 222; Damad Efendi, II, 677; Bilmen, III, 157, 158; Udeh, II, 327; Yaylalı, s. 201; Bardakoğlu, "Kasâme" Maddesi, XXIV, 528.

⁵¹ Udeh, II, 329; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmiyyi ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1989/1409, VI, 397; Şafak, Ali, *Mezheplerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1977, s.121; Bardakoğlu, "Kasâme Maddesi", XXIV, 529.

⁵² Bkz. İbn Kayyim, s. 191.

⁵³ Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s. 118; Bardakoğlu, "Kasâme" Maddesi, XXIV, 528.

kardeşi Muhayyisa Resulullah (s.a.v.) 'a giderek şikâyetle bulunurlar. Hz. Peygamber (s.a.v.) de onlara: "Arkadaşınızın kanına hak kazanmak için elli defa yemin eder misiniz?" şeklinde sorar. Onlar da "şahit olmadığımız bir olay için nasıl yemin ederiz." cevabını verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) "o zaman Yahudiler elli defa yemin ederler ve siz beri olursunuz" buyururlar. Bu defa da "Ya Resulullah (s.a.v.), biz kafir olan bir kavmin yeminini nasıl kabul ederiz" şeklinde itiraz da bulunurlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), adamın kanının heder olmaması için diyetini beytu'l-mal'dan verir.⁵⁴

İslam âlimlerinin büyük bir çoğunluğu, bu ve benzeri rivayetlere binaen kasâmenin meşru olduğunu savunmuşlardır.⁵⁵ Başta Ömer b. Abdulazîz olmak üzere bazı tâbiûn müctehidleri ise kasâmeyi kabul etmezler. Bu grup kasâmenin cahiliyeden kalma bir uygulama olduğunu ve kasâme ile başkasının suçunu suçsuz insanların yüklendiğini ve bu durumun şeriatın aslına muhalif olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁶ Kasâmeyi delil olarak kabul eden âlimler de, onun ispat değerinde ve kasâme neticesinde verilecek ceza konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre kasâme bir ispat delili olmayıp, sadece ithamı savma delilidir. Maktulün bulunduğu bölgedeki insanlara yemin teklif edilir ve onu öldürmediklerine ve öldüreni de bilmediklerine dair yemin ederler ve diyet ödemekle ithamdan kurtulurlar. Sanığın belli olduğu bir durumda kasâme söz konusu olamaz ve normal muhakeme süreci işler.⁵⁷

Şafiiler, Malikiler, Hanbelîler ve Zahirilere göre,⁵⁸ kasâme bir ispat aracıdır ve sanık hakkında asli deliller söz konusu olmadığı, zayıf deliller bulunduğu durumda ispat için kasâme meşrudur. Bu mezheplere göre itham edilen tarafın sadece bir kişi

⁵⁴ Buhari, Ahkâm, 38; Malik b. Enes (ö.h. 179), *Muvatta*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2007/1428, s. 468. h. no. 611.

⁵⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *Muhallâ*, İdâretü'd-Dıbaati'l-Muniriyye, Mısır, h. 1352, XI, 74, 75, 76; Kâsânî, VI, 352, 353; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. h. 1255), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Ahbâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1998/1419, VII, 46-53; Udeh, II, 324; Beroje, s. 256.

⁵⁶ İbn Rüşd, II, 427; Udeh, II, 324; Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, (trc: İbrahim Tüfekçi), Kitabevi Yay. İstanbul, 1994, II, 508; Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s. 119.

⁵⁷ Serahsî, XXVI, 106; Kâsânî, VI, 357; Meydânî, III, 50; Damad Efendi, II, 677, 678; Udeh, II, 456

⁵⁸ Malikiler, Hanbelî ve Zahirilere göre kasıtlı öldürmelerde davacıların tamamı yemin ederse, sanıklardan sadece bir kişiye kısas cezası verilebilir. Ancak maktulün velilerinden bir kişi dahi yeminden kaçınırsa hepsi nukul etmiş sayılır ve yemin davalılara teklif edilir. Davalılar yemin ederse dava düşer. Hataen öldürmelerde davacıların yemini ile davalı taraf diyet öder. Bkz. İmam Malik, *Muvatta*, s. 469; İbn Hazm, XI, 72,73; İbn Abidberr, II, 1119; Beroje, s. 265; Şafiilerin en son görüşüne göre ise gerek kasıtlı gerekse hataen öldürmelerde, kasamede ancak diyet ödetilir. Bkz. Şirbinî; *Muğni'l-Muhtâc* IV, 151; Zahirilere göre ise her iki durumda diyet ödetilir. İbn Hazm, XI, 73.

ya da toplum olmasında herhangi bir fark yoktur. Maktulün yakınları “falan kişi ya da kişiler öldürdü” şeklinde yemin ederler ve itham edilen tarafa hataen katl söz konusu ise diyet, kasten katl söz konusu ise kısas cezası verilir.⁵⁹

Her iki durumda da kasâme, suçu ispata yarayan yeterli delil bulunmadığında başvurulmak üzere meşru kılınmıştır. Fakat kasâme yapılabilmesi için ölü olarak bulunan şahsın öldürüldüğüne delalet edecek ve kesin ispat için yetersiz, fakat itham sebebi sayılabilecek bir takım zayıf karineler ve şüphelerin mevcut olması, sanık ya da sanıklar aleyhine suçu işlediklerine dair yeterli delilin bulunmaması gerekmektedir.⁶⁰ İşte mevcut olan zayıf delil, karine ve şüphelere levs denilmektedir.⁶¹ Levs ile davacı tarafın durumu kuvvetli hale gelmekte ve Hanefilere göre karşı tarafa yemin verdirilmesi ile diyet ödettirilmekte, diğer mezheplere göre ise maktulün yakınlarının yemini ile itham edilen taraf diyet ödemekte veya itham edilen taraftan birisine kısas cezası verilebilmektedir.⁶² Hanefilere göre Kasâmede itham edilen tarafın yemin etmesi ile “davacıya ispat, davalıya da yemin gerekir” prensibinden sapılmamış olmaktadır.⁶³ Hanefiler dışındakilere göre ise davada yemin kuvvetli tarafa verildiğinden, levs (zayıf delil) ile tarafı kuvvetli hale gelen davacı yemin etmektedir.⁶⁴

4. Levs Delilinin Meşruluğu ve Çeşitleri

Kesin delil ile ispatı mümkün olmayan davalarda herhangi bir levs bulunması durumunda, davacıların davalı tarafın suçlu olduğuna dair yemin etmesi ile diyete veya kısasa hak kazanacağını ifade eden Şafii, Maliki ve Hanbelîler, levsin gerekliliğine ve meşruluğuna yukarıdaki hadisi delil olarak gösterirler.⁶⁵ Bu görüş

⁵⁹ İbn Hazm, XI, 71-73, 78; İbn Rüşd, II, 429-430; İbn Ferhun, I, 273, 274; Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s. 122, 126.

⁶⁰ İbn Rüşd, II, 427-431; Udeh, II, 329; Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s. 121.

⁶¹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Kâfî*, thk: Abdullah b. Hasan et-Türkî, Dâru Hicr, b.y.y., 1997/1418, V, 283, 288; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 235; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 144.

⁶² Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1995/1416, III, 426; Kâsânî, VI, 352, 356; İbn Kayyim, s. 100; İbn Ferhun, I, 273, 274; Udeh, II, 333.

⁶³ İbnu'l-Humâm, X, 402; Ebu Zehra, II, 514; Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s.119; Beroje, s. 261.

⁶⁴ Şîrâzî, III, 426, 427; İbn Hazm, XI, 71-78; İbn Rüşd, II, 427-43; Şafak, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, s.119.

⁶⁵ Malik b. Enes, s. 468,469; Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmed b. Habîb, (ö. 485/1058), *el-Hâvî fi'l-Fikhi's-Şafiiyyi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1414, XIII, 9; İbn Teymiyye, XXXIV, 238; Remlî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin, (ö.1004/1595), *Nihâyetu'l-Muhtâc, ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1984/1404, VII, 390.

sahiplerinin birçoğu Hz. Peygamber'in, Hayberli Yahudiler ile olan düşmanlığı, Yahudilerin cinayeti işlediğine bir delil, levs olarak değerlendirdiğini ve bu zayıf delilden hareketle hüküm verdiğini ifade etmişlerdir.⁶⁶

Hanefiler ise levs kavramını kullanmasalar da yukarıdaki hadis ve benzeri hadisleri delil göstererek, bazı zayıf delillerin bulunması durumunda kasâmenin söz konusu olacağını kabul etmişlerdir.⁶⁷

Fıkıh kitaplarında cinayet davaları ile ilgili olan kısımlarda, hangi durumların levs olduğu hususunda bilgiler yer almıştır. Bu konuda mezhepler arasında benzer ifadelere rastlanılsa da, bir mezhebin levs olarak saydığını diğer mezhebin levs olarak saymaması söz konusu olabilmektedir. Genel olarak mezheplerin levs olarak kabul ettikleri hususları ve görüş farklılıklarını şu şekilde sıralayabiliriz.

4.1. Cesedin Bulunduğu Bölge

Maktulün bulunduğu mekânın, cinayetin o bölgede yaşayan birisi veya birileri tarafından işlendiğini gösteren bir levs olduğu bazı fakihler tarafından kabul edilmektedir. Bunların başında Hanefi fakihleri gelmektedir. Hanefiler, çoğu kere levs ismini vermeseler de bu durumu kasâme için şart koşarlar ve kasâmenin gerçekleşmesini sağlayacak bir belirti olarak değerlendirirler.⁶⁸ Ayrıca cesedin bulunduğu bölgenin mahalle, ev ve çiftlik gibi birilerinin mülkiyetinde olması gerektiğini, çarşı, pazar, cami gibi umuma açık bir yer olmamasını şart koşarlar ve bu türden bir yerde maktulün bulunması durumunda diyetin beytu'l-mal tarafından ödeneceğini belirtirler.⁶⁹ Şafiiler, bu durumun levs olarak değerlendirilebilmesi için, maktulün daha önceden kendisiyle düşmanlık olan bir bölgede bulunması ve bu bölgede de düşmanlarının dışında kimsenin yaşamaması gerektiğini ifade ederler.⁷⁰ Hanbelîler de bu konuda Şafiiler gibi düşünürler, fakat maktulün bulunduğu bölgede düşmanları dışında insanların da yaşıyor olup, olmaması hususunda yorum yapmazlar.⁷¹

⁶⁶ Şîrâzî, III, 428; İbn Teymiyye, XXXIV, 238; Dîmaşkî, s. 615.

⁶⁷ Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., VI, 169, 171, Damad Efendi, II, 677, 680.

⁶⁸ Zeylâî, VI, 169, 171; Kâsânî, VI, 352; İbn Rüşd, II, 431; Meydânî, III, 52; Zuhayli, VI, 400.

⁶⁹ Kâsânî, VI, 358, 359; Zuhayli, VI, 402.

⁷⁰ Şîrâzî, III, 428; Mâverdî, XIII, 9; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibin*, VII, 236; Dîmaşkî, s. 614; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâç bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 50.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193.

Malikiler ise maktulün bulunduğu mekânı, düşmanlarının yaşadığı bir yer de olsa, o bölgedeki insanları itham etmek için bir levs olarak değerlendirmezler. İmam Malik'e göre, katil başka bir yerde cinayeti işleyip, söz konusu mahalle cesedi koymuş olabilir. Katillerin maktulü öldürdükleri mekânda bırakmamaları da genel adetlerindedir. Bu yüzden maktulün bulunduğu mekân, cinayetin o bölgede yaşayanlar tarafından işlendiğine dair yeter bir delil olmamakta, bu durumu destekleyecek diğer kuvvetli karinelerin de bulunması gerekmektedir.⁷²

Zahiriler ve İmamiyye mezhebinin bu konudaki görüşü ise, Hanefilerin görüşü gibidir.⁷³ Fakat İmamiyye mezhebi, maktulün bulunduğu bölge insanları ile maktul arasında önceden düşmanlık olmasını da şart koşar.⁷⁴

4.2. İtham Edilen Taraf ile Maktul Arasında Önceden Var Olan Düşmanlık

Sanık ile maktul arasında önceden var olan düşmanlık, Şafiiler, Hanbelîler ve İmamiyye'ye göre levs olarak değerlendirilmektedir. Bu görüştekiler Hayberli Yahudiler ile Müslümanlar arasında var olan düşmanlığı Hz. Peygamber'in levs olarak değerlendirmesini delil olarak gösterirler.⁷⁵ Şafiilerin çoğunluğu, düşmanlık levsini maktulün bulunduğu bölgedeki insanlarla sınırlı tutarlar ve biraz önce de belirttiğimiz gibi, maktulün bulunduğu bölgede maktulle önceden her hangi bir düşmanlık söz konusu olmayan insanların bulunmamasını da şart koşarlar. Böyle bir bölgede başkalarının da bulunmasının, maktulün sadece aralarında düşmanlık söz konusu olan insanlar tarafından öldürülmemiş olma ihtimalini de barındırdığını ve buradaki düşmanlığın artık levs olamayacağını ifade ederler.⁷⁶

⁷² Baci, VIII, 442; İbn Rüşd, II, 431; Terhunî, s. 315.

⁷³ İbn Hazm, XI, 70, 71, 72; İbn Rüşd, II, 431; el-Hüzelî, Cafer b. Hasan Necmuddin Ebu'l-Kasım, (ö.676/1277), *Şeraiu'l-İslam fi Mesâilil-Helal ve'l-Harâm*, Müessesetü İsmâiliyyan, İrân, tsz., VI, 315.

⁷⁴ el-Hüzelî, VI, 315.

⁷⁵ Şîrâzî, III, 428; Mâverdî, XIII, 9; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193.; İbnu'l-Cevzî, Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman, (ö. 656/1258), *el-Mezhebu'l-Ahmed fi Mezhebi'l-İmam Ahmed*, Müessesetü's-Süeydiyye, Kâhire, 2002, s. 181; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 236; el-Hüzelî, VI, 315; İbn Teymiyye, XXXIV, 155; İbn Müflih, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Makdisî, (ö. h.762), *el-Furû*, thk: Ebu'z-Zehra Hazim el-Kadî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. VI, 49; Dimaşkî, s. 614; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, (ö. 974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâç bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 50; Buhufî, Mansur b. Yunus, (ö. 1051/ 1641), *Keşşââfu'l-Kına' an Metni'l-İkna'*, thk: Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1997/1417, V, 57.

⁷⁶ Şîrâzî, III, 428; Mâverdî, XIII, 9; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 236; Dimaşkî, s. 614; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâç bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 50; Hanbelîler, Hz. Peygamber'in Hayber'de Yahudilerden başka kimselerin var olup olmadığını sormamasını ve Hayber'de Yahudilerden başka insanların da bulunmasını delil göstererek bu görüşe karşı çıkarlar. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193, 194.

Şafiilerdeki bir görüşe göre ise, maktul ile arasında düşmanlık olmayan insanların cinayetin işlendiği bölgede bulunmaması şart değildir.⁷⁷ Bununla birlikte Şafiiler, dar bir alanda izdiham neticesinde birisinin ölmesini, o an kalabalıkta bulunan insanların öldürdüğüne levs olarak kabul eder ve burada maktul ile kalabalık arasında düşmanlık olup olmasını dikkate almazlar. Sonuçta maktulün velilerinin, yakınlarının o kalabalık tarafından öldürüldüğünü iddia edebileceğini ve kasâmenin söz konusu olacağını savunurlar.⁷⁸

Hanefilere göre ise, böyle bir ölüm olayında kasâme söz konusu olmaz ve diyet beytu'l-maldan ödenir.⁷⁹ Maktul ile itham edilenler arasındaki düşmanlığın levs olarak değerlendirilebilmesi için başka karinelerin de olması gerektiğini ifade eden İmam Malik ise, bu durumda kişinin kanının heder olacağını, çünkü ortada kasâmeyi gerektirecek bir levs bulunmadığını belirtir.⁸⁰ Hanbelîlere göre ise, böyle bir kalabalık içerisinde eğer maktulün düşmanının varlığı söz konusu ise, buradaki düşmanlık levs olarak değerlendirilir ve kasâmeye gidilir. Bu kalabalıkta her hangi bir düşman yoksa diyet beytu'l-mal'dan verilir.⁸¹

Yine Şafiiler ve Hanbelîlere göre, iki ayrı grubun çatışması sonucu gruplardan birisindeki herhangi bir şahıs öldüğünde aradaki düşmanlık, karşı gruptan birisinin bu kişinin katili olduğuna levs olarak değerlendirilir. Fakat herhangi bir çatışma söz konusu değilse, ölen kişinin kendi grubundan birisi tarafından öldürüldüğüne kanaat getirilir.⁸²

Malikilere göre, iki gurup çarpışır ve gruplardan birisi ölürse aradaki çatışma ve düşmanlık levs olarak değerlendirilir ve diğer gruba diyet cezası verilir.⁸³ Malikilerdeki diğer bir görüşe göre ise, bu durumda kasâme söz konusu olmaz.⁸⁴

4.3. Cinayet Failine İlişkin Halk Arasındaki Yaygın Kanaat ve Söylenti

Böyle bir kanaat ve söylenti sadece Şafiiler tarafından levs olarak değerlendirilmektedir.⁸⁵ Özellikle Malikilerin bu görüşe karşı çıktığı görülmektedir.⁸⁶

⁷⁷ Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 236; Dimaşkî, s. 614. ; Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâç bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 50.

⁷⁸ Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 238; Dimaşkî, s. 614.

⁷⁹ Kâsânî, VI, 358, 359; Meydânî, III, 52; Damad Efendi, II, 684.

⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 195.

⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193, 194.

⁸² Şirâzî, III, 429; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 144, 145.

⁸³ İbn Abdilber, Ebu Ömer, Yusuf b. Abdillâh en-Nemirî (ö. 463/1071), *Kitâbu'l-Kâfi fî Fıkhî Ehli Medineti'l-Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1413, s. 604.

⁸⁴ Bacî, VIII, 449.

4.4. Tek Kişinin, Kölenin, Kadının, Fasığın, Çocuğun ve Gayri Müslimin Şahitliği

İslam hukukunda cinayet davalarında suçlunun tespiti aşamasında tek kişinin, kölenin, kadının, fasığın, çocuğun ve gayri müslimin şahitlikleri çoğunlukla kabul edilmemektedir. Fakat bu kişilerin şahitlikleri tamamen yok sayılmayıp, bazı mezheplere göre levs olarak değerlendirilmektedir.

Şafiiler, cinayet olaylarında tek kişinin,⁸⁷ köle ve kadının şahitliğini levs olarak kabul etmektedirler.⁸⁸ Fakat bazı Şafiiler bir köle ve bir kadının birlikte yaptığı şahitliği levs olarak değerlendirirken, bazıları ise bir tanesinin şahitliğinin levs olarak yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bu kişilerin aralarında her hangi bir anlaşma söz konusu olmaması için her ikisinin birlikte şahitlik etmemesi gerektiğini, eğer birlikte şahitlik edecekler ise, farklı zamanlarda, birbirlerinden ayrı olarak şahitlik etmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.⁸⁹ Fasığın, gayr-i müslim'in ve çocuğun sözü de Şafiilerdeki yaygın görüşe göre levs olarak değerlendirilmektedir.⁹⁰ Bir görüşe göre ise bunların herhangi bir delillik özelliği yoktur.⁹¹

Şafiiler, şahitlerin maktulün öldürülme şekli hususunda tenâkuz içeren ifadelerinin olması durumunda, bu ifadeleri yok saymamışlardır. Mesela iki erkek şahitlik ettiğinde, birisi maktulün kılıçla, diğeri de sopayla öldürüldüğünü ifade ederse, bu ifadeler ile katlin sabit olmayacağını, fakat ifadelerin levs olarak değerlendirileceğini savunur, böylelikle de kasâmenin söz konusu olacağını belirtirler. Aynı mezhep içerisindeki bir başka görüşe göre ise, bu şahitlik levs olarak değerlendirilemez ve kasâmeyi gerektirmez.⁹²

Hanbelîlerdeki yaygın görüşe göre, cinayet davalarında kölenin, kadının, fasığın, gayri müslim ve çocuğun şahitliği levs olarak değerlendirilmemektedir.⁹³ Fakat bu hususta kaynaklarda, Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivayet bulunmaktadır.

⁸⁵ Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâç*, VII, 389; Heytemî, IX, 52; Zuhayli, VI, 399.

⁸⁶ Zuhayli, VI, 399.

⁸⁷ Mâverdî, XIII, 12; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 237; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, IV, 145; Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâç bi Şerhi'l-Minhâc*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, tsz., IX, 53.

⁸⁸ Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 237; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, IV, 145.

⁸⁹ Şîrâzî, III, 429; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, IV, 145; Kalyûbî, Şihâbuddin Ahmed el-Misrî, (ö. 1069/1659), *Hâşiye alâ Minhâci't-Tâlibîn*, Mısır, 1956/1375, IV, 164.

⁹⁰ Şîrâzî, III, 429; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 238; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâç*, IV, 145; Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâç*, VII, 390.

⁹¹ Şîrâzî, III, 429; Dimaşkî, s. 614.

⁹² Şîrâzî, III, 429; Nevevî, *Mecmu*, XII, 589.

⁹³ Buhutî, *Keşşâfu'l-Kına*, V, 58.

Birincisi, bu türden şahitliklerin müddeinin iddiasının doğru olduğunu ortaya çıkarabilecek nitelikte olduğu, dolayısıyla düşmanlık gibi kendisinden faydalanılabilecek zannî, yani zayıf delil olarak kabul edileceği şeklindedir. İkincisi ise, sayılan grupların şehadet-i merdude yani şahitlikleri kabul olunmayanlar olması sebebiyle, verdikleri ifadelerin levs olarak değerlendirilemeyeceği şeklindedir.⁹⁴ Ayrıca Hanbeliler içerisinde, başka levslerin de bulunması durumunda ancak şehadet-i merdude ile kasâmenin gerçekleşeceği görüşü de vardır.⁹⁵

Malikiler ise, sadece tek erkek adil kişinin şahitliğini levs olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁶ İmamiyye mezhebinin görüşü de Malikilerin görüşü gibidir.⁹⁷ Zahiriler ise, tek kişinin ve kadınların şahitliğini levs olarak kabul etmişlerdir.⁹⁸

4.5. Maktulün Ölmeden Hemen Önceki İfadeleri

Maktulün ölmeden önceki ifadelerini levs olarak kabul eden sadece Malikilerdir. Onlara göre, ölmek üzere olan Müslüman, hür, akıl-baliğ şahsın "beni falan kişi öldürdü" şeklindeki ifadesi levs olarak değerlendirilir.⁹⁹ Bu ifadenin levs olarak değerlendirilebilmesi için de yaralama, ifadede devamlılık ve bu ifadeye şahitlik eden iki kişinin bulunması şart koşulmuştur.¹⁰⁰ İmam Malik bu konudaki görüşüne delil olarak Bakara süresi 67-73 ayetlerini gösterir. Bu ayetlerde, Cenab-ı Allah'ın sığırı diriltmesinden sonra sığırın katilini haber verdiğinin anlatıldığını ve bu durumun da ölmek üzere olan bir şahsın sözüne itibar etmeye delalet ettiğini savunur.¹⁰¹ İmam Malik, maktulün ölmeden önceki ifadelerinin levs (zayıf delil) olarak değerlendirilmesi gerektiğine sünnetten de delil getirmiştir. Bu delili, bir Yahudi'nin taşla bir cariyeyi yaralaması neticesinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in cariyeye can çektiği esnada, "bunu sana kim yaptı" şeklinde sorması ve cariyenin de gösterilen üç kişiden ilk iki kişiye hayır, üçüncü kişiye evet cevabı vermesi üzerine Hz.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 195, 196. Buhutî, *Keşşâfu'l-Kına*, V, 58.

