



Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أدب بالي الإسلامية

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt: I, sayı: 1, yıl: Mayıs 2017/ Volume: I, issue: 1, year: May 2017

ISSN: 2587-0955

Edebali İslamiyat Dergisi hakemli, akademik ve elektronik bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin yanı sıra yayın kurulunun uygun gördüğü diğer dillerde de makaleler yayımlanabilmektedir.

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt:I, sayı: 1, yıl: Mayıs 2017/ Volume: I, issue: 1, year: May 2017

ISSN:

Sahibi/Owner

İslami İlimler Fakültesi adına Prof. Dr. Dursun HAZER

Editör/Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih YALÇIN

Editör Yardımcısı/ Editorial Assistant

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ

Yazı Takip/Secretary

Arş. Gör. Ülfer KARABULUT

Web Sayfası Sorumlusu

Okt. Abdullah AYDIN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Dursun HAZER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa BAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Nuran DÖNER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Özcan Çınar

Redaktör / Redaktion

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Öğr. Gör. Enes VELİ (Şirnak Üniversitesi)

Arş. Gör. Muharrem TURAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

İç Tasarım/Design

Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM

Yazışma Adresi/Correspondences

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 Faks: 0 (228) 214 1272

web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

e-posta/e-mail: iifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun ABACI (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Pamukkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özturan (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue

- Prof. Dr. Eyüp Bekiryazıcı (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Münir Yıldırım (Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet İnanır (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Aydın Aktay (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalg (Çukurova Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun Abacı (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Ahmet Gül (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Kamil Sarıtaş (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Yrd. Doç. Ömer Ali Yıldırım (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU (Hitit Üniversitesi)
Yrd. Doç. İsmail Yalçın (Pamukkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Ahmet Aydın (Ömer Halis Demir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih YALÇIN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Bayram Demircigil (Sakarya Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Fârâbî'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizaç Risâlesi Üzerine Değerlendirmeler / Some Considerations About a Manuscript On Temperament Attributed to Al-Fârâbi

Arş. Gör. İbrahim AKSU

1-39

Erken Dönem Siyaset-Tefsir İlişkisi Hazret-İ Osman Dönemi /Early Period Politics- Interpretation Relationship - Caliph Osman's Era

Prof. Dr. Murat SÜLÜN – Araş. Gör. Muharrem TURAN

41-72

Kur'ân'da Birlikte Yaşama Ahlakı / The Concept Of Coexistence In The Qur'an"

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ

73-89

Fıkıh Usûlünde İstidlâl Kavramı Ve İstidlâl Çeşitleri / The Concept Of "İstidlâl" And Its Types In The Principles Of Islamic Jurisprudence

Kadir DEMİROĞLU

91-109

Edebî Eserlerde Subliminal Mesaj (Reşat Nuri Güntekin'in "Gökyüzü"nden Verdiği Mesajlar)/ Subliminal Message In Literary Works (Messages Delivered In "Gökyüzü " By Resat Nuri Guntekin)

Ferhat AKBABA

111-131

Güven Toplumu Oluşturmanın Temel İlkeleri (Samimiyet, Kardeşlik, Adalet ve Müsavat) / Principles Of Creative Of Trust Society (Sincerity, Brotherhood, Justice And Equality

Doç. Dr. Mustafa BAŞ

133-147

Gezi Yazısı/

**Bir Nevruz Hatırası (25.03.2017 – 20.03.2017) Zaqatala'nın İncisi:
Mamrux ve Saxurlar**

**Oğuz Kağan BAYRAKDAR
149-185**

**Yayım ve Yazım İlkeleri / *Guidelines for Publication*
187-203**

FÂRÂBÎ'YE NİSPET EDİLEN YAZMA BİR MİZAÇ RİSÂLESİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER*

İbrahim AKSU*

Öz

Bu çalışma, yazma eser kataloglarında ve modern dönemde hazırlanmış Fârâbî bibliyografyalarında filozofa ait olduğu belirtilen ve halen yazma halinde bulunan bir mizaç risâlesinin tanıtımını ve değerlendirilmesini amaçlamaktadır. İki ana başlıktan oluşan makalenin ilk kısmında, geçtiği kaynaklarda çoğunlukla *Risâle fi'l-Mizâc* yahut *Kitâb fi 'İlmi'l-Mizâc* başlığıyla kayıtlı olup bugüne değin -bilebildiğimiz kadarıyla- hakkında herhangi bir müstakil incelemede bulunulmamış eserin fiziksel tahlili yapılacak ve bu maksatla da yazma nüshalarının tavsifine ve bu nüshalar arasındaki ilişkinin tespitine çalışılacaktır. İkinci kısımda ise risâlenin muhtevası tahlil edilecek ve bu çerçevede eserin ismi, konusu ve Fârâbî'ye aidiyeti meseleleri açıklığa kavuşturulacaktır. Makalenin, söz konusu risâlenin tanıtımı ve değerlendirilmesi vesilesiyle ulaşmaya çalıştığı başlıca iki hedefi vardır. Bunların ilki ve daha genel olanı, İslam felsefesi içerisindeki pek çok disiplin tarafından farklı maksatlarla yaygın şekilde kullanılan ve bu bakımdan büyük önemi haiz mizaç teorisini münhasıran ve detaylıca inceleyen yazma bir eseri dikkatlere sunmaktır. Daha özel kabul edilebilecek bir diğeri ise, bir yandan filozofa ait eserlere dair yetkin bir liste elde edebilmek maksadıyla mevcut Fârâbî bibliyografyalarında kaydı bulunan yazma yahut matbu eserlerin önemli bir kısmının kapsamlı şekilde incelenmesine yönelik ihtiyaca bir kez daha vurgu yapmak, diğeri yandan da konu çerçevesinde oluşmuş akademik birikime katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Mizaç Teorisi, Mizaç Risâlesi, *Risâle fi'l-Mizâc*, *Kitâb fi 'İlmi'l-Mizâc*