⁹⁵ İbn Teymiyye, XXXIV, 237.

⁹⁶ Sehnûn, IV, 4; Karâfî, Şihâbuddîn Ebû Abbas Ahmet b. İdris b. Abdurrahman el-Behfeşî, (Ö. 684/1285), *ez-Zehîre fi'l-Fıkhı'l-Mâlikî*, Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi, Beyrut, 1994, XII, 292; Desûkî, Şemsuddîn Muhammed Arefe, (ö.1230/1815), *Hâşiyetu'd-Desûkî*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, tsz., IV, 293; İbn Rüşd, II, 431; İbn Ferhun, I, 270.

⁹⁷ el-Hüzelî, VI, 315.

⁹⁸ İbn Hazm, XI, 73.

⁹⁹ Malik b. Enes, s. 469; Sehnûn, IV, 4, 649, Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sâ'd, (ö. 494/1100), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*, thk: Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâr'ul-Kütübî'l-İlimiyye, Beyrut, 1420/1999, VIII, 442; İbn Ferhun, I, 270, 271.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, s. 604.; Bâcî, VIII, 442; İbn Ferhun, I, 271.

¹⁰¹ Bâcî, VIII, 449; Terhûnî, s. 314.

Peygamber (s.a.v.)'in kısas yaptırmasıdır.¹⁰² İmam Malik ayrıca, ölüm esnasında insanların tevbe ve pişmanlık içerisinde olacağını ve tam bu esnada, ahirete intikal ederken suçsuz bir insanı hedef göstererek, onun kanına girerek, böylesine büyük bir günah işlemeyeceklerini ifade eder.¹⁰³

Diğer mezhepler ise, böyle bir durumda itham edilen kişinin ya da kişilerin hapsedilemeyeceğini ve onlara ceza da verilemeyeceğini savunurlar. Onlara göre, maktulün ölmeden önceki ifadelerini tekit eden kuvvetli bir karinenin bulunması gerekmektedir. Çünkü maktul ölmeden önce, yaşarken düşmanı olan veya aralarında problem olan herhangi bir insanı kolayca itham edebilir.¹⁰⁴ Bu mezhepler, İmam Malik'in delil olarak getirdiği ayet ile ilgili olarak, söz konusu ayetlerde Cenab-ı Allah tarafından gösterilen bir mucize anlatıldığını ve bu konuya kıyas yapılamayacağını belirtirler. Ayrıca Şafiiler, ölmeden önce maktulün ifadesi ile müddei konumuna geçtiğini, dolayısıyla ifadenin levs olarak değerlendirilmeyeceğini ileri sürerler.¹⁰⁵

4.6. Maktuldeki Öldürme Belirtileri

Daha önceden levs kelimesinin tarifini yaparken, öldürülme belirtilerinin, yani ölü olarak bulunan bir şahsın, normal bir ölümle ölmediğini yani öldürüldüğünü gösteren karinelerin de levs şeklinde isimlendirildiğini ifade etmiştik.

Bazı mezhepler ölü olarak bulunan kimsede yaralama ve müessir fiil izlerinin bulunması durumunda, bu öldürme belirtilerini levs olarak değerlendirmiş, kasâme için gerekli şartlardan birisi olarak saymıştır. Özellikle Hanefiler kasâmenin şartlarından birisini de, cesette herhangi bir öldürme izinin bulunması şeklinde takdir etmişlerdir.¹⁰⁶ Hanefilere göre, cesette şayet öldürme izi var ise kasâmeye gidilir ve cesedin bulunduğu bölgedeki insanlara yemin verilerek onlardan diyet alınır. Hanefiler, maktulde herhangi bir öldürme izi bulunmamasının, bu kişinin tabii bir ölümle öldüğüne delalet ettiğini ve bu durumda hiç kimseye ceza verilemeyeceğini savunurlar. Hanefiler, maktulden gelen kan, gözden yahut kulaktan çıkmışsa o takdirde kasâmenin söz konusu olacağını, çünkü âdeten bu gibi yerlerden normal ölümlerde kan çıkmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁷

¹⁰² Karâfi, *ez-Zehîre*, XII, 297; Bâcî, VIII, 449, 450.

¹⁰³ Bâcî, VIII, 450; Terhûnî, s. 315.

¹⁰⁴ Mâverdî, XIII, 9; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû*, XII, 595; İbn Müflih, VI, 49; Buhutî, *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât*, VI, 156; İbn Ferhun, I, 280,281.

¹⁰⁵ Mâverdî, XIII, 9; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 238; Heytemî, IX, 52.

¹⁰⁶ Kâsânî, VI, 352, 356; Zeylaî, VI, 169, 171; Meydânî, III, 51; Damad Efendi, II, 678, 680.

¹⁰⁷ Kâsânî, VI, 356; Zeylaî, VI, 171; Meydânî, III, 51; Damad Efendi, II, 678, 680.

Hanefiler dışındaki mezhepler ise genelde öldürme belirtisini levs olarak değerlendirmeyip, kasâme için gerekli şartlardan saymamışlardır. Mesela Şafiiler, bazı Hanbelî uleması ve İmamiyye, katillerin bazen kurbanlarını, ağızına ve burnuna yastık bastırmak suretiyle nefes almalarını engelleyip, herhangi bir iz bırakmadan öldürebildiklerini, bazen de insanların intihar etmek isteyip, yüksek bir yerden atlayarak ya da kazara düşerek de yaralanıp, öldüklerini ifade etmişlerdir. Bu yüzden maktul üzerindeki belirtilerin, onun ölümünün tabii bir ölümle mi, kendi isteği ile mi olduğu veyahut başka birisi tarafından mı gerçekleştirildiği hususunda sağlıklı bilgi vermediğini savunurlar.¹⁰⁸ Bu görüş sahipleri ayrıca Hz. Peygamber'in Hayber'de ölü olarak bulunan Abdullah hakkında Ensâr'a, üzerinde herhangi bir öldürme izi olup olmadığını sormadığını, dolayısıyla cezai durumun ortaya çıkması için maktulün üzerinde her hangi bir öldürme izi olmasının gerekmediğini ifade ederler.¹⁰⁹ Bununla birlikte bazı Hanbeli ulemasının aksine Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayette ise, maktulün üzerindeki öldürme izinin levs olarak değerlendirildiği ve kasâme için gerekli şartlardan biri olarak kabul edildiği görülmektedir.¹¹⁰

Malikilere göre ise, maktul ölmeden önce kendi katilini açıklamamışsa öldürülme belirtisinin olup olmaması çok önemli değildir.¹¹¹

4.7. Cinayeti İşlemekle İtham Edilen Tarafın, Olay Mahalline Uzak Olmayan Bir Yerde, Elinde Yaralayıcı veya Öldürücü Bir Aletle Görülmesi

İslam Hukukunda, bir şahsın elinde kana bulanmış bıçak olduğu halde, maktulün bulunduğu yerden korku ve telaş içerisinde acele ile ayrıldığı görüldüğünde, bu durumun karine-i katia olarak değerlendirileceği, aksi bir delil olmadıkça o şahsın katil olduğuna kanaat getirileceği ifade edilmiştir.¹¹² Katil ile itham edilen tarafın maktulün öldürüldüğü yere çok uzak olmayan bir yerde öldürücü veya yaralayıcı bir aletle birlikte, ya da üzerinde kan lekesi var olduğu halde görülmesi ise, levs olarak değerlendirilmiştir. Bunun levs olarak değerlendirilebilmesi için, bu

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 241, Heytemi, IX, 50; el-Hüzelî, VI, 315.

¹⁰⁹ Buhuti, V, 58; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 241.

¹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 193.

¹¹¹ Bâcî, VIII, 450.

¹¹² İbn Abidîn, VIII, 23; Bkz. Mecelle, m. 1741; Cevâd, Muhammed, *Hükkamın Takdiri ve Karâin ile Amel*, Yeni Matbaa, İstanbul, h.1340, s.10, 12.

durumla tearuz halinde olan bir başka karinenin olmaması gerektiği vurgulanmıştır.¹¹³ İkinci durumda yani levs' te şüphe düzeyi yüksek olduğu için kasâmeye gidileceğinden bahsedilmiş, birinci durumda yani karine-i katia'nın bulunduğu durumda ise normal muhakeme usulünün cari olacağı belirtilmiştir.

Bu iki husus arasını en açık şekilde ayıran Malikilerdir. Malikilere göre bir kişi maktule çok uzak olmayan bir yerde elinde bıçak, kılıç veya öldürücü bir aletle yakalanır ve üzerinde de öldürme belirtileri görülürse, bu durum levs olarak değerlendirilir ve kasâmeyi gerektirir. Malikiler ayrıca, Şafililerin de bu görüş te olduğunu, itham edilenin suçu işlediğine dair net kesin deliller bulunup durumu ortaya çıkıncaya kadar hapsedileceğini, durumunun vuzuha ermesi gecikirse, elli yemin etmesi karşılığında serbest bırakılacağını ifade ederler.¹¹⁴

Görüldüğü üzere fıkıh kitaplarında cinayet olayları ile ilgili olarak yukarıda saydığımız yedi durum mezhepler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte levs olarak değerlendirilmiş, bu levslerin bulunmasıyla kasâmeye gidileceği belirtilmiş ve çoğunlukla itham edilenlere diyet ödetilmesi şeklinde ceza verileceği anlatılmıştır.

Fukaha tarafından, özellikle cinayet davalarında gerekli tahkikat tamamlandıktan sonra katilin kesin olarak bilinemediği ve bu mana da kat'î delillerin bulunmadığı hallerde, var olan bu yedi zayıf delile levs denilmiştir. Bununla birlikte İslam Ceza Hukukunda zayıf delil sadece bu yedi halden, yani bu levslerden ibaret değildir. Çoğu kere cinayet davalarında levs olarak ifade edilmeyen birçok zayıf delil de suçlunun araştırılması aşamasında önem kazanabilmektedir. Nitekim Hz. Ömer bir cinayet davası ile ilgili olarak aradan bir yıl geçmesine rağmen elde ettiği zayıf bir delil ile olayın açığa kavuşmasını sağlamıştır.¹¹⁵

Bunlarla birlikte, İslam Hukukunda kasâme için şart koşulan bu levsler bazen kasâme sürecinde suçlunun kesin olarak tespitini sağlayabilecek nitelikte olabilirler. Çünkü kimi zaman itham edilenler arasında bulunan gerçek suçlu, kendi hatası yüzünden başkalarının da cezalandırılmasını vicdanen kabul etmeyebilir. Yine itham edilenler arasında bulunan görgü tanıkları da, ceza alacaklarını görünce itirafta bulunabilir ve gerçek suçlunun ortaya çıkmasını sağlayabilir.

¹¹³ Şîrâzî, III, 428; Nevevî, *Ravzâtu't-Tâlibîn*, VII, 236; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, thk: Muhammed Necib el-Mutî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, tsz. XXII, 589; Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâç*, VII, 391.

¹¹⁴ İbn Abdilberr, s. 601.

¹¹⁵ Söz konusu olay için bkz. İbn Kayyim, s. 40, 41.

5. Günümüz Hukuku Açısından Değerlendirme

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren suç olgusu var olmuş, suçluların cezalandırılması için deliller getirme ve ispat faaliyeti her dönem vuku bulmuştur.

Henüz devlet teşkilatının bulunmadığı ve insanların aile ve kabile şeklinde yaşadığı ilk çağlarda öç alma usulü geçerli olduğundan, insanlar şüphelendikleri kimsenin suçu işleyip işlemediği tespitini kendi keyfilerine göre yaparlardı. Hâkimlik müessesesinin ortaya çıktığı dönemde ise hâkimler, kendilerinin şahsi kudret ve faaliyetleriyle suçluyu ortaya çıkarabileceklerinden şüphe duyduklarından, dini telakkilerle zanlıyı kaynar suya veya soğuk suya batırır ya da üzerine kızgın demir dokundurur, eğer zanlı bunlara tahammül edebiliyorsa, Allah'ın onu koruduğu ve bu yüzden suçsuz olduğuna, eğer tahammül edemezse suçlu olduğuna hükmediyorlardı. Eğer bu muamele neticesinde zanlı ölürse yine suçlu sayılıp, cesedi asılıyordu. Gerek doğu da gerekse Avrupa da bu usulün uzun zaman kullanıldığı hukuk kaynaklarında belirtilmektedir.¹¹⁶

Zamanla hukuk kurallarının tatbik edilmeye başlanması ile birlikte, kanun her fiilin ne gibi delillerle ispat edilmesi gerekeceğini yani delillerin kıymetini önceden takdir etmiştir. Bu dönemde, eğer bir davada kanunun gösterdiği deliller bulunursa, hâkimin takdiri farklı bile olsa, o delillere istinaden zanlının cezalandırılmasına hükmedilirdi. Kanunun gösterdiği şekilde delil bulunmadığı takdirde ise, hâkimin kanaati başka olsa bile beraat kararı verilmesi gerekirdi. Bu safhada ikrar, delillerin en önemli ve kuvvetlisi sayılmakta idi. Bu sebeple ikrarı elde etmek için zanlıya en feci işkenceler tatbik edilebilirdi.¹¹⁷

Özellikle Hammurabi ve Asurlular döneminde, ilahi delilin (işkence) yanında şahitlik ve yemin gibi deliller önem arz etmekteydi ve hâkimin bu gibi deliller dışında hüküm vermesi söz konusu değildi.¹¹⁸ İbraniler ve Yunanlılarda ise, hâkim yine pasif durumdaydı ve herhangi bir takdir yetkisine sahip olmayıp, ancak mevcut deliller ile karar verebilmekteydi.¹¹⁹ Zamanla belli hususların kanunlarda gösterilen belli delillerle ve hâkimi bağlayacak şekilde ispat edilmesinin tam hakikate varmayı mümkün kılmadığı görüldü.¹²⁰ Her ne kadar Roma Hukukunun bir döneminde geçerli

¹¹⁶ Taner, Tahir, *Ceza Muhakemeleri Usulü*, Duygu Matbaası, İstanbul, 1950, s.159; Kunter, Yenisey, Nuhoğlu, s. 577

¹¹⁷ Taner, s.160.

¹¹⁸ Okandan, Recai G., *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1951, s. 150, 167.

¹¹⁹ Umur, Ziya, *Roma Hukuku*, Beta Yay., İstanbul, 1987, s. 242; Okandan, s. 302.

¹²⁰ Kunter, s.415, 416.

olmuşsa da,¹²¹ ceza hukukunda tam anlamda ancak 19. yüzyılda ikrar ve şahitliğin dışındaki delillerin de muhakeme sürecine katılımı gerçekleşmeye başladı ve vicdani delil-serbest delil sistemine geçildi. Vicdani-serbest delil sistemine göre maddi hakikatın ortaya çıkarılabilmesi için, hâkimde kanaat husule getirecek her nevi delilin değerlendirilmesi söz konusudur ve her türlü delil faydalanılabilir niteliktedir.¹²²

Özellikle modern tıbbî gelişmeler ve suç izi inceleme programlarının kurulması ile vicdani delil-serbest delil anlayışı daha çok kabul edilir duruma geldi. ¹²³

Günümüzde olay yeri incelemeleri ile birlikte gerçeğe ulaşmada katkı sağlayacak her türlü parmak izi, kıl, tükürük, kan lekesi, kovan ve olay yerinde bırakılmış her türlü iz (belirti), olayın aydınlatılmasında hayati önem taşımaktadır. Ayrıca, olayla ilgisi olabilecek her hangi bir kamera ve ses kaydı da suçluların tespitini ve yakalanmasını kolaylaştırmaktadır.¹²⁴

Ülkemizdeki Ceza Hukukunda da serbest delil sistemi hâkimdir ve Medeni Kanunun 7. maddesinde de bu durum kastedilmektedir.¹²⁵ Bugün artık birçok hukuk devletinin ceza hukukunda vicdani delil sistemi yani serbest-takdiri delil sistemi uygulanmakta ve muhakeme esnasında hâkim belli bir takım delillerle bağlı olmayıp, bütün delillerden dilediğini göz önüne alıp, her türlü iz, alamet ve karineden faydalanabilmektedir.¹²⁶

Günümüz hukukunda maddi deliller yanında, İslam hukukunda katli suçlarında levs olarak kabul edilen bazı hususlar, kendisinden istifade edilen zayıf karineler olarak değerlendirilebilmektedir. Mesela suçlunun geçmişteki hallerinin kötü olması uzak karine, yine zanlı ile suça hedef olan kimse arasında düşmanlık bulunması, evvelce maktulün o kişi tarafından tehdit edilmesi zayıf karineler olarak değerlendirilmiştir.¹²⁷ Bunların yanında tek kişinin şahitliği, maktulün ölmeden önceki ifadeleri de muhakeme esnasında önemli deliller arasında sayılmaktadır.¹²⁸

¹²¹ Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, s.322. Umur, Ziya, s.242; Okandan, s.560

¹²² Kunter, Yenisey, Nuhoğlu, s. 574; Üstündağ, Saim, *Medeni Yargılama Hukuku*, İstanbul, 2000; İylikli, Ahmet Cahit, "Delillerin Değerlendirilmesinde Hakimın Özel Bilgisini Kullanması", *Legal Hukuk Dergisi*, İstanbul, Ağustos- 2004, sayı. 20, s. 2192, 2193.

¹²³ Öztürk, Cemal, *Ceza Muhakemesinde İz Bilimi*, Seçkin Yay., Ankara, 2006, s. 33-38.

¹²⁴ Özbek, s. 633; Polat, Oğuz, *Kriminoloji ve Kriminalistik Üzerine Notlar*, Seçkin Yay, Ankara, 2004, s. 209-378.

¹²⁵ Karafakih, s. 167; Onar-Belgesay, s. 101.

¹²⁶ Kunter, s. 415, 416.

¹²⁷ Tahir, s. 234.

¹²⁸ Güngör, Serdar, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Tanığın Korunması* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 33-40.

Günümüz Ceza Hukukunda şüpheden sanık yararlanır ilkesi bulunmaktadır. Ancak bu faydalanma, sadece soruşturma sonucunda hâkimin tam bir kanaate varamamış, yeterli delil elde edilememesi neticesinde şüphelerini yenememiş olması nedeniyle zanlının bu durumdan faydalanmasını ifade eder.¹²⁹ Bu yüzden sadece şüphelere istinaden hüküm verilmesi söz konusu olmamaktadır. Bunun neticesinde kesin delillerin bulunmadığı ve hâkimin suç hakkındaki kanaatleri tam olmadığına, sadece şüpheli delillerin varlığı ile, normal şartlarda yani suçu işleyen şahsın kesin olarak belirlendiği durumda verilen cezadan daha az bir ceza ile sanığın suçlu bulunması kabul edilmemiştir. Yani İslam Hukukundaki kasâme anlayışı modern hukukta bulunmamaktadır. Fakat kasâme de levs olarak kabul edilen ve kendisinden faydalanılan deliller, bu günde suç olayının bütün yönleriyle ortaya konulabilmesi için değerlendirilmekte ve teknolojinin de yardımıyla bu delillerden yola çıkarak suçluların bulunabilmesi kolaylaşmaktadır.

Günümüz Ceza Hukukunda soruşturmaya başlanması için başlangıç şüphesinin varlığı aranır. Yani ortada suç işlendiğine ilişkin somut emarelerin bulunması gerekmektedir.¹³⁰ İslam hukukunda levs olarak kabul edilen hususlar bunun için yeterli olabilmektedir. Herhangi bir kişinin suç işlediğine dair şüpheler söz konusu olup ta zan halini aldığına koşuşturma başlar, yani bir kimseye suç isnat edilir. Zayıf bir isnat ile sadece ilk soruşturma açılabilir. Kuvvetli bir isnat ile de son soruşturma, duruşma hazırlığı derecesine atlanarak doğrudan duruşma yapılır. Çok kuvvetli isnat ise ceza vermek için aranan isnattır. Isnadın kuvveti muhakeme boyunca artar.¹³¹

Sonuç

Birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslam Hukukunda da, öldürülen bir insanın kanının ortada kalmaması ve suçlunun tespit edilmesi için çeşitli yollara başvurulmuştur. İslam Ceza Hukukunda cinayet olaylarında zayıf bir delil ile bir kimsenin kesin olarak suçlu olduğuna hükmetme anlayışı bulunmamaktadır. Bununla birlikte suçun ortada kalmaması da temel amaçlardandır. İşte bu durumda yani kat'i bir delille suçlunun bulunamadığı hallerde "kasâme" kendisine başvuru uygulamalardan biridir. Kasamenin gerçekleşebilmesi için de ithama sebep

¹²⁹ Kunter, Yenisey, Nuhoğlu, s. 580, 581.

¹³⁰ Bkz. CMUK, m. 160; Özbek, Veli Özer, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006, s. 159.

¹³¹ Kunter, Yenisey, Nuhoğlu, s. 583

olabilecek bazı delillerin var olması gerekmektedir. İslam Hukukunda bu delillere "levs" adı verilmektedir. Aynı zamanda, ölü olarak bulunan bir şahsın normal bir ölümlle ölmeyip, aksine öldürüldüğünü gösteren karinelere ve belirtilere de levs denilmektedir.

İslam hukukçuları, maktulün bulunduğu mahalli, itham edilen taraf ile maktul arasında önceden var olan düşmanlığı, cinayet failine ilişkin halk arasındaki yaygın kanaat ve söylentiye, genellikle katl olaylarında şahitlikleri kabul edilmeyen tek kişinin, kölenin, kadının, fahişenin, çocuğun ve gayri müslimin şahitliğini, maktulün ölmeden hemen önceki ifadelerini, maktuldeki öldürme belirtilerini, itham edilenlerin olay mahalline uzak olmayan bir yerde elinde yaralayıcı veya öldürücü bir aletle görülmesini levs olarak değerlendirmiş ve bunların zayıf deliller olması nedeniyle çoğunlukla sanık ya da sanıklara kısas cezası uygulanmayacağını, diyet cezası verileceğini kabul etmişlerdir. Bunların yanında İslam Ceza Hukukunda levs adı verilirse de birçok zayıf delil ve emare suçun tespiti aşamasında değerlendirilmiştir.

Batı Hukukunda ise yüzyıllar boyunca sadece şahitlik ve ikrar hüküm vermek için yeterli görülürken, teknolojik ilerlemeler neticesinde ancak 19. y.y. dan itibaren tam manada diğer deliller de dikkate alınmaya başlanmış ve muhakeme sürecinde her şeyin delil olacağı anlayışı zamanla kabul edilmiştir. İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren şahitlik ve ikrar dışında birçok delilin hüküm verme vasıtaları arasında sayılması, bunların yanında zayıf delillerin de göz önünde bulundurulması, fukahânın kendi dönemlerinin imkânları ölçüsünde suçun tespiti için büyük bir çaba gösterdiğini ve bu anlayışın asırlar boyunca var olduğunu yansıtmaktadır.

Günümüz teknoloji çağında bilimsel deliller önemli rol oynamakta, olay incelemesi neticesinde elde edilen emare ve karinelere, muhakeme esnasında hâkime doğru kanaat vermesi ve gerçeğin ortaya çıkarılması açısından büyük önem arz etmektedir. Fukahânın kendi dönemlerinde sundukları delil anlayışı, zayıf delilleri bile yok saymayı, değerlendirmeye almaları ve bu konulardaki görüşleri, İslam hukukunun bu türden gelişmelere oldukça açık olduğunu göstermektedir.

GAZÂLÎ ve EŞ'ARİYYE*

Oliver LEAMAN
Çev. Yaşar TÜRK BEN**

ÖZET

Gazâlî'nin düşüncelerinin son bin yıldır İslam düşüncesinde dominant bir rol oynamış olan Eş'arî kelam anlayışıyla genel olarak aynı çizgide olduğu büyük kesimler tarafından kabul görmektedir. Buna rağmen son zamanlarda birçok yorumcu bunun yanlış bir kanı olduğunu ve onun ortaya attığı Eş'ariyye ile uyuşmayan fikir ve argümanları barındıran pek çok misalin bulunduğunu iddia etmektedir. Burada bu örneklerin Gazâlî'nin genel çizgisinin Eş'ariyye olmadığını kanıtlamadıkları ileri sürülüyor. Onun zaman zaman muhaliflerinin dilini kullanması, düşüncelerinin Eş'arî kaynaklı olduklarını geçersiz kılmamaktadır. Varlığın mahiyeti ile ilgili bir felsefî görüşe bağlanmak ve aynı zamanda, kendini onların ifade formlarına teslim etmeksizin, farklı düşüncede olan kimselerin dilini kullanmak mümkündür. Revizyonist yaklaşımın Gazâlî yorumu ilginç ve çok akıllıca olmasına karşın, onların yorumları, onun genel olarak Eş'arî ilkelerine bağlılığını sorgulamayı gerekli kılan herhangi bir şeye sebebiyet vermemektedir.

Anahtar kelimeler: Gazâlî, Eş'ariyye, vesilecilik, atomculuk

ABSTRACT

Ghazali and Ash'arites

It has been widely accepted that the thought of al-Ghazali was broadly in line with the Ash'rite approach to theology, which came to have a dominant role in Islamic thought for the last thousand years. Recently, though, many commentators have argued that this is misconception, and that there are many instances where Ghazali produces arguments and opinions which are not compatible with Ash'arism. It is argued here that these examples don't establish that the general line of Ghazali's thought is not Ash'arite. The fact that on occasion he is prepared to use language of his opponents does not invalidate the Ash'arite basis of his thought. It is quite

* Bu makale Asian Philosophy'de Volume 6 Number 1 (1996), 17-27 sayfalarda "Ghazali and Ash'arites" ismiyle yayınlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

possible to adhere to a philosophical view about how reality is and at the same time use the language of those who have a different view without committing oneself to that different form of expression. Although revisionist approach to the interpretation of Ghazali is interesting and often perceptive, it does not lead to any necessity to question his adherence to Ash'arite principle in general.

Key Words: *Ghazali, Ash'arism, occasionalism, atomism*

İslam felsefesinin dikkate değer özelliklerinden birisi kelimeler ile felsefe arasında var olan yakın ilişkidir. Aristoteles'ten çokça etkilenmiş olan bazı düşünürlerin kelimeler veya teoloji adı altında gelen birçok şeyi dışlamalarına rağmen, bazı filozoflar kelimenin bazı köklü anlaşmazlıklarının çözümüne yardımcı olmak için felsefeyi ısrarla kullanma eğilimindeydiler ve bunun tam aksi de geçerliydi. Bu yaklaşıma en kararlı şekilde karşı çıkanlardan biri, Müslüman entelektüel Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî'dir (1058-1111). Onun genel felsefe eleştirisini savunmada iştiyakla kullandığı teolojik duruş, bütün realiteyi tamamen Tanrı ile ilgili "mümkün" bir ilişki olarak ortaya koyan Eş'arî doktrindir. Eş'ariler, var olan her şeyi, ahlakî ifadelerin anlamını bile, Tanrı'nın iradesine ve kararına bağlama anlamında sübjektivisttirler. Onların muhalifleri olan Mu'tezililer, aksine, Tanrı'nın fillerinde, adaletin objektif standardıyla sınırlandırıldığını iddia ettiler. İslam dünyasında Meşşâî gelenekten etkilenmiş olan felsefe, ilk etapta bu tür konuların nasıl çözüleceği hususunda özel bir kavrama imkânı elde etmek için ne şekilde katı bir dil kullanmak gerektiğini kavrayamayacağımızı iddia ederek, tartışmanın her iki tarafına da mesafeli bir tutum takınma eğilimindeydiler. Müslüman filozoflar, özellikle İbn Sina çizgisini takip edenler, Mu'tezilenin nesnellik anlayışını kendi nesnellik anlayışlarıyla değiştirdiler. Ve dünyanın Tanrı'ya göre mümkün olmasına rağmen, onun Tanrı ile eş zamanlı olarak ezeli olduğunu ve onun kendisine dahili bir mantık empoze eden bir yapıya ve tabiata sahip olduğunu iddia ettiler. Son zamanlara kadar, Gazâlî'nin daha çok Eş'arî çizgisine uygun olan varlığın mahiyetine dair genel bir açıklama tesis ederek, hem Mutezile, hem de İbn Sina'yı reddetmeye çalıştığı genel kabul görmekteydi. Doğrusunu söylemek gerekirse, tarihî perspektiften bakılarak yüzyıllar boyu, belki günümüze kadar İslam kültüründe nesnellik düşüncesinin ortadan kalkmasında Gazâlî'nin hayati etkisi olduğu iddia edilmektedir.

Gazâlî Eş'arî bir düşünür olarak görülmektedir; onun ve İslamî dünyadaki belirli düşünürlerin çeşitli felsefe ve İsmailiyye eleştirileri, Eş'ariyye doktrinin esasını

savunma arzusuna dayandığı görülmektedir. Hakikaten bazıları Gazâlî'nin o kadar koyu bir Eş'arî olduğunu iddia etmişlerdir ki, onlara göre gerçekten onun tarafından yazıldığı sorgulanan eserler, Eş'arilerin o konuda ne yaptıkları tetkik edilerek tespit edilebilir.¹ Onlar şayet Eş'ariyye'nin temel esaslarıyla uyumluysalar Gazâlî tarafından yazıldıkları kabul edilebilir, buna rağmen elbette bu tatmin edici bir koşul değildir. O Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında çıkan orijinal tartışmalar döneminden oldukça uzak bir dönemde faaliyet gösteriyordu, fakat Gazâlî ortaya çıkmış olan bu tartışmaların kendi döneminde hâlâ önemli olduklarını hissediyordu. *Hüccetü'l İslam veya İslam'ın delilî* nin eserlerinin popülaritesi, bu konuların çoğunun günümüzde ve özellikle önümüzdeki yıllar zarfında önemini koruyacağını göstermektedir.

Problem

Gazâlî'nin Eş'arîliği meselesinde önemli ölçüde konsensüs ortaya çıkmış olmasına karşın, onun neredeyse hiç Eş'arilikle uyuşmayan düşünce ilkelerini, aralarında genel olarak aykırılık olan, özellikle İbn Sina gibi filozofların görüşlerine daha çok benzeyen ilkelerle uyuşan bir görünüm sergilediğine işaret etmeye hazır yorumcular vardı. Lenn Goodman ve Michael Marmura, Gazâlî'nin argümanlarını incelediğimiz taktirde, Eş'arî kelamından ziyade, İbn Sina tarafından tesis edilmiş olan felsefe türüne çok daha yakın olan nedensellik ve bilimsel açıklamaya dair bir yaklaşım bulduğumuzu güçlü bir şekilde iddia etmektedirler.² Bu tartışmalar, son zamanlarda, onun Eş'ariyye'yi savunmak için bir kaygı güttüğü şeklindeki görüşün doğru olmayan muhtevasını kararlı bir şekilde ortaya koyan eserlerinin detaylı analizine kadar vardırıldı. Abrahamov, Frank ve Nakamura Gazâlî'nin bütün eserlerinde Eş'ariyye'nin görüşlerinden hatırı sayılır farklılıklar bulunduğunu ve bunun onun görüşlerinin bütünüyle yeniden değerlendirilmesine götürmesi gerektiğini iddia

¹ W. M. Watt, (1952) The authenticity of the works attributed to al-Ghazali, *Journal of the Royal Asiatic Society*, ss. 24-45.

² L. Goodman, (1978) Did al-Ghazali deny causality?, *Studia Islamica*, 41, ss. 83-120, ve onun (1992) *Avicenna* (London, Routledge); M. Marmura, (1981) Al-Ghazali's second causal theory in the 17th Discussion of his Tahafut, in: P. Morewedge (Ed) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, Delmar), ss. 85-112, ve onun (1988) Ghazali and the Avicennan proof from personal identity for an immaterial self, in: R. LINK-SALINGER (Ed) *A Straight Path, studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman* (Washington, The Catholic University of America Press) pp. 195-205.

etmektedirler.³ George Makdisi daha da ileri giderek, Gazâlî'nin asla bir Eş'arî olmadığını bile iddia etti.⁴

Bu argümanların çok ilgi çekici olmadığı düşünülebilir, zira Gazâlî kadar önemli birisi olsa bile, özel bir düşünürün belli doktrinel tutumu, hususiyile heyecan verici bir hadise olarak görünmez. Bir kimse önemli bir düşünürün bağlı bulunduğu ana doktrininin açıklamasında birtakım değişikliklerin olabileceğini bekleyecektir, çünkü sadece vasat ve küçük karakterliler bu çeşit doktrinleri kendi tasavvurlarında yeniden yorumlamaya çalışmazlar. Buna ilaveten, yıllar önce bir kimsenin zihninde neler geçtiğini öğrenmeye çalışma girişimi umut verici bir iş değildir, Gazâlî üzerine yorum yapanlar sanki onlar psikolojik bir yolla uzaktan müdahil oluyormuşçasına tam da kendilerine bu rolü biçiyorlar. Eğer yapmak mümkün olsa bile, böyle bir amacı gerçekleştirmeye değmez, çünkü Gazâlî'nin eserleri için önemli olan, onun zihninin içinde ne olduğu ve eserlerin onun zihninin içeriği ile ilgili ne gösterdiği değildir, fakat önemli olan onun değişik eserlerinde bulunan argümanlar arasındaki mantıksal ilişkidir. Eğer Eş'ariyye'nin sunumları onun diğer teorik görüşleriyle uyumuyorsa, bu o zaman onun aynı zamanda başka bir felsefi ilke öne sürmek istediğini gösterir, ancak bu açıkça mantıksal bir zorlama olması durumundadır. Ardından onun sunmuş olduğu birleşik görüşleri sunmaya onun mecbur kaldığı kanaatine varabiliriz. Çünkü onlar onun bir şekilde ilişkilerini açıkça açıklayamadığı, fakat onun geçerli ve doğru olduğunu düşündüğü argüman ve fikirleri temsil etmişlerdir. O konjonktüre uyma adına eserlerini eğip bükmeyecek derece dürüst bir düşünürdür. (Kendi otobiyografisinde anlatıldığı gibi onun kişiliği bunu göstermektedir.) Onun eserlerindeki görünüşteki tutarsızlıklara saygı duymalıyız ve onların görünüşte mi olduğu ya da gerçek mi olduğunu anlamaya çalışmalıyız.

İki metodolojik noktaya burada değinmekte yarar var, ki bunlar açıkça genelde bir doktrinle bağlantılı olan ama zaman zaman ondan ayrılan düşünürleri nasıl değerlendireceğimiz sorusu ile ilgilidir. İlk husus Eş'arî gibi kompleks doktrinlerin tek

³ B. Abrahamov, (1988) Al-Ghazali's theory of causality, *Studia Islamica*, 67, ss. 75-98, ve onun (1991) *Ibn Sina's influence on al-Ghazali's non-philosophical works*, *Abr-Nahrain* 29, ss. 1-17; R. Frank, (1992), *Creation and the cosmic system: Al-Ghazali and Avicenna*, (Heidelberg, Carl Winter); K. Nakamura, (1993) Was Ghazali an Ash'arite?, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 51, ss. 1-24.

⁴ G. Makdisi, (1986) The non-Ash'arite Shaf'iism of Abu Hamid al-Ghazali, *Revue des Etudes Islamiques*, 54, ss. 239-57.

tip olmadıklarıdır, onun değişik çeşitleri ve kolları vardır. Bazı düşünürlerin diğer yönlerini göz ardı etme pahasına, doktrinin bazı yönlerini vurgulamaları çok da şaşırtıcı değildir, çünkü bizim daha önce belirttiğimiz gibi sadece Eş'ariyye'nin prensiplerinin temel formülasyonlarını olduğu gibi tekrarlayan kimse oldukça sıkıcı bir düşünür olacaktır. Bir kimse onun görüşlerinin Eş'ariyye'nin genel çerçevesi içerisinde bulunacak kadar yakın bir yerde kalmasına karşın, Gazâlî'nin gerçekleştirmek istediği şeyleri yapmak için doktrini yaratıcı bir şekilde kullanmasını bekleyebilir. Burada ilginç soru, onun görüşlerini bu boyutta genişlettiğinde bunların Eş'ariyye ile uyum sağlamalarının mümkün olup olmadığıdır. Bu kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken bir sorudur. Düşünürler belli bir teorinin sınırları içerisinde tartışmaya başlamaya niyetleniyorlar ve bu esnada teorinin izin vereceğinden daha ötesinde bir argüman ileri sürdüklerinin farkına varamıyorlar. Biz bunun Gazâlî'nin yaptığı bir şey olup olmadığını anlamak durumundayız.

İkincisi, ve ilişkili bir soru, felsefenin ilkeleri kelam ile kökten uyuşmadığı, buna karşın sanki felsefi ilkeler kelamın ilkeleriyle uyuşuyormuş gibi açıklamada bulunmak suretiyle Gazâlî'nin gerçek görüşlerini gizleyip gizlemediğidir. O birçok eserinde Sünnî kelama getirdiği yeniliklerin sadece geçmişte kullanılmış olan akıl yürütme prensiplerinin geliştirilmiş versiyonu olduğunu iddia etmektedir. Ancak bazıları onun meşgul olduğu faaliyetlerin son derece sinsi olduğunu iddia ede geldiler. Varsayım "Onun getirmiş olduğu mantıksal tekniklerin alanın sınırları içerisinde bulunan tekniklerden öte bir şey olduğu, bu yüzden onların İslam'ın Eş'arî yorumunu alaşağı ettiği"dir". Ya o bunu yaptı ve belirli sebeplerden dolayı onları belirtmenin makul olduğuna kanaat getirmede, ya da kullandığı kavramsal çerçevenin gücüyle öyle bir sürüklendi ki yapmış olduğu şeyin korumak istediği şey için tehlikesini gözden kaçırdı. Onun okuyucularını ikna etmek için bilerek işe koyulduğu şeklindeki birinci varsayımı kabul etmede dikkatli olmalıyız, çünkü bir kere onun gerçek görüşlerini gizlemek için bu şekilde yazmış olabileceği fikrini kabul ettiğimiz takdirde, biz bir yorum bataklığının eşiğindeyiz demektir.⁵ Bu önemli adımı atmadan önce, Gazâlî ile Eş'ariyye arasında belirtilen uyuşmazlığın gerçekte olup olmadığına bakmak için zaman ayırmaya değer.

⁵ Bu konu için bkz. O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ve onun *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1988, passim.

Gazâlî'de Sebeplilik

Gazâlî'nin sebeplilik hakkında söyledikleri üzerine yapılan yorumlara bir göz atalım. Eş'arilerin klasik görüşleri, evrendeki farklı olayları birbirine bağlayan görünüşteki zorunlu nedenselliğin yanıltıcı olduğudur. Hakikat, bu olayların Tanrı'nın iradesiyle belirlendikleridir ki o Tanrı sadece bu şekildeki zorunlu nedensellik izlenimini veren değil, fakat aynı zamanda varlığın en küçük yapısından olayların görünüşlerini oluşturandır. Bizim gözlemlediğimiz orta boylu bir kumaş objesi bile aslında görüldüğü gibi değildir. Atomları objeler hakkında konuşabileceğimiz ve onlar arasında ilişki kurabileceğimiz şekilde bir araya getiren ilahi lütuf sayesinde biz sadece sahip olduğumuz görüntülerin idealarını oluşturabiliriz. Birkaç düşünür Gazâlî'nin kevn ve fesad dünyasının olgularını tasvir ederken İbn Sina'ya yakın bir dil kullanır görüldüğüne vurgu yapıyor. Ve onlar şuna dikkat çekiyor: "Bütün ay altı âlemi Tanrı'nın bunun dışında hareket etmesinin mümkün olmadığı ve evrendeki varlıklarda inşa edilen değişmez programla uyumlu olan kozmik sistem yoluyla faaliyet gösteren birçok ikinci sebebin hareketi sebebiyle meydana gelmektedir."⁶ Gazâlî'nin burada öne sürdükleri şeylerin felasifeninkilerle tam olarak aynı olmadığını kabul etmek gerekir, zira nesnelere tabiatları ve olayların kendileri bağımsız bir konumda değiller. Onlar sadece Tanrı'nın iradesinin istediği şekildedir, bu yüzden mümkün olan olaylarda ve nesnelere tabiatında onları kaçınılmaz kılacak hiçbir şey yoktur. Tanrı onları yaratmayabilirdi ve Tanrı'yı dünyayı yarattığı zamanda, ya da yarattığı şekilde yaratmaya zorlayan hiçbir şey yoktur.

Frank, Gazâlî'nin öne sürmüştüğü imkân görüşünün temelde felasifenin görüşünden farklı olduğunu düşünmemektedir. Onlar gibi, Gazâlî de, Tanrı'nın yaratmayı seçtiği her varlık üzerinde gücünü bütünüyle göstermesinin düşünülebilmesine rağmen, merhamet ve bilgeliğini temsil eden iradesinin tabiatı, O'nun varlıkları özel bir tarzda yaratacağını kaçınılmaz kıldığı iddiasına gitmektedir. Herhangi bir kimsenin tahmin edebileceği gibi, Frank bunu Gazâlî'nin eserleri arasında onun bir tanesindeki fikri olarak öne sürebiliyor (*el-Maksadü'l esna*), çünkü bu görüşler, onun felsefenin imkân açıklamasına açıkça karşı çıktığı meşhur *Tehafüt el-felasife*'deki görüşleri olmadığı son derece açıktır. Onun orada iddia ettiğine göre,

⁶ Frank, a.g.e., s. 83.

filozofların yapmış olduğu hata iki imkân kavramını, mantıksal olanla metafiziksel olanı, birbirlerine karıştırmalarıdır. İlkine göre mümkün olan, mantık kurallarına uygun olandır ve bu Tanrı'nın gücü üzerinde bir şekilde herhangi bir sınırlama getirmemektedir, çünkü Tanrı'nın mantık kurallarının aksini yapabileceğini beklemek makul olmayacaktır. Zaten Tanrı iki çelişik önermenin aynı anda tasdik edemez, Onun böyle bir şeyi yapacağını ummak yanlıştır. Filozofların imkân ile kastettikleri şey kemal prensibine uygun bir fikirdir, bu şekilde bir şey sadece ve sadece bir zamanda fiil haline gelecekse mümkündür. Tanrı her şeyin, dolayısıyla varlıkların sudur şeklinin sebebidir. Nihayetinde her şey Tanrı'dan sudur etmektedir, değişik derecede olsa da onların hepsi Tanrı'nın bilgisinin mükemmelliğini ve yaratıklarına olan ilgisini göstermektedir. Dünya rasyonel ve zorunlu bir yapıya sahiptir ve bu yüzden mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı sadece mümkün dünyaların en iyisini yaratabilir, çünkü başka türlü yaratmak mükemmel Tanrı'ya yakışmayacaktır. Onun dünyayı başka türlü yaratmayacağı gibi, varlığı göz önüne alındığında başka türlü yaratamazdı da.

Bu, filozofların görüşünü, adaletin şartlarının olayların ortaya çıkışını kaçınılmaz kıldığını ve gerçekte Tanrı'yı dünyanın özel bir şeklini, bu şeklini yaratmaya zorladığını iddia etmeye meyilli olan Mu'tezilenin görüşlerine çok yakın görünür kılmaktadır. Elbette, filozoflar ahlakî terimler anlamında Mu'tezilenin duruşunu kabul etmeye ihtiyaçları yoktu, Mu'tezilenin bu anlayışına göre, bütünüyle objektif bir anlama sahip olan bu kavramlar Tanrı'nın sıfatlarından soyutlanmışlardır. Eş'arî ve Mu'tezile arasında bu kavramların anlamı hakkındaki anlaşmazlık önemli bir mücadele alanı oluşturmaktadır. İkinciler, kavramların hakikati ifade ettiklerini, çünkü ahlâkî değerlerin objektif ölçüleri bulunduğunu iddia etmektedirler. Buna karşın onların muhalifleri Eş'ariler tam aksini, temelde Tanrı'dan bağımsız, onu sınırlayan, adalet ve adaletsizlik, doğru ve yanlış standartlar olamayacağını iddia etmektedir. Argümanın oluşturulma şekli felsefi usullerden ziyade kalamî usullerle olmasına karşın, filozofların bu konuda Eş'ariyyeden ziyade Mu'tezile'ye yakın olduklarında şüphe yoktur.⁷ Belki, Mu'tezile'yi amansızca eleştiren Gazâlî'nin şunu ifade etmesi şaşırtıcıdır: "O'nun fiilleriyle yaratılmamış, O'nun adaletinden en iyi, en mükemmel,

⁷ Buna karşın Mu'tezilenin sık sık felsefeye düşmanca davrandığını hatırlamak gerekir. Leaman, (1985) s. 12, not 5.

en doğru bir şekilde sadır olmamış hiçbir varlık yoktur. Doğrusu, O fiillerinde hikmet, kararlarında adalet sahibidir. (*Kitabu'l erbain*, s. 19. Nakamura çevirisinden, 1993, a.g.e., s. 10)

Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*⁸ adlı kitabında bunun gibi pasajları mütalaa etmekte ve Gazâlî'nin konumunu Mu'tezile ve filozoflardan ayırmaya çalıştığını, fakat çok fazla farklılık bulunmadığını kabul etmek gerektiğini iddia etmektedir. Ormsby şunu söylemektedir: Felasifenin "tabii zorunluluk" dediği şeyin, Gazâlî tarafından, bizim için çok da uzak bir anlam olmayan, "ilahi takdir" olarak isimlendirilmektedir. O sanki diğer eserlerinde son derece içtenlikle uygunsuz bulunduğu felsefi ilkeler yerine teolojik bir dil takdim ediyor görünmektedir.

Gazâlî'de Atomculuk

Nakamura, Gazâlî'nin hem Mu'tezilenin, hem de Eş'arilerin üzerinde fikir birliği ettiği atomculuk doktrinini küçük görmüş olmasının şaşırtıcı olduğunu ileri sürer.⁹ Gerçekte Frank'ın *Tehafüt*'ün Gazâlî'nin kendi fikirlerini temsil etmekten ne kadar uzak olduğundan şüphelenmek için bir sebebi var. Bu eserde Gazâlî'nin felasifenin kabul ettiği prensipleri kullanarak, onların iddialarını çürütmeye çalıştığı aşikârdır, bu yüzden, yumuşak bir deyişle, bu eserde açıklanan görüşlerin Gazâlî'nin olması kaçınılmaz değildir. Bu eser diyalektik bir eserdir, dolayısıyla başka yerde ortaya konulmuş öncülleri kullanmaktadır. Eğer Gazâlî bu öncüllerin filozofların istedikleri sonuçları ispatlamakta yetersiz olduklarını ortaya koyabilirse, o zaman o filozofların bu sonuçlara varmaya haklarının olmadığını da göstermiş olmaktadır. Fakat öncüllerin kendilerinin yanlış olduklarını göstermemektedir. Onların kabul edilebilir olduğunu da göstermemektedir. Gazâlî onları filozofların ortaya attıkları delilleri eleştirmek için kullanır, yoksa onların ortaya attıkları delilleri tesis etmek için değil. Diyalektik akıl yürütme kendi başına tetkik ettiği öncüllerin gücünü ortaya koymadığından böyle bir zayıflığa sahiptirler. Fakat diyalektik akıl yürütme tam olarak filozofların doğruluğunu kabul ettikleri prensip ve öncülleri kullandığı için güçlü bir yönü vardır ve bu şekilde konunun tam kalbine vurmaktadır. Tabii olarak Gazâlî filozofların argümanlarını tahlil ederken bu şekilde ilave fikirler getirmesine rağmen,

⁸ E. Ormsby, (1984), *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton, Princeton University Press.

⁹ Nakamura, a.g.e., ss. 12-14, not 3.

filozoflar, görüşlerinin çürütülmesini, sadece muhaliflerinin kendilerine karşı ilke ve öncülleri kullanarak işlediğinden şikâyet edemezler. Nakamura'nın, Gazâlî'nin filozofların eleştirisini uygun bulduğunu iddia etmekte tereddüt etmesi yerindedir, ama ruhun mahiyetini tartışmaya gelince, o Gazâlî'nin Eş'arilerin prensiplerinden bir şekilde uzaklaşmış görüldüğünü iddia etmektedir. İncilere göre, insanın varlığı (ruh, nefis, can, dil) atomların ve ârazların bileşimidir. Ve onu diğer fiziksel cisimlerden ayıran sadece duyar yoluyla algılanamayacak kadar ince bir cisim olmasındandır. Bu Gazâlî için önemlidir, çünkü o *Tehafût'te* felsefede bulunan bid'at işaretlerinden bir tanesinin, Kur'an'ın şekillendirdiği ölümden sonraki çeşitli açıklamaları anlamlandıran ruh ve bedenin fiziksel yeniden dirilişini açıkça inkâr etmeleri olduğunu iddia etmektedir. Elbette o, İbn Sina'nın ruh teorisine, felsefî itirazlarına uygun düşecek sonuçlar çıkarmaktadır. *İhya'*da "ruh"u iki şekilde "kalp" ile tanımlamaktadır. Bizim bir uzvumuz olan gözlemlenebilen fiziksel bir kalp vardır ve bizim kavrayamadığımız şekilde maddî uzvumuzla ilişkisi olan, zihnimizi temsil eden manevî kalp vardır. Gazâlî kalbi filozofların yaklaşımına benzer bir şekilde, "İnsanlığın hakikati ve bizi hayvanlardan tamamen ayıran potansiyel olarak Tanrı'ya bağlayan bir emri ilahî" olarak tanımlar.

Bu tür bir açıklamada şaşırtıcı olan, ruh bedenden bağımsız, basit manevî bir varlık, sürekli ve ebedi olan bir şey olarak gösterilmektedir. O ruhun bedenle ilişkisini oldukça Plâtoncu bir dille "alet kullanıcısı ile alet arasındaki ilişki" (*İhya*, III, s. 3), mekân tuttuğu ve yönettiği bedenden farklı bir statüde olan bir şey gibi tasvir etmektedir. Şayet ruh cisimsiz ve mekânda yer kaplamayan kendi başına kaim bir şeyse (bu yüzden atomlarla tanımlanamıyorsa), Gazâlî'nin ruh kavramını filozoflarınkinden ayıran nedir? İbn Rüşd'ü filozofların bu husustaki görüşlerinden vareste tutmamız gerekir, o Aristoteles'ten oldukça uzak bir ruh görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Gazâlî'nin görüşlerini, onun sık sık eleştiriye tabi tuttuğu Yeni Plâtoncu İbn Sina'nın görüşleriyle karşılaştırdığımızda, o zaman filozofların görüşleriyle, Gazâlî'nin görüşleri arasında görünen kuvvetli benzerliği kabul etme şaşkınlığı içerisinde kalıyoruz. Bu bir yanda onun felsefeyi eleştirme rolü üzerinde, diğer yanda Eş'ariyye'nin savunucusu olması üzerinde şüpheler uyandırmaktadır.

Çözüm Girişimleri

Bu problemi açıklamanın birçok yolu vardır. Gazâlî'nin düşüncelerini değiştirdiğini söyleyebiliriz. Herhangi önemli bir düşünürden beklentimizin olması gerektiği gibi, onun hayatı boyunca fikirlerini değiştirdiğine dair eserlerinden birçok açık delil bulabiliriz. Ne olursa olsun, büsbütün bir doktrinin tek bir dizisine bağlı kaldığı takdirde, o ilgi çekici olmaz. Gazâlî niçin Eş'arî dönemi, felsefi dönem, sufi dönem vs. şeklinde düşüncelerini değiştirmiş olmasın? Mesele bu açıdan ele alındığında bu onun eserlerini önemsizleştirme eğilimine de yol açar. Çünkü iki metin arasında açık bir tutarsızlık olduğu zaman, onun düşüncesinde yeni bir döneme yönelmiş olabileceği şeklinde bir çözüme başvurulabilir. Büyük filozofların eserlerini tetkik ettiğimizde, onların düşüncelerinin bir kısmının diğerleriyle çelişip çelişmediğine bakarız, böyle görünür çelişkiler bulduğumuzda, onların düşünce değişikliği ortaya koydukları zorunlu olarak iddia etmeyiz. Bizim yapmaya meyilli olduğumuz şey onların tartıştığı konunun tabiatına bakmak, ardından konuyla ilgili olarak ne gibi muhtemel çözümler teklif ettiklerine bakmaktır. Yani sıra dışı bir düşünürün problemi çözmeye girişme metodu tuhaftır, çünkü onlar problemin derinlerinde olan bir şeyi ifşa ediyorlar. Onların yaptıklarında ilgi çekici bir şey yoktur, çünkü filozofun psikolojisi ile ilgili bir şey ortaya koyuyorlar.

Bu filozofların düşünce süreçlerinin ilgi çekici olmadığını öne sürmek anlamına gelmez, fakat muhtemelen düşünce tarihindeki durumun aksine, felsefenin yoğunlaştığı husus argümanı ileri süren değil, argümanların kendisidir. Gazâlî belki düşüncelerini değiştirmiş olabilir, fakat ilginç olan soru onun ele aldığı konunun mahiyetinin bizim tasavvur ettiğimiz böyle bir değişikliği kaçınılmaz kılıp kılmadığıdır. Burada cevabın "hayır" olduğu iddia edilebilecektir. Bizim niçin böyle baktığımıza geçmeden önce, Gazâlî'nin eserlerinde bulunabilen çeşitli görüşleri için sair açıklamalara göz atmakta fayda vardır. O, bir taraftan entelektüellerle münakaşa ettiği, diğer taraftan, umumiyetle halk kitlelerine yazdığı için takiye yapabiliyordu. Burası, İslam felsefesine böyle bir yaklaşımın hem lehinde hem de aleyhinde ortaya atılmış argümanların tekrar edileceği bir yer değil.¹⁰ Düşüncelerini değiştirme yaklaşımı gibi, takiye yaklaşımına rağmen bunun kolay bir tercih olduğunu vurgulamak gerekir.

¹⁰ Bunun için bkz. O. Leaman, (1980), Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake? *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, ss. 525-38.

Yazarımızın yazdığı fikirleri ciddiye aldığımız taktirde, ki o gerçekte inanmayabilir, ondan sonra her şey mübah olur. Onun yazmış olduğu şeyler samimi olmayabilir, eğer varsa, hangisinin onun gerçek fikirleri olduğuna karar vermek bizim görevimiz. Ama burada eserlerine değil, yazara vurgu yapılmaktadır, çünkü birincisi ancak ikinci yoluyla anlaşılabilir. Dedektif suçluyu bulmak için karışık ve çelişkili bir delille karşılaştığı zaman yaptığı gibi, Müslüman filozofları yorumlayanlar karmaşık ve çelişkili argümanlarla karşılaştıkları zaman filozofların gerçek görüşlerini bulmaya çalışırlar.

Bir kimse İslam düşüncesine baktığında takiyeci yaklaşımın doğruluğunu gösteren birçok delil bulabilir. Bu özellikle bazı yerlerde takije hakkında görüş belirtmiş Gazâlî'nin eserlerini tetkik ettiğimizde söz konusudur ve onun zahiri ve batini görüşleri arasında tezat teşkil eden hususlar bulunmaktadır. O Kur'an'daki cennet tasvirlerinin son derece fiziksel olduğunu savunurken, bunun kendisinin girmek istediği, ruhani bir amacı olmayan, bir cennet tasviri olarak ele alınmasını kesinlikle istememektedir. Onun bazı kitapları açıkça bazı okuyucu kitleleri için hazırlanmıştır, o bu kitlenin yetenekleri ile ihtiyaçlarını bir araya getirecek özel bir metotla mesajını aktarmak niyetindedir. Tam olarak bütün İslam toplumlarına aynı şekilde hitap etmek uygun olmuş olmayacaktı, çünkü toplumun değişik üyeleri kavramak için değişik ifadeleri daha uygun bulmaktadırlar. Bu hiç de bin yıl önceki yazma şekilleriyle sınırlı bir husus değildir. Okuyucu kitlesinin belli bir kesiminin iştihak duyacağı veya soğuk bakacağı ifade şekillerine, bütün kitlenin aynı şekilde tepki vereceğini düşünmenin makul olmayacağı halen bilinen bir husustur. Akıllı bir yazar okur kitlesinin çeşitliliğini hesaba katarak ifadelerini çeşitlendirir. Gazâlî, bunun istisnası değildir, onun gerçek görüşlerini (felsefi) görünüşteki (kelamî/Eş'arî) görüşlerinin arkasına saklamaya giriştiği iddiasını kabul etmeden önce, onun ortaya koymuş olduğu değişik argümanların bu şekilde ümitsiz bir tarzda çözümlenip çözülmeyeceğini anlamakta fayda vardır.

Sarıyorum Gazâlî'nin tutarsızlıkla suçlamalarından kurtulabileceği ve yine de Eş'arî olarak kalabileceği bazı çıkış yolları bulabiliriz. Onun diğer eserlerde, aynı eser içinde bile çoğu kere kendisiyle çeliştiğinde şüphe yok, çünkü bu önemli filozoflar arasında tamamen yapılan normal bir şeydir. Eş'ariyye ile uyuşması zor metinlerin bulunduğu şüphe yok, fakat bizim buradan ne onun aslında Eş'arî olmadığını, ne de onun genel olarak tutarsız bir teori öne sürdüğü sonucunu çıkarmamız gerekmez. O filozofların dilini, özellikle İbn Sina'nın, kullandığı zaman, onun yapmış

olduğu şey sadece onların dilini kullanmaktır. O, onların oluşturmuş olduğu kavramsal çerçeve içerisinde hareket etmektedir, tıpkı yabancı bir ülkeye gelen bir kimsenin orada kullanılan dili kullanması gibi. Bu onun bu kavramsal çerçeve ile zorunlu olarak görüş birliği içerisinde olduğunu göstermez. Bu kavramsal çerçeve onun felsefî dili kullandığı zamandır, bu felsefenin takip edilebilmesi için gerekli metotları şekillendirmektedir ve dolayısıyla bu faaliyete katılmak isteyen herkes bunu kullanmak zorunda kalacaktır. Fakat en azından Meşşâî anlamında Gazâlî'nin felsefenin düşmanı olduğu söylenebilecektir, eğer o kendini ifade etmek için memnuniyetle filozofların dilini kullanırsa, o zaman bu onun gerçek fikirlerinin normalde bağlı bulunduğu fikirlerden farklı olduğunu güçlü bir şekilde gösterir.

Bu çıkarım kaçınılmaz değildir. Felsefî bir dil kullandığı zaman, Gazâlî, o dilin hakikati tesis etmekten ne kadar uzak olabildiğini göstermek istemektedir. Örneğin, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda o, filozofların çıkarımlarını sapkın (*heretical*), ya da en azından, bid'at (dini bakış açısından) olarak ve böylelikle onların reddedilebilirliğini ifade etmiyor. Tam aksine o, filozofların çıkarımlarını, kendileri tarafından doğruluğu ileri sürülen prensiplerin kullanıldığı öncüllere uygun olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Gazâlî onları küfrün yanı sıra, tutarsızlıkla, mantıksal tutarsızlıkla suçlamaktadır. Verilmesi gereken diğer bir örnek, onun, kendi görüşüne göre filozofların görüşlerini arz ettiği *Makasıdu'l- felasife (Filozofların Maksatları)* adlı eseridir. Bu eser Latinceye tercüme edildiği zaman Hıristiyan okuyucular "al-Gazel" i filozof zannettiler, çünkü burada o bir dizi felsefî görüşü açık ve doğru bir şekilde takdim etmekteydi. Ancak biz onun bu eseri İslam ve dolayısıyla akıl için düşman olarak gördüğü fikirleri açıklığa kavuşturmak için yazdığını biliyoruz. Biz, bazı çağdaş yorumcuların ilgisini çekmiş olduğunu gördüğümüz gibi, Gazâlî'nin sebeplilik ile ilgili sözlerinin İbn Sinacı tarzda olduğu bağlamlar için benzer ifadeler kullanabiliriz. Bunun anlamı onun İbn Sina'nın sebeplilik ile ilgili yaklaşımının doğru olduğunu mu düşündüğüdür? Bu tür bir düşünceye varmak için hiçbir sebep yoktur. İbn Sina'nın yaklaşımı, bir noktaya kadar kabul edilebilir bir sebeplilik anlayışı yaklaşımıdır. Hakikaten felsefî varlık anlayışının gerisinde yatan, ilâhî iradeye kökten bağlı olan Eş'ariyye'nin çizgisinin paralelinde inşa edilmiş olan dünyadır. Ancak biz dünyayı tabii kuvvetler ve reaksiyonlar sistemi olarak gördüğümüz zaman, bazen filozofların savunduğu sebeplilik resmini kullanabiliriz. Eğer bilim yapmak istiyorsak, o zaman filozofların tabiat kanunları ve nedensellik ilişkisine dair sözlerini aklımızda bulundurmamız gerekir. Buna karşın yapmamız gereken, bizim burada esasında

temelleri bütünüyle dünyanın dışında olan realiteyi oluşturan eksik bir tasvirde ve onun bir cüz'ünden başka bir şeye sahip olmadığımızın farkına varmamızdır.

Bunu farklı bir felsefi teoriyi tetkik ederek ve onun müdafilerinin onu nasıl kullandıklarına bakarak açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Septisizm bizim maddî dünya ile ilgili hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne süren bir doktrindir. Çoğu septik pratik işlerle meşgul olduğunda maddî dünya bilgisi hakkında konuşmaya hazırlanmaktadır. Bu tür bir bilginin varsayılmasında fayda mülâhaza edildiği zaman bunu teorik çalışmalarında bile yapmaktadır. Grekli septikler, şüpheciliklerini tam olarak yaşadıkları zaman açıkça arkadaşları arasında birçok gülünç duruma düşüyorlardı ve kendilerini korumak için herhangi bir tedbir almıyorlardı. Çünkü onlar bir kimsenin kendisini korumak için aldığı tedbirlerin başka bir faaliyette kendisini rahatlatmak için güçlü bir alt yapı oluşturacağını düşünmenin makul bir gerekçesi olmadığına inanmaktadırlar. Bu onların zaman zaman uçurumdan düşmemelerini temin eden arkadaşlar tarafından izlenmek zorunda kaldıkları ve onların şüphe ettikleri hayatın idamesi için gerekli olan yeme ve içme işleri için birinin onları zorladığı anlamına gelir! Buna rağmen septikler böyle bir şey takip etmiyorlar, onların şüphecilikleri, ameli olmanın aksine, dünyayı teorik olarak anlama yaklaşımıdır. Felsefe yaparken bile septik daima septik öncüllerden hareket etmek zorunda değildir. Şayet bu tür öncüllerin tazammum ettiklerini kullanmak istiyorsa, septik olmayan öncülleri kullanabilir. Bu onların aniden septisizmi terk ettikleri anlamına gelmez, altında tam olarak bilemediğimiz bir gerçeklik yatan reel dünya ile ilgili kullanabildiğimiz dilin arka planını düşünmedikleri anlamına da gelmez. Septikler, Gazâlî gibi, genellikle temsil edilen dünyadaki işleyişle uyum sağlamayan bir teoriye sahiptir. Böyle bir teoriye sahip olmak o kişinin daima onu kullanması gerektiği anlamına gelmez. Doğrusunu söylemek gerekirse dünyayı doğru olmayan şekilde tasvir etmenin ilgi çekici ya da zorunlu birçok sebebi vardır.

Gazâlî'nin yazdığı zamanlarda İbn Sina'nın kullandığı dilin seçimli bir felsefi dil olmadığını hatırlamak zorundayız. Dahası, o felsefenin dili idi, eğer Gazâlî felsefe ile meşgul olmak istiyorsa bu dili kullanmak zorundaydı. Eğer o bu dili kaldırıp ve yerine tercih edilebilir ifade şekilleriyle başka bir dil koymaya çalışsa bile, değiştirmeden önce ilk dili kullanmak zorundadır. Bu İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye cevap olmak üzere yazdığı *Tehafüt et-tehafüt* için bile geçerli bir husustur. Hem Gazâlî'ye, hem de İbn Sina'ya karşı çıkmak zorunda kalan İbn Rüşd, İbn Sinacı bir felsefî form kullanmaktan kurtulmak için kendisini zor bir duruma sokan sinsî bir dil

kullanmaktadır.¹¹ İbn Rüşd, Yeni Plâtoncu yaklaşımı terk ettiğini ve bunun yerine daha çok Aristotelesçi bir metafizik koyduğunu söyleyememektedir, çünkü bu girişimlerin çoğu Yeni Plâtoncu mantık içerisinde anlam kazanmaktadır. Aynı işleyiş “eski” dilin “yeni” dile dönüştürürken de geçerlidir. İkincisinin anlam kazanmasını temin etmek için ancak birincisinin gramer kurallarının uygulanmasıyla meydana gelebilir. Bir kimseye bu yüzyılda meydana gelen kavramsal değişikliğin, tıpkı yüzen bir geminin tamir edilmesi şeklindeki meşhur örnek hatırlatılabilir. O kişi eski kalasları bütünüyle kesip atamayacaktır, çünkü o zaman gemi batar, bu yüzden o kalasları birbirleriyle yer değiştirmek zorundadır ve basamak basamak yenin eskinin yerini alması için eskiyi kullanmak durumundadır.

Şüphesiz bu Gazâlî'nin meşgul olduğu bir girişimdir. O tedricen realiteyi yorumlamanın metotlarını ortaya koymak istemiştir ve bunun adım adım yapılabileceğinin farkındadır. Örneğin, Frank'ın son kitabında tartıştığı *el-Maksadü'l esna'* da sebeplilik hakkında bu şekilde bir dil kullanmaktadır, ki onu İbn Sina da kullanıyor. O nihayetinde ilahi bağımlılığa yer açmak için kâinatın varlığının zorunlu olarak ezeli olan ilk ilkedden başlamasının zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Goodman'ın, Gazâlî'nin eserlerinden aktardığı sebeplilik dili örneklerinde, o bu eserlerde sebeplilik diline başvuran kuralların bulunduğunu ve bunların özellikle İbn Sina tarafından kullanıldığını iddia etmektedir. Buna rağmen Gazâlî'nin sebepliliğin tabiatı konusunda İbn Sina ile aynı görüşte olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı bu kavramı dünyamızı tasvir etmek için kullandığımız vakit ve sebeplilik hakkında konuşmak durumunda kaldığımız yerlerde, kullandığı metotlar itibarıyla Gazâlî'nin diğerleriyle görüş birliği içerisinde olduğudur. Fakat gerçekte sebeplilik nedir? Eşyanın bulunduğu durum ile ne şekilde uyumaktadır? Bu sorular ancak dünyadaki olayların Tanrı ile ilişkilendirilmesiyle üstesinden gelinecek sorulardır. Bu eşyanın gerçekte nasıl olduğu ile ilgilidir, fakat bu eşyanın daima nasıl tanımlanması gerektiği sonucunu beraberinde getirmez. Tanrı ile olan ilişkiye gönderme yapmadan dili kullanmanın alanı vardır. Fakat bu, bu ilişkinin tartışılan konunun tamamen anlaşılmasına aslında temel teşkil etmediğini ima etmemelidir.

Bu büyük bir bahane gibi görünebilir. Şüphesiz bir kimse, eğer Gazâlî samimi olarak Eş'ariyye'ye bağlıysa, o zaman açıkça diğer alternatif metotları elinin tersiyle

¹¹ Leaman, *Introduction*, a.g.e., ss. 39-40, not 5; Averroes, a.g.e., ss. 67-71, not 5.

itmesi gerekir, diye düşünebilir. O, realitenin tabiatına dair Eş'arîci olmayan görüşlerin, en azından bu şekilde ele alınan görüşlerin varlığının doğru olmadığını ve Eş'arî doktrininin versiyonunun yerini tutamayacağını ifade edecektir. Nefs ve sebeplilik hakkında gerçek kabul edilen sözler ve dünyayı atomcu olmayan tarzda yapılan açıklama girişimleri tamamen yanlış olarak mahkûm edilebilir. Bu teori Tanrı'yı ve onun iradesini olması gerektiği kadar tabiatla ilişkilendirmekte başarısız olmaktadır. Bu şekildeki alternatif yanlış tabiat anlayışından dolayı reddedilmelidir. Elbette, örneğin sıradan bir bakış açısıyla etrafımızdaki dünyanın istikrarlı olduğunu kabul edebiliriz, çünkü Tanrı inayetiyle böyle istikrarlı ve devam eden bir yapıyı bize ihsan etmektedir¹²; ancak biz aslında bütün bu varlıkların ilahî güç ve iradeyle var olmaları talep edilmiş atomların peş peşe gelmeleriyle meydana geldiklerini biliyoruz. Gazâlî'nin eserlerinde bu çeşit bir açıklama yapmasını beklerdik, ama bildiğimiz kadarıyla o böyle bir şey yapmıyor. O sıklıkla başka yerlerde gözden düşürmek istediği ifadelerle ilgilendiği görünmektedir. Onun kendi yaşadığı dönemde tutarsızlıkla suçlanması hiç şaşırtıcı değildir, İbn Rüşd Gazâlî'nin görüşlerini tenkit ettiği vakit, İslam düşünce dünyasındaki benzer adımları takip ederek Gazâlî'nin tezlerinin çeşitliliğini ve içeriğini yorumlayarak işe başlamaktadır. Buna rağmen bu eleştiriler hakkaniyetten uzaktır. Olgunluk dönemi düşüncelerinde kesinliğe ulaştıracak tek hakiki yolun "zevk" olduğunu iddia etmeye başlamaktadır, kelimesi kelimesine "zevk" yani kişisel dini tecrübe. Gerçek bilginin temelinde bu yatmaktadır. Din bütünüyle böyle bir tecrübenin yol göstericisi olarak görülebilir ve bütün dinler böyle bir tecrübe üzerine kurulmuşlardır. Ancak herhangi bir kimsenin bu tür bir tecrübeden zevk alması düşünülemez. Bu sadece katı ve uzun bir terbiyeden geçmiş kimseler tarafından elde edilebilir, öyle ki bu terbiye onları eşyanın hakikatiyle ilişkiye sokar. Sonuçta çok az ölümlü tamamen böyle bir dini bilgiden mahrum değildir. Ama onlar her ne kadar daha az açık ve daha dolambaçlı olsa da, hakikate ulaşacak bir yola sahiptirler. Bir dinde Tanrı'ya gidecek değişik yolların olması önemlidir. Bazı Müslümanlar kendilerini kurtuluşa götüren yolun inancın pratiklerine sarılmakta bulabileceklerdir ve onların anlamı üzerinde tefekkür etmeyeceklerdir. Bazı Müslümanlar tasavvufi yolu kendileri için imkânsız, ya da zor bulacaklardır, çünkü onlar Gazâlî'nin tavsiye ettiği bu çeşit kişisel yükümlülükleri ve zihnî çabayı

¹² Leaman, *Introduction*, a.g.e., 84-6, not 5; Averroes, a.g.e., ss. 52-63, not 5.

üstlenmeye hazır bulunmamaktadırlar.¹³ Bu yüzden Gazâlî değişik seviyeden argümanlar ileri sürmek durumundadır. Bu argümanların bazıları, dünyayı anlamaya çalışmak için değişik Müslümanların kullandığı çeşitli dilleri yansıtmakta ve kabul etmektedir. Sıradan saf mü'min Kur'an ve hadislerin mecazî dilini kullanacaktır, muhakkak Gazâlî bu tür bir dilin kullanılmasını hazırlamaktadır. Filozoflar felsefî içeriğin dominant olduğu İbn Sinacı ve Yeni Plâtoncu bir dil kullanacaklardır. Gazâlî böyle bir dili de kullanabileceğini göstermek için hevesli görünmektedir. Görüşlerini anlatmak için en uygun dil olarak onu gördüğünü takdim amacıyla Gazâlî, Eş'arî olmayan teolojik bir dil de kullanmaktadır. Fakat bunların hiçbiri açıkça, derin ve sürekli bir şekilde Eş'arî prensiplere sadakatle bağlanmakla telif edilmemektedir. Ara sıra yabancı topraklara dalmış olması, Gazâlî'nin bağlı olduğu entelektüel dünya ile ilgili şüphe içinde olduğu anlamına gelmez. Onun bütün eserlerinde Eş'ariyye'nin temel prensiplerini savunmak için tutarlı ve sürekli bir eğilim bulunmaktadır.

Gazâlî ile ilgili "revizyonist" yorumlar yapan kimselerin eserleri son derece önemlidir, çünkü bunlar bize onun ne kakar yaratıcı ve heyecan uyandırıcı bir düşünür olduğunu hatırlatmaktadır. "Eş'arî", "vesilecilik", "sübjektivist" gibi hiçbir basit kategori Gazâlî'nin kemale ermiş düşüncelerini ihata edemez. Diğer yandan bu kategorilerin, onun ana teorilerinin ve doktrinlerinin büyük ölçüde tatminkâr tasvirleri olmadıkları anlamına gelmez. Onun zaman zaman muhaliflerinin diliyle ilgilenmiş olması, onun kararsızlığının değil, entelektüel esnekliğinin göstergesidir. Eğer Gazâlî'de Müslümanların *taklît* ile tatmin olmalarının aksine bir husus var ise, o zaman o kendisi eşyanın nasıl olduğu hakkında basit bir fikre uymayacaktır.¹⁴ Gazâlî, hakikat olarak addettiği şeye yaklaşmak için ifade araçlarının hepsini kullanmaya çalışmaktadır. Bu yüzden Gazâlî'nin Eş'arilik anlayışı, İslam dünyasında dominant olan doktrinle aynı değildir. (Kendisiyle daha samimi olması ve hakikati, Tanrı'yı aramaya yönelmesi için, onun tarafından kabul edilen benzer bir doktrindir.) Onun başyapıtı olan *İhya'u ulumi'd-din*, (ki kesinlikle öyledir), onun düşüncesine göre İslam'ı takip edenlerin canlı tecrübeleriyle hiç ilişkisi kalmamış İslamî doktrinlere taze bir nefes verme girişimidir. Gazâlî eski doktrinlerin eşyanın oluşumunu veya ne

¹³ O. Leaman, (1992) Philosophy vs. mysticism: an Islamic controversy, in: M. McGhee (Ed) *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* (Cambridge, Cambridge University Press) ss. 177-88.

¹⁴ Yafeh, H. Lazarus- (1971) Some notes on the term "taqlid" in the writings of al-Ghazali, *Israel Oriental Studies*, 1, ss. 249-56.

şekilde anlaşıldığı ile ilgili tatminkâr bir yol ortaya koymadıklarını iddia etmektedir. Ona göre dinin geleneksel formlarını, Tanrı'yla ilişkimiz olan asıl amaçlarına yaklaştırmak için yeniden canlandırmamız gerekir. Bazı yorumcuların bu girişimi dine yönelik geleneksel yaklaşımı aşan bir çaba olarak yorumlamaları şaşkıncı değildir.

Revizyonistlerin yaklaşımına bütünüyle karşı koymak için, bunu yapacak kişinin doğrudan Gazâlî'nin eserlerindeki esas argümanlara gitme ihtiyacı duyacaktır, ki bu bizim buradaki tartışmanın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bütün bu çabalar, revizyonist tasarıların temelinin kusurlu olduğunu göstermektedir. Çünkü Eş'ariyye'ye aykırı olarak tanımlanan uyumsuzluklar, geniş açıdan bakıldığında Eş'arî bakış açısıyla bütünüyle uyum içindedir. O zaman Gazâlî'nin Eş'arî siciline meydan okumaya gerek yoktur.

e l - A ' Ş Â*

W. CASSEL**

Çev. Süleyman TÜLÜCÜ*** - Mustafa KAYA****

ÖZET

el-A'şâ, Meymûn b. Kays. Bekr b. Vâ'il'e bağlı Kays b. Sa'lebe kabilesinden meşhur eski Arap şairi. 570 yılından önce Menfûha vahasında (Riyâd'ın güneyinde) bir yer olan Dürnâ'da dünyaya geldi, 625 yılından sonra aynı yerde öldü. Görme gücünü kaybetmesinden sonra "gece-körü" lakabını aldı. Gençliğinde zenginlik aramak için yolculuğa çıktı. Muhtemelen bir tüccar olarak yıllarca seyahat etti ve Yukarı ve Aşağı Mezopotamya, Suriye, güney Arabistan ve böylece Habeşistan'ı ziyaret etti.

Şair, menkıbe ve şiir geleneğinin diğer herhangi bir kişiye ait kabileninkinden daha yaygın olduğu Hîre'de eğitim gördü. Üslubu tumturaklı ve zaman zaman yapaydır.

Kasîdelerinden biri, bazen, eski bir Arap şiiri koleksiyonu olan el-Mu'allakât içinde yer alır. Dîvân'ının birçok baskıları yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *el-A'şâ, Kays b. Sa'lebe, Hîre, Menfûha, Dürnâ, Cihinnâm, Hevze b. 'Alî, el-Mu'allakât.*

* Bu yazı, W. Cassel tarafından *EP* (İng.)'ya yazılan "al-A'shâ" maddesinin (I, 689-690) çevirisidir. Yazının sonuna, araştırmacılara yararlı olacağı mülâhazasıyla, bir "Seçilmiş Ek Kaynakça" ilâve etmeyi uygun gördük.

** Werner Cassel (1896, Danzig-1970, Köln): Tanınmış Alman şarkiyatçısı ve arabisti. Berlin (1946'dan beri) ve Cologne Üniversitesi'nde (1948'den beri) profesör olarak ders verdi. Başlıca çalışmaları: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Doktora Tezi, Leipzig 1926; "Aijâm al-'Arab, Studien zur altarabischen Epik" *Islamica*, IV (1931), s. 1-99 (Doçentlik Tezi); *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, New York 1936; *Die Beduinen*, I-IV, Max Freiherr von Oppenheim ve Erich Bräunlich ile birlikte, Leipzig-Wiesbaden 1939-1968; *Das altarabische Königreich Lihjan*, Krefeld 1950; *Die Bedeutung der Beduinen der Geschichte der Araber*, Köln 1953; *Çamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hişâm ibn Muhammad al-Kalbî*, I-II, E. J. Brill, Leiden 1966. Ayrıca, çeşitli şarkiyat dergilerinde (*Islamica*, *Oriens*, *ZDMG* vb.) ve *EP* (İng.)'da bazı makaleleri yayınlanmıştır. Kendisinin 70. doğum yıl dönümünde (1966), adına bir armağan (*Festschrift Werner Cassel zum siebzigsten Geburtstag 5 März 1966*, nşr. Erwin Gräf, Leiden 1968) çıkarılmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1965, II, 801; 'Abdurrahmân Bedevî, *Mevsû'atü'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 314-316; H. Ahmed Schmiede, "Cassel, Werner", *DİA*, VII, 162.

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

**** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

ABSTRACT***al-A'shā***

al-A'shā, Maymūn b. Qays. Prominent ancient Arab poet of the tribe of Qays b. Tha'laba of the Bakr b. Wā'il. Born before 570 in Durnā, a place in the Manfūha oasis (south of Riyād), died in the same place after 625. He was nicknamed "night-blind" after he lost his sight. He set out in search of wealth in his youth. For years he travelled, probably as a merchant, and visited Upper and Lower Mesopotamia, Syria, southern Arabia, and Abyssinia in this way.

The poet was educated at Hira, where the tradition of legend and poetry was broader than that of any other individual tribe. His style is rhetorical and at times, artificial.

One of his qasīdas is sometimes included in the Mu'allaqāt, an early Arabic poetry collection. His Dīwān has been published for many times.

Key Words: *al-A'shā, Qays b. Tha'laba, Hira, Manfūha, Durnā, Jihinnām, Hawdha b. 'Alī, al-Mu'allaqāt.*

el-A'shā, Meymūn b. Kays. Bekr b. Vā'il [bu maddeye bk.]'e bağılı Kays b. Sa'lebe kabilesinden meşhur eski Arap şairi. 570 yılından önce Menfūha vahasında (Riyād'ın güneyinde) bir yer olan Dümnâ'da dünyaya geldi, 625 yılından sonra aynı yerde öldü. Lakabının işaret ettiği gibi, bir göz hastalığından çekti ve ömrünün baharında iken tamamen kör oldu. Gençliğinde zenginlik aramak için yolculuğa çıktı. Muhtemelen bir tüccar olarak yıllarca seyahat etti ve Yukarı ve Aşağı Mezopotamya, Suriye, güney Arabistan ve böylece Habeşistan'ı ziyaret etti. Kör olduktan sonra, sanatı vasıtasıyla, yani methiyeler yazarak yaşadı; yine de Hîre valisi İyâs b. Kabîsa (ö. 611)'ya, Kays b. Ma'dikerib (Eş'as'ın babası)'i görmek için Hadramevt'e, Yemâme'de bir köy olan Cev hükümdarı Hevze b. 'Alî 'ye gitti. O, zaten ilk günlerde bir methiyeci olarak şansını denemişti. Fakat Hîre hükümdarı Esved (Hükümdar Nu'mân'ın kardeşi)'in üçlü zaferini kutlayan şiir ([*Dîvân*], nr. 1), bir başarı olarak görünmez. Şair, derinden siyasetle iç içe oldu. Hükümdar Nu'mân'ın düşüşünden sonra (501 veya 502'de), Bekr [kabilesi], -muhtemelen göçebe Kays b. Sa'lebe ile birlikte yazın göç ettikleri bölgeyi paylaşan güçlü Şeybân b. Sa'lebe ile A'shâ'nın oturduğu Fırat sınırı boyunca, 'Irâk'ın ekilmiş topraklarına akınlarına başlamıştı. O, rehinelere talep etmiş olan Husrev II'ye küstahca bir cevapla Fırat vadisine ölüm ve yıkım getirmekle tehdit etti. Aynı cesaretle Şeybân'ın reisi Kays b. Mes'ūd'a karşı

durdu, o [Kays b. Mes'ûd]-uğramış olduğu büyük kayıpların etkisi altında [hükümdarın] sarayına gitti (nr. 34; 26). Böylece şaire, Zû Kâr (605) savaşına sebep olmaya yardım etmiş olduğu muhtemelen söylenecekti. Eğer yolunu şaşırılmış ve yozlaşmış beyitler (nr. 5, 32-50), gerçekten İyâs b. Kabîsa'ya işaret ediyorsa, yine İran etkisi altında Zû Kâr'ın galiplerini hemen ortaya çıkararak bu değişimde o zaman o da aktif olmuştu. Anavatanında, minnettar olduğu yasal hükümdar Hevze'nin lehinde aracılık etti ve gasıp el-Hâris b. Va'le ile alay etti (nr. 7, 4-6; 30). Bu arada Şeybân'ın, kendi kabilesinin şerefini çiğnediğini düşündüğü için Kays b. Sa'lebe'den yana Şeybân'dan ayrılmıştı (nr. 6; 9). (Birkaç yıl sonra) kendi anayurdunda itham edildiği ve davayı kaybettiği zaman bu yüzden derinden incindi. Gerçekten, Cihinnâm isminde bir şair bozuntusu ile rakibi ona karşı çıkıncaya kadar dostane bir çözüme ulaşmaya tamamen hazır olmuştu. İki Mekke yakınlarındaki bir panayırda karşılaştılar. -Cihinnâm tarafından kışkırtılmış- aşağılık bir guruh, kamçı ve mızraklarla onun etrafını çevirdiler, fakat o zaman A'şâ'nın, ilk defa görünmesi için Mishal'e -onun cin veya şeytanlara ait ikinci benliği- izin verdiği beyitleri ile şaşakaldılar (nr. 14; 38; 15). O, aceleyle irticalen söylenmiş bir şiir (Semev'el hakkında [bu maddeye bk.]) vasıtasıyla kendisini büyük tehlikeden kurtarmak için evvelce bir kere fırsat yakalamıştı. Sonradan, onların rızası ile veya rızası olmadan 'Âmir b. et-Tufeyl [bu maddeye bk.] ve 'Alkame b. 'Ulâse (nr. 18; 19) arasındaki kavgaya karıştı. Keza, Fezâre (Gatafân [bu maddeye bk.])'nin tanınmış reisi Zebbân b. Seyyâr'a karşı (nr. 20, 27-37) bu kabileden 'Uyeyne ve Hârice'yi müdafaa etti: Caskel, ["Ein Mißverständnis in den Mufaddaliyât"], *Oriens*, 7 [1954], s. 302. Bu, muhtemelen yirmili yılların başında vuku buldu. Nr. 1, 67; 3, 32, 54; 5, 62-64; 13, 69; 34, 13'den anlaşılabilirdi kadarıyla el-A'şâ bir Hıristiyandı.

Şair, menkıbe ve şiir geleneğinin diğer herhangi bir kişiye ait kabileninkinden daha yaygın olduğu Hîre'de eğitim gördü. Üslûbu tumturaklı ve zaman zaman (özellikle nr. 1'de) yapaydır. Buna bağlı olarak tercihi ses-efektleri ve etkili bitişlerle birlikte sesli (Farsça) yabancı kelimelerdir. Keyfî bir ilgisizlikle, ara sıra *kasîdenin* geleneksel temalarını işler. İmanın (ta'rîz, telmîh) birçok türünden hoşlanır. Böylece, meselâ, *Hüreyrete veddi'*, nr. 9, 1, birini nr. 6'da, sadece tersine çevrilmiş özlü söz (motto) ile, konunun tekerrürüne hazırlar. Mekke'nin methi ile Gatafân'ın reisleri hakkındaki methiyenin (nr. 20, 27-37) her ikisi de, görünüşe göre anlamsız olmakla birlikte, anavatanından uzak durmak için her iki fırsatta da haklı sebebi olan A'şâ'nın olduğu yeri işaret eder. İlk pasaj, ayrıca Cihinnâm ile çatıştığı yeri gösterir ve ikincisi,

Gatafân'ın reisleri hakkındaki methiyelerini nazar-ı itibara almayan Zebbân'ı A'sâ'nın dava etme niyetini gösterir.

Şairin yakın etkisi, onun, Eş'as'ın himayesini kazanmayı hesaplayan anonim (Hıristiyan ?) öğrencileri ve uydurucuları ile sınırlandırılmış gibi görünmektedir. Onların çalışmaları, ilk kısmını da otantik olmayan birçok beyit ihtiva etmekle birlikte *Dîvân* (nr. 52-82)'inin ikinci kısmının hemen hemen tamamını doldurmaktadır.

Bibliyografya: *The Diwan of al-A'shâ*, nşr. R. Geyer (Gibb Mem. N. S. VI), London 1928; *GAL*, I, 37; *Suppl.*, I, 65-67; Muhammed b. Sellâm, *Tabakât*, s. 18 vd.; Caskel, ["Ein Mißverständnis in den Mufaddalîyât"], *Oriens*, 7 [1954], s. 302.

Seçilmiş Ek Kaynakça

- 'Abdül'azîz Nebevî, *el-Mer'e fî Şi'ri'l-A'sâ: Dirâse Tahlîliyye*, Kahire 1987.
 'Abdülkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb*, Bulak 1299, I, 84-86.
 'Alî Şelak, *el-A'sâ: el-Hamre, es-Sannâciyye*, Beyrut 1985.
 Altuncî, Muhammed, *el-A'sâ: Şâ'irü'l-Mücûn ve'l-Hamre*, Dimaşk 1975; Beyrut 1978.
 el-A'sâ, Meymûn b. Kays, *Dîvân*, şerh ve nşr. Muhammed Muhammed Hüseyin, Kahire 1950; Beyrut 1388/1968, 1974, 1983, 1987.
 _____, *Dîvân*, Dâru Sâdır-Dâru Beyrût, Beyrut 1380/1960.
 _____, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1966, 1994.
 _____, *Dîvân*, nşr. Fevzî 'Atavî, Beyrut 1968, 1980.
 _____, *Dîvân*, Dâru Beyrût, Beyrut 1980, 1983.
 _____, *Dîvân*, nşr. Kâmil Süleymân v. dğr., Beyrut 1985.
 _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Mehdî Muhammed Nâsirüddîn, Beyrut 1407/1987, 1993, 2003.
 _____, *Dîvân*, nşr. Yûsuf Şükrî Ferhât, Beyrut 1413/1992.
 _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Yûsuf Ferhât, Beyrut 1992, 2005.
 _____, *Dîvân*, şerh: Hannâ Nasr el-Hittî, Beyrut 1992, 1994.
 _____, *Dîvân*, şerh: Muhammed Kâsim, Beyrut 1994.
 _____, *Dîvân*, şerh ve nşr. Muhammed Hammûd, Beyrut 1996.
 _____, *Dîvân*, nşr. 'Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 2004.
 _____, *Dîvân*, nşr. Yahyâ eş-Şâmî, Beyrut 2004.
 _____, *Dîvân*, nşr. 'Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrut 2005.
 Bauer, Thomas, *Altarabische Dichtkunts*, Wiesbaden 1992, I, 216 vd.; II, 68-85.

- Blachère, Régis, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, trc. İbrâhîm el-Keylânî, 2. baskı, Dimaşk 1404/1984, s. 355-359.
- _____, "Un problème d'histoire littéraire: A'sâ Maymûn et son oeuvre", *Arabica*, X/1 (1963), s. 24-55.
- el-Bustânî, Butrus, *Üdebâ'ü'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1989, s. 212-224.
- el-Bustânî, Fu'âd Efrâm, *el-A'sa'l-Ekber*, er-Revâ'i: 31, 3. baskı, Beyrut 1963.
- _____, "el-A'sâ ve'l-İslâm", *el-Meşrik*, XXXII (1932), s. 763-771.
- Caskel, W., "Maimûn al-A'sâ", *OLZ*, 34 (1931), s. 794-803.
- el-Cûzû, Mustafâ 'Alî, *el-A'sa'l-Kebîr*, Beyrut 1977.
- Dalgleish, K., "Some Aspects of the Treatment of Emotion in the Dîwân of al-A'shâ", *Journal of Arabic Literature*, 4 (1973), s. 97-111.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Cahiliye Dönemi*, Ankara 2009, s. 73, 92-93, 143-145 ve tür. yer.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s. 89-90, 157-169.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Agâni*, Beyrut 1414-15/1994, IX, 75-89.
- Fariq, K. A., "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets", *Studies in Islam*, IV/4, New Delhi 1967, s. 213-216.
- el-Ferîh, Sihâm 'Abdülvehhâb, *el-A'sâ ve Mu'cemühü'l-Lugavî*, Küveyt 2001.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, I, İstanbul 1996, s. 94-95.
- el-Galâyînî, Mustafâ, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Kahire 1414, s. 248-296.
- Geyer, R., *Zwei Gedichte von al-'A'sâ*, I-II, Wien 1905-1919.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdülmün'im-'Abdüsselâm Ebü'n-Necâ Sirhân, *Ebû Basîr Meymûn b. Kays el-A'sâ*, Kahire 1949.
- Haffner, A., "A'sâ", *IA*, I, 694-695.
- Hyde, John Dennis, *A Study of the Poetry of Maymûn ibn Qays al-A'shâ*, Ph. D. Diss., Princeton 1970.
- İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-Şu'arâ'*, nşr. Müfid Kumeýha, Beyrut 1401/1981, s. 114-118.
- İliyâ Hâvî, *Fennü's-Şîri'l-Hamrî*, Beyrut, ts., s. 27-53, 358-385.
- Kennedy, Philip F., *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abû Nuwâs and the Literary Tradition*, Oxford 1997, özellikle, s. 198-199, 245-261 ve tür. yer.

- Kılıç, Hulûsi, "A'şâ", *DİA*, III, 544.
- Kumeyha, Müfid Muhammed, *el-A'şâ'l-Kebîr Meymûn b. Kays*, Beyrut 1997/1417.
- Lyall, C. J., "The Pearl-Diver of al-A'shâ", *JRAS* (1912), s. 499-502.
- _____, "The Mu'allaqah of Maimûn al-A'shâ", *Adjab-nâme: A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922, s. 285-292.
- el-Mânî, 'Abdül'azîz, "Kasîdetâ el-A'şâ'l-İslâmiyyeteyn", *Buhûsü Külliyyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye*, II, Mekke 1404-1405, s. 79-95.
- Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye, Câhiliyye Devri*, c. I, İstanbul 1332/1917, s. 886-923.
- el-Merzübânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ'*, nşr. F. Krenkow, Kahire 1354, s. 203, 401-402.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 123-125 ve tür. yer.
- Nöldeke, Th., "Zwei Gedichte von al-'A'sâ", *Zeitschrift für Assyriologie*, 19 (1905-1906), s. 397-415 [R. Geyer'in *Zwei Gedichte von al-'A'sâ* (I, Wien 1905) adlı eserinin tenkidî].
- 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut 1388/1969, I, 221-228.
- Rescher, Oskar, *Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stuttgart 1925, I, 98-103.
- Sells, Michael A., *Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes by 'Alqama, Shânfara, Labîd, 'Antara, Al-A'sha, and Dhu al-Rûmma*, Middletown, Conn. 1989, s. 57-66.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1975, II, 130-132.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn, *Şerhu Şevâhidî'l-Muğnî*, nşr. Ahmed Zâfir Kûcân, Beyrut, ts., I, 240-244.
- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: I. el-'Asrû'l-Câhilî*, Kahire 1960, s. 333-365.
- Şeyho, Luvîs, *Şu'arâ'ü'n-Nasrâniyye*, Beyrut 1890, I, 357-399.
- Şükrî Faysal, *Tetavvürü'l-Gazel*, 2. baskı, Dimaşk 1964, s. 152-153, 154-184.
- Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1947, s. 256-267.
- Thorbecke, H., "al-A'sâ's Lobgedicht auf Muhammad", *Morgenländische Forschungen (Festschrift Fleischer)*, Leipzig 1875, s. 233-260.
- Tülücü, Süleyman, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, [Doktora Öncesi] Seminer Çalışması II, Erzurum 1979, s. 90-95.
- _____, "A'şâ, Meymûn b. Kays", *DİA*, III, 544-545.
- Yahyâ eş-Şâmî, *el-A'şâ: Hayâtühû ve Şî'ruh*, Beyrut 2000.

Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1997, s. 189, 191, 201-204, 209-212.

_____, "A'şâ ve Kasîde-i Dâliyye", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 245-268.

ez-Zirikî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, VII, 341.

Kısaltmalar

- DİA* : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I- , İstanbul 1988- .
- EI²* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I- , New Edition, Leiden 1960- .
- GAL* : Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949; *Suppl.*, I-III, Leiden 1937-1942.
- İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- JRAS* : *Journal of the Royal Asiatic Society* (London).
- OLZ* : *Orientalische Literaturzeitung* (Berlin).
- ZDMG* : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig-Wiesbaden).

**PROF. DR. İSMAİL CERRAHOĞLU* İLE “HAYAT TECRÜBESİ” ÜZERİNE
BİR SÖYLEŞİ****

Yayına Hazırlayanlar:

Sadık Kılıç***

Şehmus Demir****

- Hocam, hayat hikayenizden söz edebilir misiniz?

- Kendimi şöyle tanıttayım:

1929 senesinde Adapazarı'nın Hendek kazasında doğdum. İlkokulu 1940 - 1941 senelerinde Hendek'te bitirdim. O senelerde memleketimde ortaokul bulunmadığı için, 1944 senesinde Adapazarı'nda Adapazarı Ortaokulu, ondan sonra, İstanbul Kabataş Lisesi fen bölümünü 1947 senesinde bitirdim. Tabii bu arada bazı ailevi sebepler dolayısıyla bir sene gecikmem oldu. liseyi bitirdikten sonra üniversiteye girmek için İstanbul Üniversitesi'ne müracaat ettim. Kabataş Lisesinin fen bölümünü bitirmem ve soyadımın Cerrahoğlu olması sebebiyle, o yıllarda doktorluğa ve eczacılığa hevesim vardı. Daha o yıllarda İlahiyat Fakültesi yoktu Türkiye'de. Bu arada şunu da antiparantez olarak söyleyeyim. Benim amcam Hendek'te eczacı idi o yıllarda. Ortaokuldan itibaren, vaktimi eczanede geçirirdim. Bu nedenle benim iyi bir eczacı kalfalığım var. İyi bir eczacı kalfasıyım, onu da söyleyeyim. 1949 yılında üniversiteye İstanbul'da müracaat ettim. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Bölümüne müracaat ettim. Tabii kaydettiler. Eczacılığa da müracaat ettim. O zaman şimdiki gibi puan falan yoktu. Gidip kaydoluyorsunuz. Bir de

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eski Dekanı (1976-1978), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi.

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

**** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

diplomalara bakmak suretiyle kayıt yapıyorlar. Bizim zamanımızda liselerde bir bitirme imtihanı bir de olgunluk imtihanı yapılırdı. İki diplomamız var. Bu iki diplomanın notuna bakmak suretiyle, bu fakültelerde derecelere bakmak suretiyle bir sıralama yapılırdı. Fakültelerin de kontenjanı vardı. Tıp fakültesi 80, eczacılık ise 60 kişi alıyordu. Tabii şimdiki gibi üniversiteler bol değil. İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi de daha yeni açılıyor. Tabii giremedik. Girememenin sebebi, iki diplomanın da pekiyi olmaması. Biri iyi, biri pekiyi idi. Anadolu'dan, bütün liselerden gelen öğrenciler müracaat ediyorlardı. Diplomalarının ikisi de pekiyi olanlar vardı. Tabii biz geride kaldık, bizi yedeğe aldılar. Bekliyoruz, bizi alırlar mı diye. Fakat, memleketime gelip yine eczanede çalışırken, gazetelerde baktık ki, Ankara gazetelerinden birinde Ankara İlahiyatın açıldığını ve kayıt ilanlarının var olduğunu öğrendik. Gazeteyi okuduğumda, kayıtların bitimine bir hafta kalmıştı. 1949 Kasım ayının 21'inde İlahiyat Fakültesi açılıyor. İlahiyat Fakültesine kayıt olmak için ailemle görüştüm. Ailem dindar, orta halli bir ailedir. O bakımdan, olur, hayhay dediler.

Tabii buraya bir nokta koyayım. Evvela kendimi tanıtayım ondan sonra o teferruata geçeyim. Nihayet kısmet oldu ilahiyat fakültesine geldik. 1949'da müracaat ettim ama o sene devam etmedim, orası enteresandır, onu anlatacağım. 1950 senesinde geldim. 1954 senesinde de mezun oldum. Askerlik görevimi 1954 sonbahar mevsimi ile 1956 ilkbahar mevsimi arasında tamamladım. Yedek subaylık okulu, muvazzafılık vazifesi derken, vatani borcumu tamamladım. 1956 senesinde Mayıs Haziran aylarında döndüğümde, fakülteden rahmetli Tayyib Okıç Hoca bana mektup yazdı. Dedi ki asistanlık imtihanları açılacak, ama ne zaman açılacak, aşağı yukarı 6 ay bekledim. Nihayet açıldı. 1956 senesinin Kasım ayında açıldı. İmtihana girdim, başarılı oldum. İmtihan jürimde Tayyib Okıç, Muhammet Tavit et-Tancı ve Annemarie Schimell vardı. Yabancı dil ve Arapça bakımından imtihan ettiler. Gerekli imtihanlar yapıldı, girdim, asistan oldum. Benimle beraber Hüseyin Atay Hoca vardı, beraber kademeleri atladık. Şimdi o da emekli oldu, ben de emekli oldum, Allah selamet versin. 1956 senesinin sonunda tefsir asistanı olarak fakülteye intisab ettim.

- Doktoranızı ne zaman bitirdiniz, konusu ve jüri üyeleri hakkında bilgi vermişsiniz?

- 1961 senesinde "Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller" adı altındaki tezimi jüri üyelerine sunarak, 1961 senesinde doktor unvanını aldım. Jürim, Tayyib Okıç, Muhammet Tavit et-Tancı ve İstanbul Üniversitesi'nden Ahmet Ateş merhumlar idi. Hüseyin Atay'la aynı gün imtihana girdik ve aynı gün doktor olduk.

- Yurt dışına ilk gidişiniz nasıl ve nereye oldu?

- 1963'e geldiğimizde, asistanların gelişmesi, tekamül etmesi, bilgilerini artırması için fırsatlar yoktu. Yurt dışına çıkmak için fırsat arıyoruz. Birkaç fırsat çıktı, fakat maalesef. Bugün İlahiyat Fakültelerine nasıl bir tavır takınılıyorsa, o günler de aynıydı, değişen fazla bir şey yoktu. Maarif vekaletinin dış münasebetler bürosu dairesinde imtihanlar açılıyor, yurt dışına, Almanya'ya Fransa'ya İngiltere'ye öğrenci gönderiyorlar. Arap alemine göndermiyorlar zaten. Tabi imtihanlara giriyoruz, adamlar bizimle alay ediyor imtihan jürisi. Siz ilahiyatçısınız, sizin Fransa'da ne işiniz var. Bize imkan vermiyorlar ve vermediler de.

1963 senesinde, zannediyorum, Allah rahmet eylesin, taksiratını affetsin diyeceğim, Neşet Çağatay Hoca dekan, yeni dekan olmuş. Dediler ki bir gün, Tunus büyükelçisi Fakülteyi ziyarete geldi ve bunun üzerine Neşet Hoca bize haber gönderdi; hazır olun, sizi çağıracağım dedi. Nihayet görüşmelerin sonunda çağırdı bizi, gittik. Büyükelçi ile tanıştırdı bizi Hoca. Büyükelçi dedi ki sizi Tunus'a davet ediyorum. Olur, memnun olduk. Ben, Talat Koçyiğit ve diğerleri. Sonradan gittik hatta. Büyükelçi bizimle Arapça konuşacak zannettik. Çat - pat Arapçamız var, bir şeyler anlatmaya çalışıyoruz. Neşet Bey'le Fransızca konuşuyorlar. Adam Neşet Bey'e dedi ki; yahu bunlar benimle Arapça konuşuyorlar, Arapça öğrenmeye neye geliyorlar oraya. Nihayet dört kişi; ben, Talat Koçyiğit, Mehmet Maksudoğlu ve askeri öğrencilerimizden Bulgaristan muhaciri Selim Biçer. Neyse, gittik, gidiyoruz, İstanbul'dayız, trene binip Tunus'a gideceğiz ama

İtalya üzerinden gideceğiz. Önce Venedik'e gittik. Venedik'ten Roma'ya, Roma'dan uçakla Tunus'a gittik. 1963 yılında Tunus'a gittik. Tunus'un istiklaline kavuşmasının beşinci yılı. Kutlamalar da hemen o gittiğimiz aylara tesadüf ediyordu. Yirmi ay kadar orada kaldık. Tunus İlahiyat Fakültesi'nde derslere devam ettik. Burgiba Enstitüsü'ndeki Arap dili edebiyatı derslerine gittik. Orayı tamamladıktan sonra, tabi bazı mali sıkıntılardan dolayı 24 ayı tamamlayamadık ve dönmek mecburiyetinde kaldık. Çünkü parasal yönden sıkıntı içindeyiz. Yardım alamıyoruz. Nihayet 1965 yılının Haziran ayında Türkiye'ye döndük. Fakülteye geldiğimizde, erken döndüğümüz için bir de ihtar aldık, niye erken geldiniz diye.

- Doçentlik süreciniz nasıl oldu, ne çalıştınız?

- Tunus'da tespit ettiğim Yahya b. Sellam isimindeki bir zatın tefsir cüzleri vardı. Giderken Taberi Tefsiri üzerinde doçentlik çalışması yapmak istiyordum. Yahya b. Sellam'ın o cüzleri daha enteresan geldi ve oradaki fakülte dekanı olan Muhammed Fadil b. Aşur'la da görüştüm, Ayrıca babası olan Tahir b. Aşur'la da tanışma fırsatı buldum. Fadil b. Aşur; *"bunun üzerinde çalış"* dedi. *"Yahya b. Sellam ve Tefsirdeki Metodu"* adlı tezle 1967 yılında doçent oldum.

- Doçentlik sonrası dönemde ne yaptınız?

- 1967 senesinde doçent olduktan sonra, 1968 – 1969 yılları arasında, tabii doçent olunca vazifeler verilmeye başlandı. İki sene müddetle teksifi olarak, Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde ders verdim. 1969'da tamamlayıp geri döndük. Bazı talebe hadiseleri var Kayseri'de o günlerde. Kayseri'ye gitmemeye karar verdik.

O dönemlerde, Avrupa'ya bilgi ve görgüyü artırmak, yabancı dili geliştirmek amacıyla öğretim üyesi gönderirlerdi. 1973 senesinde bir seneliğine Londra'ya gittim. Profesör olabilmek için, bildiğiniz yabancı lisanın yanında bir ikinci lisan istenirdi. Sonradan Arapça'yı da ikinci dil olarak kabul ettiler ve bu ikinci dili Arapça'dan verenler oldu. Benim yabancı dilim Fransızca idi. Bir de İngilizce'yi öğrenebilmek amacıyla

Londra'ya gittim. Zaten anti parantez şunu da söyleyeyim. Belki eğitim sistemimizdeki bozukluk burada. Cumhuriyetin kurulduğu 80 – 90 yıllık tarihe bakıldığında, yerine oturmamışlık meselesi ve her sene bir iki defa program değişikliğinden dolayı, ilkokuldan itibaren ta üniversitenin sonuna kadar yetiştirdiğiniz talebelere istikrarlı oturaklı bir şahsiyet kazandırma imkanına sahip olamıyorsunuz. Hepimiz oturup da ilkokuldan üniversite sonuna kadar okuduğumuz tedrisatın planını yapsak, hepimizin başka başka olur. Yani bir tevhid yok. 1973 yılında Londra'ya gittim, orada fırsat doğdu, hac mevsiminde hacca gittim ve tekrar Londra'ya döndüm.

- Ne zaman profesör oldunuz?

- 1975 yılında da Profesörlük imtihanını verdim.

- Erzurum'da kaldığınız günleri anlatır mısınız?

- Evet, o zaman Erzurum'da İslami İlimler Fakültesi vardı ve 5 yılı. Bu isimle Üniversite bünyesinde tek Fakülte idi. Fakülte'nin içeriden henüz profesörü yoktu. Dekan bulunmuyor, dekan sık sık değiştiriliyor. Dışarıdan dekan, dışarıdan yönetim kurulu üyeleri, arkadaşlarımız bilirler. Fakülte kurullarımız, Edebiyat Fakültesi, İşletme Fakültesi, Tıp Fakültesi elemanlarından teşekkül ederdi. O sebeple 1976 yılında buraya branştan bir eleman bulalım dediler. Tabii ki ben de Erzurum'a keyfi olarak, koşarak gelmedim. Onu da peşinen söyleyeyim. Orada sıkıştım, kaçmak mecburiyetinde kaldım oradan. Kaçmak mecburiyetinde kaldığım için geldim Erzurum'a. Böylece 1976'da öğretim üyesi olarak Erzurum'a geldim. Gelir gelmez de arkadaşlar bana diyorlar ki dekanlık seçimi var, dekan olacaksın. O zaman rahmetli Tayyib Okiç ve Muhammed Hamidullah Hocalar da burada. Pazartesi geldim, sonraki pazartesi seçim yapıldı ve Fakülteye dekan oldum. 20-21 ay kadar dekanlık yaptım. Sonra da iki seneyi de tamamladım ama geri kalan üç ayı da dekanlıktan istifa ederek öğretim üyesi olarak tamamladım Ankara'ya döndüm.

- Erzurum'dan sonra tekrar Ankara'ya mı döndünüz?

- Evet. 1978'de Ankara'ya dönüşümde benim kadrom zaten oradaydı, anabilim dalı başkanlığı, bölüm başkanlığı, doktora – master şartları değişmiş, yeni mevzuat konulmuş, bunlarla meşgul olarak 1996 yılına geldik. 1996 yılında dediler ki sen köhnedin, köhne profesör dediler. 67 yaşına geldiğimde de emekli oldum. Emeklilikten sonra da Ankara'dan ayrılmadık. Talebe dersine girmediysem de 10 seneye yakın master – doktora derslerini vermeye devam ettim. Bugüne kadar geldik, Bilmem kendimi tanıtabildim mi?

- Çalışmalarınız konusunda ana hatlarıyla bilgi verebilir misiniz?

- 1996 yılına kadar yaptığımız çalışmalar, birçok dergide, bilhassa Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, hatta Erzurum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyanetin ilmi dergisinde yayınlandı. 100'den fazla makale mevcut.

Basılmış eserlerim şunlar:

Doktora tezim basılmıştı. Tabii bu bir defa basıldı ve piyasada kalmadı. “*Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*”, Ankara'da 1968'de basıldı.

İkincisi doçentlik tezim, “*Yahya b. Sellam ve Tefsir'deki Metodu*” Ankara'da 1970'te basıldı. Hepinizin bildiği “*Tefsir Usulü*”, 16. baskısı yapıldı. “*Tefsir Tarihi*” de Ankara'da 1988'de Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'ndan çıkmıştı. Sonradan ikinci baskısını Fecr Yayınevi yaptı (Ankara 1996). Yine Fecr Yayınları, biraz daha ihtisara tabi tutarak ve bazı fazlalıkları azaltarak tek cilde indirmiş ve bu haliyle 3. baskısını yapmıştı (Ankara 2005).

Ayrıca, arkadaşlarımızla, meslektaşlarımızla, Talat Koçyiğit, rahmetli Mücteba Uğur hoca ile müşterek olarak Ortaokul 1-2-3 için yazdığımız Din Bilgisi kitabı.

Yine İmam Hatip Okulları için Şevki Saka ile beraber hazırladığımız Tefsir kitapları.

Bir de Edisyon kritik demeyeceğim, çünkü tam edisyon kritik sayılmaz, bir Türk'ün Tefsir Usulüne taalluk eden Arapça yazılmış bir eseri vardı. İzmir'in Gökçeköy nahiyesinden olan ve meşhur İsa Bey Camii muhitinde yetişmiş, tahsilini de Mısır'da

yapmış olan ve Celaleddin es-Suyuti'ye hocalık yapmış olan Muhyeddin el-Kafiyeci'nin (Ö. 879/1474) "*Kitabu't-Teysir fi Kavaidi ilmi't-Tefsir*" adlı yazma halde bulunan eserini, Arapçasını, Türkçesini okuyuculara sunduk, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ben genellikle kendimizden olan, bunu derken de milliyetçilik yapma anlamında söylemiyorum. Evvela kendimizi tanımamız lazım. İslam ilk günlerden itibaren Anadolu'ya girmiş, Anadolu Müslüman olmuş, bin seneden beri bir Müslüman yurdu. Bu memlekette neler yapılmış. Tefsirde, hadiste, kelamda, edebiyatta, tarihte vb. alanlarda neler yapılmış, neler yazılmış. Çok üzüldüğüm ve sürekli ifade ettiğim bir husus var. Bizler halen bugün kütüphanelerimizde bulunan eserlerin muhtevisiyatını bilememekteyiz, ne var ne yok bilemiyoruz. Bunların açığa çıkarılması lazım. Tefsir, hadis, kelam, fıkıh alanlarında asistanlarımız var. Bunlar araştırın. Hepimiz Anadolu'nun çeşitli yörelerinden geldik. Bulduğumuz yerlerde kütüphaneler var veya bazı zevatin evlerinde kütüphaneler var. Bunlar da bilinmiyor. Hele son zamanlarda Arapça'ya karşı menfi tutum dolayısıyla toprak altına gömülmüş, tavan arasına konmuş, yazılar bozulmuş. Eserler çok, bunların arasında bazen öyle eserler ortaya çıkar ki, hiç ummadığımız, başka hiçbir nüshası bulunmayan eserler çıkabilir. Bunlar üzerinde çalışmalar yapmak lazım. Ben Kafiyeci'yi bu sebeple, arkadaşlarımıza örnek olsun diye, aklıma bu geldi, bunun üzerinde çalıştım.

Sonra, "*Kur'an-ı Kerim'den Öğütler*" adı altında, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan, biraz halk tipi, bazı ahlaki ayetleri ele alarak bilgi veren bir kitap yayınlandı. Hatta bu konuyu devam ettirecektim, fakat devam edemedim, edilmedi.

Bir de bizim, "*Kur'an'ı Kerim'in Meali ve Tefsiri*" diye, Prof. Dr. Talat Koçyiğit'le yaptığımız bir tefsir çalışması vardı. Bunun da birinci, ikinci cildi basıldı, sonra kaldı. Ancak ben birinci ciltten sonra çekildim. Sonradan Talat Koçyiğit devam etti, bitirmek üzere, sekizinci, dokuzuncu ciltte fakat basım imkanı olmadı. Diyanetle bazı fikirlerde anlaşamadılar. Malum Diyanet resmi bir müessese, ehl-i sünnetin ve Hanefi mezhebinin görüşlerini aksettiren bir müessese olması bakımından bazı fikirlerde anlaşamadılar. Bu nedenle de iki cildi basıldı ve ikinci ciltten sonrakilerin basımı durduruldu.

Sonra yine, hadise dair olan meşhur Ahmed b. Hanbel'in (Ö. 164/241) "*Kitabu'l-İlel ve Ma'rifetu'r-Rical*" adlı bir eseri var. Bu daha ziyade hadis ilminde çok ince noktaları ele alan bir konu, rical alanında, daha çok şahısları ele alan onların ince kritiklerini yapan, ince noktalara değinen bir eser. Malum hadis ilminde hadis ravilerinin herhangi bir zaaf durumu varsa, tenkide kapı açılır. Onun için, hadis rivayetlerinde bir isnad zinciri verilir. Bu isnad zincirindeki bazı şeylere muhalif olan görüşler var. Mesela falan falandan işitti diye aktarılan sened zincirinin eleştirisi yapılarak, falan falandan işitmedi deniliyor. Tabii bunun teferruatına girmek istemiyorum. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in bu eseri ilk ilel kitaplarından biridir. Bunu Talat Koçyiğit'le Ayasofya Kütüphanesi'nde tespit etmiştik. Bu çalışmaya 1960'lı yıllarda başlamıştık beraberce. Nüsha çok tahrip olmuş bir eserdı ve tek nüsha idi. Bunları oradan buradan bula bula, tamamlamaya çalıştık. *Kitabu'l-İlel*'in birinci cildini 1963 yılında tamamlamıştık ki, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bunu bastırdı. O nüshayı görmüşseniz, o nüsha çok bozuk bir nüshadır. Çünkü o dönemde Arap harfleriyle basan bir matbaa yok. Biz Talat Bey'le her gün matbaada idik. 8 sayfadan oluşan bir formayı dizemiyorduk, çünkü harfi yoktu. Bilmem matbaalarda gördünüz mü; koca bir kutu, kutunun gözleri var. Elif, be, te, se, onlar konulur, cımbızla toplanır, yerleştirilir ve bir de Arapçanın özelliği, baştaki, ortadaki, sondaki harfin şekli değişiktir. Onları da ayrı göstereceksin, yaptık. Biz bunları 8 sayfa olarak diziyorduk, 8 sayfayı dizip, basıyorduk. Tabi makinanın başındayız. 5-10 tane basıyor, alıyoruz, bakıyoruz, 'r'nin, 'dat'ın kuyruğu kopmuş, başka harflerin başka yerleri kopmuş. Harfler Osmanlı döneminden kalma, eskimiş, paslanmış, kırılıyor, tabi başlıyorsunuz, harfi tamamlamaya çalışıyorsunuz. Sonra, Tunus'tan döndükten sonra, 70'li yıllarda, 80'li yıllara geliyoruz. Dediler ki biz bunu basamayız. Paramız yok zaten. Bunun bir forması ile, Latin harfleriyle bir kitap basıyoruz, dayanamayız, bunu Arap aleminde basarlar dediler. Yazdık Riyad'a, Riyad'da muhatap olarak Abdulfettah Ebu Ğudde çıktı. Tetkik edelim dediler, tetkik ettiler ama bir yıl, iki yıl geçti cevap veren yok. Niye basılmıyor, tabi bir de bir şüphe oluştu mu? Bunu basarlar, satarlar, hava alırsınız dediler. Ebu Ğudde merhum, mutlaka basılması lazım, yalnız ben sizden şunu istiyorum dedi. Bilmem

gördünüzse, numaralamışızdır haberleri, her haberde 5-10 tane isim vardır; an fulan, an fulan, an fulan gidiyor bunlar. Her ismi, bunların kimisi isim, kimisi lakap, her birini dipnot olarak düşeceksiniz ve tercüme-i halini anlatacaksınız, biraz kaynak vereceksiniz. İyi de bu mümkün değil, baştan sona isim dolu. Biz zaten Talat Bey'le bilinmeyen şahısları yapıyorduk. Ama çoğu bilinen şahıslar. Bir iki ciltte tamamlanacak eser 10 cilde çıkacak. Dedik ki bu mümkün değil, yapamayız. Ondan sonra bize bir çuvalın içinde gönderdiler. Tabi kitapçılar da bu işin peşinde. Mehmet Özdemir vardı Diyarbakır'da İslam Kitabevi'nin sahibi. O da onlarla alakalı, demişler ki aman biz gönderdik, sen onu al ve hemen bastır. Hatta basması için para da vermişler. Tabii düşündük, her şeyini, tashihini biz yapacağız. İki kişi 3000 Liraya anlaştık, tashih yapmayı da kabul ettik. Biraz acele yapacağız dediler. Zannediyorum 1987'de basıldı. Kütüphanemi de dağıttım, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne hibe ettim. 1988'de Arap aleminin kitap listelerine bakıyorum, "*Kitabu'l-İlel ve Ma'rifetu'r-Rical*" basılmış, yayına hazırlayanı şu anda hatırlamıyorum. Hemen istedim, getirttim. Şimdi, tabii bizim yayınladığımıza da değiniyor, şu eksikliği, bu eksikliği var diyor. Sen kendi yaklaşımına göre yaparsan elbetteki eksiklikler görünecektir. Dipnotları çoğaltmış.

Kitaplarım bunlar.

- İlahiyat fakültelerinin kuruluş amacı neydi, bununla ilgili görüşlerinizi alabilir miyiz?

- Her şeyde iyi niyet ve hüsnü niyet şarttır. Maalesef, esefle söyleyelim ki bizim ilahiyat fakültelerinin kuruluşu samimi bir niyete oturmamaktadır. 1946 yılından sonra, İkinci Cihan Harbi bitti ya, Amerika'da Birleşmiş Milletler Konseyi açıldı. Bu konseye girebilmek için de bazı hürriyetlerin mevcut olması gerekiyor. Soruyorlar, ne gibi din mektepleriniz var. Zaruri olarak 1949 yılında alelacele İlahiyat Fakültesinin açılmasına karar veriliyor. Daha İmam Hatip Okulları açılmamış. Tabi fakülte nereye kurulacak. İstanbul'a mı, Ankara'ya mı? İstanbul'a teklif ediyorlar, İstanbul Üniversitesi öcü görmüş gibi korkuyor. Ben bünyemde istemem böyle bir şey. Ankara'da 1945 yılında kurulmuş bir

Üniversite var. O da korkuyor, ben bünyemde istemem. Ama o günkü hükümet, bunu kurmaya mecburum diyor. Madem bunu Üniversitenizde kurmak istemiyorsunuz, ben bunu müstakil bir müessese olarak kuracağım diyor. O zaman, hükümet bunu müstakil bir üniversite olarak kurmaya yeltenince, Ankara Üniversitesi, aman ben bünyeme alayım diyor. Ankara Üniversitesi içerisinde bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasına karar veriliyor. Kuruluyor ama ne bina var, ne hoca var, lafla kuruluyor. Nasıl olacak, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nden, Hukuk Fakültesi'nden ve dışarıdan eski, Cumhuriyetin ilk devirlerinde bulunan, 1930-32'lerde kapatılan bir İlahiyat Fakültesi var. Atatürk döneminde. O İlahiyat Fakültesi'nin geride kalmış bazı profesörlerini fakülteye alarak bir fakülte tesis ediyorlar.

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk dönemleri, ilk hocalar ve bu dönemle ilgili anılarınızdan söz edebilir misiniz?

- Fakültelerde biliyorsunuz, fakülte kurulları, yönetim kurulları, dekanlık var. Bunları o dönemde nasıl oluşturacaklar, kimse yok. Hukuk ve Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nden teşekkül eden bir cemaat ve o eski İlahiyat Fakültesi'nden gelen iki profesörü de alarak, bir İlahiyat Fakültesi kurulu teşekkül ediyor. O iki kişi, merhum Yusuf Ziya Yörükhan Hoca ile Ömer Hilmi Budda isminde bir Dinler Tarihi Hocası idiler. Hukuk Fakültesi'nden ise, anayasa hukuku profesörü meşhur Ord. Prof. Esad Arsebük vardı. Hatta dekan oldu, ilk dekan odur. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nden merhum Hamdi Ragıp Atademir, daha sonra yine Dil Tarih'ten Necati Lugal var. Mehmet Karasan, Bedii Ziya Egemen, bunlar Fakültemizin kurucu hocaları olarak bize derse gelmeye başladılar. Necati Lugal Hoca, çok muhterem bir hoca, çok babacan bir hoca. Bize ilk sene derse geldi. Biz girdiğimizde Arapça dersi görmedik. İlk bir ve ikinci sınıflar Arapça, Kur'an ve benzeri dersleri görmediler, görmedik. Rahmetli Necati Lugal Hoca, geldi bize; "*çocuklar sizinle Farsça ve Arapça okuyacağız*" dedi. "*ama Farsça Arapça'dan kolaydır*" dedi. Bizi iyi heveslendirdi. Birinci sene gayet iyi Farsça öğrendik, konuşurduk birbirimizle. Fakat ikinci sene, hani Arapça öğreteceğim dedi, eski usul Arapça iyi, Hocayla başlarız Arapça bir metin okuruz, orada bir isim geçer, bir fil geçer, yahut senin ismin ne, İsmail, hımmm!

A'cemi kelime, senin adın ne, Şükrü, ne kelime, şükür kelimesinden gelir, kelimenin kökünü inceler, böyle bir Arapça görmeye başladık. Fakat sonradan tabii, Arapça hocaları gelmeye başladı. Suriye'li İzzet Hasan diye bir Arapça hocası geldi. Artık 3. sınıftan sonra onunla Arapça okumaya başladık. Ama şunu söyleyeyim, daha evvel, hani bir sene boş bırakıp ikinci sene fakülteye başladım ya, boş durmadım. Eski usul hocalarımızın birinden Emsile, Bina, Molla Cami'ye kadar yanımda bir arkadaş da buldum, Hendek'te okuduk. Hatta her gün öğle namazını cemaatle kılıp ikindiye kadar caminin içinde okurduk. Kitap, defter ve kalemleri Hoca getirirdi bize. Allah rahmet eylesin, Hocanın geniş bir cübbesi vardı Taberi'nin iki cildini koy cebine, heybe gibi yani. Ben size getiririm bunları dedi, getiriyordu. Hatta üç dört ay, sarf kısmını bitirdik, nahive başladık, Avamil falan okuyor. Çocuklar bu böyle olmaz dedi, yatsı namazından sonra saat dörde kadar, ala turka, bir buçuktan dörde kadar gramerin tatbikatını yapacağız. Halebi Sağır okuyacağız. Gündüzleri nahiv okuyoruz, geceleri Halebi Sağır okuyoruz. Benim ailem dindar bir aile. Jandarmanın Kur'an okuyanları merkezlere götürüp dayak attıkları, haps ettikleri 1940'lı yıllar... O yıllarda babaannem evde kardeşimle birlikte bize Kur'an-ı Kerim öğretti. Ben yedi yaşına geldiğimde Kur'an-ı Kerim'i hatmettim. Hatim merasimi yapıldı, daha sonra ilkokula gittim. Yani Kur'an-ı Kerim okumayı biliyorum. Ama manasını bilmiyorum. Arapça da bir şeyler öğrendim. Şimdi İlahiyat Fakültesi'ne yeniden gitmek iyi olacak dedim. Fakülte'ye 1950 senesinde yeniden kayıt yaptırdığımda, sınıfımız 23 kişiydi. Dört tane kız arkadaşımız vardı, diğerleri erkekti. Bir de Kayseri'li İbrahim Eken, o benden iki – üç yaş büyüktür. Daha önce o İstanbul Teknik Üniversitesi'nde bir iki sene okudu, daha sonra bize geldi. Babası da hoca, Arapça harfleri biliyor. Sınıfta iki kişi, parmakla gösterilir gibi olduk. Sabahları geliriz, Kur'an dersi yok. Otururduk, iki grup olurduk, bir grubu ben alırdım, bir grubu İbrahim alırdı, Kur'an okurduk. Şimdi nasıl, talebelerimizde böyle bir gayret var mı yok mu bilmiyorum. Fakülte'ye gelenlerin hepsi lise mezunu, daha İmam Hatip yok. Arapça'yı zaten bilmiyorlar. Arap harflerini bilmiyorlar, oturup gayret sarfetmeleri lazım. Zaten doğru dürüst ders yok, doğru dürüst mekan da yok. Yurdun bir katında, şöyle koridorumsu,

biliyorsunuz Erzurum'da da İşletme Fakültesi'nin bir bölümünü vermişlerdi, orada idare ediyorduk. İlk eğitim gördüğümüz yer, Cebeci'de, Hukuk Fakültesi'nin yan tarafından yukarıya doğru çıkarken, kız yurdu vardı. Bu yurdun bir bölümünü, bir koridorunu, dört – beş odadan ibaret bir yer vermişler, bir odayı da sınıf yapmışlar. Hatta ben ikinci sene geldiğimde, birinci sınıf –ikinci sınıf aynı sınıfta ders gördük. Onun için biz ilk dönemle ikinci dönemi birbirinden ayırt edemiyoruz. Mekan yok, her gün sabahları saat 8.30 ile 10.30 arasında Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde lisan dersleri vardı. Fakültemizin İngilizce, Fransızca, Almanca dersleri orada verilirdi. Sabahları iki saat oraya koşar giderdik. Ama yeri nere, belli değil. Bizim fakültemiz 21 Kasım'da açıldı. Eskiden fakülteler Kasım ayının birinde açılırdı. Kasım – Aralık – Ocak birinci sönestr; Şubat sönestr tatili; Mart – Nisan – Mayıs da ikinci sönestr olarak devam ederdi. Normal fakültelerin açılışından üç hafta sonra açıldı İlahiyat Fakültesi. Tabi o dönemde Ankara'da ne yurt var, ne imkan var. Memleketim uzak değil. Sakarya - Hendek'ten buraya gelmek uzak değil gibi geliyor ama o gün uzak, o gün Ankara'ya gelmek meseleydi. Gece yarısı saat birde posta arabasına binerdik, ertesi akşamı Ankara'ya varırdık. O da hani burunlu Austin'ler vardı ya, camı yok, bacası yok, içerisi insan dolu, yatak, yorgan dolu, her şey karmakarışık, camlar kırık, öyle gelirdik. Geldik, yatacağımız yer olsa, ya da okuyacağımız, tahsil yapacağımız düzgün sınıf olsa, öpüp başımıza koyarız. Sabahleyin iki saat lisan derslerini Dil Tarih'te görürüz, saat 10.30 – 11'e doğru, koşu koşu, Dil Tarih'ten inen tren yolu var ya o tren yolundan Cebeci'ye, Fakülte'ye doğru geliriz. 11'de ders başlar. Ders olarak da Yuzuf Ziya Bey'in İslam Tarihi dersi vardır. Veyahut, Prof. Remzi Oğuz Arık'ın Sanat Tarihi dersi vardır. Ya Sanat Tarihi dersi ya da İslam Tarihi dersi görürdük, başka ders yok, hoca yok çünkü. Saat bire doğru yemek derdi çıkar. Yemek bulamazsın doğru dürüst. Zeytin - peynir, neyse karnımızı doyururduk. Ondan sonra, saat iki buçuk - üçte, tekrar Dil Tarih'te felsefe grubu dersleri başlardı. Biter mi felsefe grubu dersleri. Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Mantık ve İlimler Felsefesi, Akşam 6'ya kadar devam eder. Ondan sonra yatacak yer yok. Yatacak yer bulamadığım için, Hukuk Fakültesi'nin karşısında Erzurum mahallesi vardı. Bir oda tuttum, oda üç – üç

buçuk metre yüksekliğinde. Kapkara ağaçlar falan böyle. Yirmibeş mumluk bir lamba sarkıtmışlar oraya, karyolamı oraya orta yere kurdum. Öyle bir soğuk var ki o sıralarda, oradan Dil Tarih'e giderken, Hacettepe var ya, o zaman Hacettepe'nin binaları falan yok. Hacettepe tepesinden çıkar, Dil Tarih'e ineriz. Giderken orada akasya ağaçları vardı. Buz tutardı. Benim bıyıklarım buz tutardı. Oraya geliyorum. Akşam 6 – 7 olmuş. Doğru dürüst doyamıyoruz, aç olan insan üşür. Soğuk da var. Dersler de başladı, çalışmak lazım. Hadi bakalım diyorum, üşüyorum. Picamayı, ceketini giyiyorum, yorganın altına giriyorum, biraz çalışayım diyorum, bir de bakıyorum ki sabah olmuş, uyumuş kalmışım. Fakülteyi bıraktım, gittim, öyle okuma mı olur dedim. 1949 ile 1950 arasında bir yıl ara vermemin temelinde bu vardır.

- İlahiyat Fakültesi'ne kayıt süreciniz de maceralı geçti zannediyorum?

- Beni en çok mahzun eden, 20 – 21 yaşlarındaydım, başıma bir olay geldi. Hani Kur'an-ı Kerim'de " *asâ en tekrehû şey'en ve huve hayrun lekum*" ayeti var ya o olayın tam bir örneği başımdan geçti. Benim için o arada Arapça çalışmanın büyük faydası oldu. İkinci sene geldim, kaydolacağım. Fakülte'de Şükrü Bey adlı bir sekreter vardı uzun boylu. Evrakları verdim kayıt yapsın diye. Adamcağız şöyle bir bana baktı, 93 numarayı verdi bana ve dedi ki sen geçen sene 52 numara değil miydin? Evet dedim ama ben geçen sene giderken kaydımı da sildirmiştim. Halbuki kaydımı sildirmeden gitsem, sınıfta kalmış gibi addedilir. İkinci sene gelir, normal olarak devam ederdim. İş açmışım başıma kaydımı sildirerek. Nihayet; " *olmaz ben seni kaydedemem*" dedi. Ne olacak; " *Askerlikle ilişkinin olmadığına dair belge getireceksin*" dedi. Nasıl getiririm dedim. Kalktım tekrar Hendek'e şubeye gittim. Şube; " *kaçaksın, seni arıyoruz, bulamıyoruz*" dedi. Kimse aramadı ki belki askere de giderdim. O zaman da Arapça'dan olurdum. O zaman Hendek 4000 nüfuslu bir yer. Dedim ki biz buranın yerli ailesiyiz. Evim belli, yanında çalıştığım amcamın eczanesi belli. O dönemde kısa dönem 8 ay askerlik yapılırdı. Gittiler. Neyse; " *seni bulamıyoruz, sen kaçak durumdasın, bakaya kalmışsın*" dediler, ne olacak dedim. " *Sana belge veremeyiz, Vilayet'teki askerlik dairesinden bize izin vermeleri lazım*" dediler.

Vilayetimiz İzmit. Oraya gideceğiz. Şubede bir memur vardı o zaman namaz kılan biriydi, beni severdi. *“Al şu yazıyı götür, sana bir şey verirler”* dedi. İzmit'e gittim. Askerlik dairesi büyük, şimdiki gibi teğmen – üsteğmen bakmıyor. Bir albay oturuyor, bir binbaşı, bir de yüzbaşı var. Yüzbaşının yanına girerken, kapısı açık, albay bağıırıyor oradan: *“Ne istiyor o”* dedi. *“Efendim bakaya kalmış”* dedi. *“Çek askere”* diye bağırdı. Eyvah dedim, anam yahşi, babam yahşi, bir türlü halledemedim. Üzüldüm, kaldım. Ne yapacağız. Peki dedim, yazın yazınızı Hendek şubesine götürüyüm dedim. Beni orada bir haşladı, defol diye bağırdı. Ben iyice bozuldum, yer yarılrsa da girsem gibi bir hale geldim. *“Devletin pul alacak parası vardır, bu yazılar elden gitmez”* dedi. Hendek'e döndüm, tam çarşı meydanına indim. Orada bir çınar ağacı var, cami cemaati de camiden çıkıyor, şubedeki memur da camiden çıkıyor. *“İsmail ne oldu?”* dedi. Bir şey vermediler dedim. İyi öyleyse dedi. Ne olacak dedim, gel dedi, tuttu elimden beni yukarı çıkardı, üstte üsteğmen var şube başkanı olarak. Üsteğmenim böyle böyle dedi. Üsteğmeni de ikna etmiş herhalde, bir cevap vermemişler dedi. Kocaeli'nden yazı yazılacak, Hendek'e gelecek, bu bize 15 günde gelmez dedi. 15 günde de bunun işini halledelim. Hemen yazıyı yazdılar, askerlikle ilişiği yoktur dediler ve hemen bugün yola çıkıp Ankara'ya gideceksin dediler. Ankara'ya gittim, kaydımı yaptım, memura hemen bana talebe olduğuma dair bir kağıt ver dedim. Çünkü şubeden bana talebe olduğuma dair hemen bir belge getireceksin dediler. Aldık, getirdik, elhamdulillah ondan sonra başım ağrımadı.

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, o dönemde çeşitli ekollerin varlığından söz edilir.

- Evet. Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalarımızın ekolleri vardı. Fransız, İngiliz, Alman ekolünden mezun olan hocalarımız var. Onların eğitim sisteminin verdiği bir farklılık sebebiyle, kimisi ceberuttur böyle. Eski fakültenin merdivenini, asistan olduğumuz halde, ayaklarımızın ucuna basarak çıkardık. Aman biri çıkacak da bir şey diyecek. Bir şey isteyeceksin, girip alamazsın. Böyle adamlar. Şimdi maşallah, profesörü, doçenti, asistanı talebesi, hepimiz seminerde oturup konuşabiliyoruz. Tayyib Okiç Hoca, Fransız

ekolündendir. Ama talebeye karşı çok müşfiktir. Ne istersen, gidip müracaat edebilirsin. Muhammed Hamidullah Hoca da öyleydi. Hoca da Ankara'da uzun süre kaldı. Tayyib Hoca bize 2. sınıfta 1951'de, Muhammed Tavit et-Tanci ise 1952'de geldi.

Merdivenin başında Sanat Tarihi Enstitüsü vardı. Suud Kemal, Haluk Karamağaralı'nın oturduğu oda. O sıralarda, Suud Kemal ile Bedii Ziya bir ara bozuştular, araları bozuldu. Bedii Ziya, "Suud, İslam Sanatları Enstitüsü kurmuş, ben niye İslam Araştırmaları Enstitüsü kurmayayım" dedi, bunun için gayret sarfetti ve enstitü kurdu. Sekreterin odasının yanında bir odayı, aşağıda zaten basit bir kütüphanemiz var. Bedii Ziya da İslami Araştırmalar Enstitüsü kurdu ve ne kadar dini eser, tefsir falan varsa hepsini o odaya doldurdu. Rahmetli sınıf arkadaşım Hasan Ali Koçer'i o odaya oturttu. Hocanın asistanıydı. Hoca ona, "*buraya kimse girmeyecek, kitap almayacak*" dedi. Sene 1960-61 tez hazırlıyoruz, çalışmamız var, o kitaplara ihtiyacımız var, vermiyor. Hasan diyor ki, Hoca, kitabın yeri boş olduğunda hemen sorar kitap nerede diye. Biz de Hasan'ı şöyle ikna ediyoruz; biz kitap aldığımızda yerine bizim kitaplardan koyalım işimiz bitinceye kadar. Bu şekilde lazım olan kitapları alırdık.

Şimdi bakınız öyle şeyler var ki, hani dedik ya, Fakültenin kuruluşunda samimiyet yoktu. Hatta öyle adamlar getirirler ki, mesela felsefeci Emin Erişirgil'i getiriyorlar, bilmem kimi getiriyorlar. Tabii o gün cemiyetin içinde artık iktidar da değişmiş. Demokrat Parti hükümeti gelmiş. Halk Partisi döneminden daha soğuk bir dönem var. Sıkıştık mı Tefvik İleri'ye giderdi bizim arkadaşlarımız. Onlardan yardım alırlardı. Onların sayesinde oldu belki. Rahmetli Tayyib Hoca iyi para alırdı o zaman. İlk geldiğinde 1500 lira alırdı, sonradan 2000 liraya çıktı. Tayyib Hoca ile 7-8 metrekarelik bir odamız vardı. 5-6 asistan, her birinin küçük masası var, Hocanın da masası var. Hepimiz oradayız. İnanın o aradan geçerken bazen ceketlerimizin düğmeleri kopardı. Hoca oraya her ay 50 lira koyar, Talat Bey en kıdemlimiz olduğu için ona verir; çay, şeker ne ihtiyaç varsa alırdı ve hocalar hep gelip çay içerdi. Çok cömert, eli açık bir insandı. Sonradan sıkıntılara maruz kaldı, o samimi görülen insanlar, hiçbiri destek olmadı, ayrıldılar, kaçtılar, bilmem ne oldu. Çeşitli indi mülahazalarla Hoca rahatsız edildi. Hatta Erzurum'da bile rahatsız edilmek istendi.

- Bildiğim kadarıyla, Erzurum'a gelmenizin ardında, Diyanet İşleri Başkanlığı teklifini geri çevirmek ve bunun için Ankara'dan uzaklaşmak gibi bir neden var

- Evet. Benim Erzurum'a gelmemin en mühim sebebi buydu. Asıl Ankara'dan kaçışımın sebebi, Diyanet İşleri Başkanlığı problemi vardı. Çok sıkıştırdılar, kabul etmedim, kaçtım. Benim ardımdan Süleyman Ateş oldu.

- Ankara İlahiyat'ın ilk hocalarından Muhammet Tavit et-Tancı'yi tanıtırmısınız?

- Muhammed Tavit et-Tancı Hoca, aslen biliyorsunuz Fas'lıdır. Tahsilini Kahire'de yaptı. İyi bir kitap, kütüphane kurdu idi. Vaktiyle İstanbul kütüphaneleri ile Mısır kütüphaneleri arasındaki mübadelede, bazı elemanlar gönderiyorlar, lazım olan kitapları tespit ediyorlar. Uzun zaman Tancı Hoca kütüphanelerde çalışmış. Tabii Arap olması ve Mısır'da tahsil görmesi sebebiyle, Arapçası iyi ve yeni görüşlere sahip olan bir insan. Hoca, görüşleri orijinal olan bir insandı. Belki namaz ve ibadet yönü zayıftı. Ama inanç, itikat yönünden ben şudur, budur demeye salahiyetli değilim. Severim, Allah Rahmet eylesin.

- Ya Annamari Schimell?

- Annamari Schimell biliyorsunuz, Dinler Tarihi Hocalığı yapmış. Bu bayan, 'polyglot'tur. Polyglot, çok dil bilen demektir. Bunlar, gerek Tayyib Hoca, gerekse Annamari Schimell, çok dil bilirdi. Mesela Tayyib Hoca, Slav asıllı yani Boşnak olması hasebiyle, Slav dillerini bilirdi. Yugoslav dilleri, Balkan dilleri, Rus dilini bilirdi. Hatta kendi gayretiyle, Çekoslovak dillerini bile öğrendi. Onların yabancı dili daha ziyade Almanca olurdu, Almanca bilirdi. Müsteşrik Yeşki vardı. Onunla Fransızca mektuplaşırdı. Fransa'da kaldı. Sorbon Üniversitesi'nde Türkçe, Arapça, Farsça şubelerinden diploması vardı.

Annemaria Schimell, Alman'dı. Alman olması hasebiyle, Almanca, Fransızca ve İngilizce'yi gayet iyi bilirdi. Bizim derslerimize girmede, Ben asistanken geldi. Kendisi Türkçe'ye vakıf, Farsça ve Urduca bilir, orada bulunmuş öğrenmiş, birçok dili iyi bilen bir insandı. Dinler Tarihi dersi veriyordu. Hatta bir gün Bedi Ziya Egemen geldi bize. Dedi ki, bu Alman'dır ama Müslüman oldu. Cemile Hanım dedi ona. Hatta o zaman bir mühendis vardı. Onunla evlendi. İsmi Osman soy ismini hatırlayamıyorum, Müslüman oldu dedi, ancak zannetmiyorum. Tabii parayla imanın kimde olduğu bilinmez.

- Bir de Yaşar Kutluay vardı

- Evet. Rahmetli Yaşar Kutluay, ben kayıt yaptırdığımda o da yaptırmış, sonradan tanıştık, nerelisin, falan konuştuk. Sıhhiye'ye beraber gittik. İlk arkadaşlarımızdan. Yaşar Bey iyi ve zeki bir arkadaş. Ölümü tabii bir garip, nasıl oldu pek belli değil, denizde kayboldu, boğuldu, yok Yahudiler öldürdü dediler, bilmem ne dediler. Çünkü Yahudilere dair bir şeyler yazmıştı, fakat aslı var mı yok mu belli değil.

- Erzurum'da iki yıl kaldınız, anılarınızdan söz edebilir misiniz?

- Erzurum'da birçok hatıram oldu. Bir talebemiz beni tehdit etti burada. Bir gün dekanlığa geldim, oturuyorum. Bir talebe geldi içeriye, buyur çocuğum dedim. Surat; bir gözü yukarıda, bir gözü aşağıda falan, kaşlar çatılmış. Ne oldu dedim, zayıf falan almış, talebe mi değil mi onu da bilmiyorum. Talebe imiş ama devam etmiyor, zayıf almış, hem de ikinci senesiymiş herhalde. O sıralarda şu köşede (yerini göstererek), Orhan Yavuz'u öldürdüler, hadiseler oldu. Ne istiyorsun dedim. Hakkım falan dedi, listeye bakıyorum, devamı da yok. Ne hakkı yahu, senin hakkın kalmaktır. Ben gösteririm dedi, ne gösterirsin lan dedim. Ben masadan kalkınca kaçmaya başladı. Ben de arkasından, merdivenden gidiyorum, neyse kaçtı gitti, Kim bu dedim, tanıyan da olmadı. Olur bunlar, oluyor.

- Ankara'da da benzer bir hatıranız oldu değil mi?

- Ankara'da bir talebe geldi yine, işte ben sınıfta kaldım, devam etmiyor, işte ben intihar edeceğim de bilmem ne olacak. Oğlum dedim sen arpa mısın, buğday mısın da kıtlık olacak. Adam çok, sen adam mı sanıyorsun kendini. Derse gelmezsin, çalışmazsın. Ondan sonra da çıkardım beş lira verdim, önüne attım. Ne olacak bu para dedi, saman pazarına çık, sağlam bir ip al, hadi güle güle dedim.

- Tunus'ta çeşitli sıkıntılar çekmişsiniz. Tunus'a gidiş süreciniz ve orada yaşadıklarınızla ilgili bilgi verir misiniz?

- Efendim Tunus'a giderken, dekan Neşet Bey'le Tunus elçisi, kendi aralarında konuşmuşlar, dediler ki gideceksiniz. Ne zaman, bir ay sonra. Ben ailemi, çocuklarımı memlekete bırakmışım, evi boşaltmışım. Talat Bey'le Mehmet'lerle İstanbul'da Sirkeci İstasyonunda trende buluşacağız. Buluştuk, rahmetli Tayyib Hoca'da İstanbul'da. Geldik, toplandık gideceğiz. Talat Bey'le Tayyib Hoca dediler ki, bizim iş biraz şüpheli. Niye dedim. Bir aydır ben yoktum, memleketteydim. Burs yokmuş, burs vermeyeceklermiş, paramızla gideceğiz dediler. Peki biz ne yapacağız orada, cami kapısında mendil mi açacağız dedim. Neyse, hadi olur olur dediler. Benim de cebimde 200 dolar vardı. Roma üzerinden Tunus'a vardık, Allah razı olsun karşıladılar orada, yurda yerleştirdiler. Ertesi gün hocalarla tanıştık. Burs muamelesini yapmak için Maarif Vekaletine gittiğimizde, dediler ki bizim burstan haberimiz yok. Sonradan sıkıştırıyoruz falan, haber geliyor, elçilikle irtibat kuruyorlar, nihayet zar zor çıktı. Çıkan para ne biliyor musunuz? Tunus'un kendi talebesine verdiği ücret. Ne kadar, 25 dinar. Bize de 25 dinar verecekler. Biz o zaman doktorasını yapmış asistanız. Arap aleminde malum, doktor, doktor derler. Burgiba caddesinde Fransızların yaptığı lüks kahvehaneler var. Bazen ilk günler paramız vardı oturuyorduk, bir çay içip bir nescafe, çay veya kola içmek, aşağı yukarı 2-3 dinara mal oluyordu. Aldığımız 25 dinar. Fakat şimdi, hocalar, Burgiba Enstitüsü'ndeki hocalar. Onlar Paris'te doktora yapmış, onlarla arkadaş olduk, bizleri götürüyorlar, yediriyorlar, içiriyorlar. Fakültenin hocaları götürüyor bazen, iyi de hergün götüremez onlar. Biz de

rast geldikleri zaman otururken, buyurun deyip oturtmamız lazım, bir şey vermemiz lazım. Onun için paradan yana sıkıntı çekiyoruz. 8 ay boyunca normal olarak aldık. Müesseselerde, maarif vekaletinde 20 yaşın üzerinde pek az adam var. 20-25 yaşında çocukları memur diye oturtmuşlar. Anayasa'da dil Arapça diyor, ancak Arapça bilen yok, insanlar Fransızca konuşuyor. Berberice var. Yani Arapça öyle bir dil olmuş ki, çorba. Arapça fasih konuşma yok hemen hemen. Fasih konuşsan da anlamıyor. Öbür üç arkadaşım da, Talat Bey, Mehmet Bey falan İngilizce biliyor, ancak İngilizce bilen yok orada. Bizim yine kırık dökük Fransızca'mızla ite kaka, hallettik. Fransızca, Arapça'dan daha geçerli. Bu şekilde 8 ay paramızı aldık, ancak bizim kalacağımız süre 2 yıl. Yaz tatili geldi, Haziran ayı. Biz talebemize yazın ücret vermiyoruz dediler. Biz buraya devamlı geldik, yazın memleketimize gidecek halimiz yok dedik. Öyle bir sıkıntı oldu ki, doları bozduracağım ama o da problem, kanunen yasak. Bizim yurdumuz, şehrin dışında Fransız askerlerinin, subaylarının barındığı bir sitede idi. Fransızlar orayı boşalttıktan sonra, orayı üniversite yurdu yaptılar. Orada Tunus'lu öğrencilerle beraber kalıyoruz. Ayda 25 dinar veriyorlar, bunun 10 dinarını zaten yurda ve yemeğe veriyoruz. Geriye 15 dinar kalıyor. O da tıraş olacaksın, yol parası falan. Yaz tatilinde paramız yok, o sende var mı diyor, bu sende var mı diyor. Bir gün yine bir bayram günü, ramazan mıydı kurban mıydı Allah rahmet eylesin Fadıl b. Aşur, fakülte dekanı, beni ve Talat Bey'i çağırdı, yarın dekanlığa gelin, sizinle bir görüşeceğim dedi. Size Tunus hediyesi vereceğim dedi. Acaba ne verecek diye düşündük. Dördümüz beraber geleceğiz, var olan paramız otobüs parasına ancak yetti. Hoş – beş konuştuğundan sonra, kalkacağımız zaman, tuttu köşeden üç-dört tane kutu, birer kiloluk hurma. Verdi hurmaları bize, aldık, geldik.

Orada çok iyi insanlar var. Eskiler, yaşlılar Türkleri çok severler. Mezhebi Hanefi olan çok sayıda insan var orada, onların menşei Türk'tür. Hatta orada kitabeler var. Muğlalı, Tosyalı, böyle oda başkanlarının isimleri var. Hatta bize Arapça ders veren biri vardı. Beşir el 'Arîbî diye, onunla okurduk, ders yapardık. Yemeğe çağırırdı. Benim de hanımım Türk'tür, Tosya asıllı dedi. Yemekten sonra onlarda çay meşhurdur. Öyle bir çay geldi ki, tavşan kanı, bi aldık ki şerbet gibi, yani içilecek gibi değil, içemiyoruz. Beşir Bey'e

dedik ki bunu nasıl yapıyorsunuz. Dedi ki, biz evvela çaydanlığa şekeri, sıcak suyu ve çayı dolduruyoruz. Dedik ki, kusura bakmayın bize ağır geldi biz yapalım. Tabi biz yaptık, ona çay yapmayı öğrettik. Çok iyi insanlar, bizi evlerine, bahçelerine davet ederlerdi. Hatta çok enteresan bir şey, konu içine konu giriyor; bizim askeri öğrenci Selim Biçer, saçları dökülüyor, burası yabancı ülke, saçlarımı bir usturaya vurayım dedi. Kafasına da bere aldı geçirdi. İkinci namazını kılmaya geliyoruz. Talat'la ben erken geldik, biz yetiştik. Malum Arapların camileri dikdörtgen ve geniştir, karanlıktır. Dışarıdaki ışık içeriye girmez. Dışarı ışıktan birdenbire içeriye girince kapkaranlık oluyor. Kible nerede, mihrap nerede belli değil. Namaza durdum derken, dip köşeden gürültü koptu, biri beni çevirdi. Kibleyi tayin edememişim. Başka bir defa Selim başında bere ile Mehmet'le birlikte, camiden içeri girerken, kapıda gürültü patırtı oldu. Ne oluyor falan derken, Adam Selim Bey'i içeriye sokmak istemiyor. Biliyorsunuz, bizim mezhebimizde yabancılar, gayri Müslimler camiye girebilir. Malikilerde gayri Müslimler camiye giremez. Onu gayri Müslim zannettiler. Selim Bey kelime-i şehadet getiriyor, "nahnu muslimûn" diyor.

Çok severlerdi bizi, yazlık muhitler vardı, bizi yemeğe çağırırlardı. Para meselesinde, Ali el-Aslî diye bir kitapçı vardı, ondan kitap alırdık. İyi kitapları bize gösterirdi. Bir gün gelmiyorsunuz dedi, biz nasıl gelelim dedik. Siz bana niye burs alamadığınızı söylemiyorsunuz dedi. Ne kadar istersiniz dedi. 200-300 dinar veriyor bize. Bu çok dedik, nihayet 100 dinar aldık dört kişiye, her birimize 25'er dinar. Allah razı olsun kendisinden. Tabi sonradan verilmeyen 4 aylık burs paramızı toptan alınca, Ali el-Aslî'ye borcumuzu ödedik (Allah ondan razı olsun, Allah Rahmet eylesin).

- Tunus'lu meşhur Tahir b. Aşur'u tanıdınız mı orada?

- Evet. Tahir b. Aşur'u tanıdım. Bir gün Zeytune Camii'ne Fas Kralı İkinci Hasan geldi ziyarete. Arap camilerinde halı yoktur, hasır vardır. Hasırın üzerinde namaz kılınır. O gün geleceği yola halı sermişler. Öyle bir toplantıda bulunduk. Orada Fadıl b. Aşur, baş imam olan babası Tahir b. Aşur ve diğer Tunus uleması da orada idi. Tunus hocalarının çoğu 10-15 dakikadan fazla fasih konuşamazlar. Hatta birgün Muhtar b. Mahmud isminde

yaşlı bir Hanefi hoca vardı. Ders nasıl dedi. İyi de fasih konuşmadığınız için anlamıyoruz dedik. Fasih konuşalım o zaman dedi, tutturamadı. Biz de üzerinde durmadık. Fadıl b. Aşur tamamen fasih ve edebi konuşurdu. Onun dersine devamlı giderdik. Ama diğerlerinin dersinden bazen kaçardık. Nasıl olsa fasih konuşmuyor diye kaçardık. Burgiba Enstitüsü'nde Arapça dersleri vardı. Arap Edebiyatı'ndan diploma aldık oradan. Bir de akşamları Fransızca derslerine girdim orada. Çünkü Türkiye'ye geldiğimizde Fransızca'dan doçentlik imtihanına gireceğiz.

- İlahiyat Fakültesinde okuduğunuz zamanlardaki meşakkat ve mahrumiyetleri anlattınız, o zamanla bugünü mukayese edecek olursanız ne dersiniz?

- Talebeler şu anda belirli bir imtihanla alınıyor. Bizim dönemimizde belirli bir imtihanla değil, kendileri geliyordu, öğrenmek için geliyordu. Onun için talebe hevesliydi, istekliydi. Biz 8.30'da Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ne derse gidiyoruz. Tabi saat 8.30'dan evvel, Opera'nın karşısında eski Diyanet İşleri Başkanlığı binası vardı, Dil Tarih'e yakındı. Biz saat 7'de oraya gelirdik. Haftanın belirli günlerinde 7'de oraya gelirdik. Başkan vekili vardı. Hasan Hüsnü Lostar isimli bir zat. Bu Kadi'l-Kudat'tan mezun, kadılardan biriydi, fıkıhı iyi bilirdi, Karadenizliydi. O bize sonradan Kelam, Arapça, Fıkıh dersleri verirdi. O dedi ki, gelin size Arapça okutayım. Haftanın üç – dört günü oraya giderdik. Nevzat Yalçıntaş o zaman lisedeydi, o da gelirdi. Hoca bize fıkıh dersleri okuttu, Nuru'l-Îzâh okuttu. Dedi ki, *"ben kadıyım, siz lise mezunusunuz, siz hesabı iyi bilirsiniz, bayağı kesirler, ondalık kesirler falan, ben size feraiz okutayım"*. Okuttu, biz de okurken not tutardık. Hatta ben geçmiş senelerde, 3. sınıfta talebe iken, Hendek'te müftümüz vardı, onun Arapçası iyiydi. Babamın arkadaşı idi. Onunla Muhtasaru'l-Maani dersleri okuduk. Bir gün birisi geldi, feraiz soruyor, ben de dinliyorum. Elime kalem aldım, Hoca dedi ki İsmail ne netice çıkardın, şöyle çıktı dedim. Aferin dedi. Ondandır daha garibi, benimle beraber memleketimizin mahallelerinden, köylerinden dini derslere hevesli Arapça öğrenmek isteyen kimseler vardı. Ama çoğu da hafız, çoğu da ilkökul mezunu değil,

hesap yapmasını bilmiyorlar. Hoca bana aferin dedi ya, Hocam biz de öğrenelim dediler, İsmail size öğretsin dedi. Başladık, ananın miras hukukundaki yeri, babanın miras hukukundaki yeri, derken örnekleriyle anlattık. Hiç biri ne yapabiliyor ne bir şey. Sülüs diyoruz, rubu' diyoruz, bir bölü üç, bir bölü dört diyoruz, hiçbirinin bunlardan haberi yok.

O dönemin İlahiyat Fakültesi talebeleri, belki bazıları size hocalık da yapmışlardır. Bilgi bakımından, şu veya bu bakımdan zayıf olabilenler vardır. Ama samimi idiler. Şimdiki talebenin çoğu tesadüfen fakülteye düşmüş insanlar. Efendim ben buraya gelmek istemiyordum. Veya geliyor, ikinci sene başka fakülteye kaçıyor. Şimdi imkanlar her yönden çok. Kitap, hoca, kalacak yer, maddi manevi yönden her türlü imkan var. Size bir örnek vereyim. Bakınız size bir örnek vereyim. Doktora tezimi çalışırken, tefsirin doğuşu meselesinde haklı olarak ilk kaynak Taberi Tefsiri. Benim en mühim kaynağım o. Fakat kütüphanedeki Taberi Tefsiri Bulak'ta 1200'lü yıllarda basılmış, karınca duası gibi, ayetin numarası belli değil, ayetler belli değil, öyle bir tefsir. Ben o tefsiri tarayarak çalıştım. Sonradan Mısır'dan getirttiğim Taberi Tefsiri'nde numaralar var, ayet numaraları var, her şey belli, hadisleri tahrir ediyor, ne kadar güzel. Hafız da değilim, hafız olsa, ayeti okur, nerede olduğunu bilir. O günkü imkanları düşünün, bugünkü imkanları düşünün. Elinizin altında gayet güzel kitaplar, bilgisayarlar, yapılmış bir sürü tez örneği var. Fakat çalışma biraz az gibime geliyor.

Teşekkür ederim.

-Zaman ayırdığınız için biz teşekkür ederiz.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.
 2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayınlanmaktadır.
 3. Dergide yer alan yazılar, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra bilim kurulu üyesine gönderilerek incelettilir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, Yayın Kurulu yazının düzeltilmesine, basılmasına veya basılmamasına karar verir. Yayımlanmayan yazılar yazarlara iade edilmez.
 4. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
 5. Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
 6. Dergide, Fakültemiz öğretim elemanlarının yanı sıra, başka araştırmacıların ilmî yazılarına da yer verilebilir.
 7. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, disket ve bir adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.
 8. Dergide yayınlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek disketteki gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "9 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.
 9. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
 10. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "Traditional Arabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
- Not:** Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

Year : 2009, Number : 31, Erzurum

ARTICLES

Some Additions to "the Bibliography on al-Fârabi"-IV
Süleyman TULUCU

Educational Messages From Turkish Proverbs and Idioms
Abbas ÇELİK

Protection of Right of Children's Life in The Light of Verses and Hadiths
Adem DÖLEK

**The Imam al-Shafi'i's Basic Approaches in His Understanding and Appraising
The Sunnah and Hadith**
Muammer BAYRAKTUTAR

Orphans' Legal Status in Islam
HüseyinERTUÇ

A Discussion About The Prophet's Illiterate
Abdolvahap ÖZSOY

**Weak Evidence "Suspicion" in The Cases of Murder
in The Islamic Criminal Law**
M. Fatih TURAN

TRANSLATIONS

Ghazali and Ash'arites
Oliver LEAMAN

Translator: Yaşar TÜRK BEN

el - A ' shâ

W. CASSEL

Translators: Süleyman TULUCU-Mustafa KAYA

INTERVIEWS

An Interview with Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu About "his Life Experience"
Sadık KILIÇ-Şehmus DEMİR