Some Considerations About a Manuscript On Temperament Attributed to Al-Fârâbî

Abstract

This article aims to delineate and analyze a manuscript on temperament attributed to al-Fârâbî in the manuscript catalogs and bibliographies of al-Fârâbî written in modern period. The study consists of two main chapters. In the first chapter, I strive to make substantial analyses of this tract named as *Risâlah fi al-Mizâj* or *Kitâb fi Ilm al-Mizâj* in the sources. As far as we know, it has not been the object of any specialized study until now. For this reason, first of all, I describe present copies of the manuscript and try to show the relationships between them. In the second chapter, the content analyses of the *Risâlah* is carried out. In this regard, I attempt to specify the exact name and subject-matter of it and to examine its authenticity. There are two primary goals that the study targets to achieve by researching on the mentioned manuscript. One and

* Bu makalenin temelleri, TÜBİTAK bursu sayesinde Yale üniversitesinde gerçekleştirmeye imkân bulduğum araştırmalar esnasında atılmıştır. Bu vesileyle, TÜBİTAK ve daha özelden de kurumun BİDEB birimine teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, özellikle kaynak temini noktasındaki yardımlarından ötürü kıymetli meslektaşım Ahmed Tahir Nur'a müteşekkir olduğumu da ifade etmek isterim. Çalışmanın ilk hali "el-Fârâbî On Temperament" başlığıyla *Fourth Annual Conference of the British Association for Islamic Studies* isimli sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur (Tuesday 11 April-Thursday 13 April 2017, Chester Centre for Islamic Studies, University of Chester). Makale boyunca gerek metinde gerekse dipnotlarda köşeli parantez [] içerisinde kaydedilen açıklamalar tarafımıza aittir.

* Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, aksuibra-him34@gmail.com.

Geliş T. / Received Date: 05/04/2017 Kabul T. / Accepted Date: 06/05/2017

more general of them is to present to the attention of researchers a treatise displaying a comprehensive and nuanced picture of the theory of Mizâj (Temperament), which is commonly used for diversified reasons by many disciplines within the scope of Islamic philosophy, and therefore, is highly significant. The other goal, which is more specified, is in one hand to emphasize one more time the need for reconsideration of a great deal amount of manuscripts or books recorded in the bibliographies of al-Fârâbî in order for gaining a qualified book list about al-Farabi's work, and on the other hand to contribute to the academic literature formed about this topic.

Keywords: al-Fârâbî, Theory of Temperament, Tract on Temperament, *Risâlah fi al-Mizâj*, *Kitâb fi Ilm al-Mizâj*

GİRİŞ

İslam felsefesinin önceki felsefi geleneklerden tevarüs ettiği birikim arasında, evrende vuku bulan maddi oluş ve bozuluşu izah maksadıyla kendisine başvuru mizaç/karışım teorisi de yer almaktadır.¹ Kökleri Empedokles'in (M.Ö. 492-432) dört unsur teorisine kadar uzanan, Hipokrat (M.Ö. 460-375) zamanında nitelikler teorisine ve kısa bir zaman sonra da sıvılar teorisine birleştirilen,² nihai şekli ise büyük oranda Galen (M.S. 129-200) tarafından verilir ve tercüme döneminde de İslam dünyasına aktarılan bu teori, modern zamanlara değin tabiat felsefesinin ilgi alanına giren problemlere ilişkin oldukça elverişli ve o nispette de yaygın bir açıklama modeli olmuştur.³ Klasik felsefi gelenekte tabiat felsefesinin en geniş çerçevesiyle fizik (es-Semâu't-

- 1 Mizaç teorisini İslam felsefesi çerçevesinde müstakil şekilde ele alıp inceleyen Türkçe çalışmalar az sayıdadır. Bununla birlikte, yakın bir zamanda yayınlanmış, önde gelen filozof ve kelamcıların teoriye yaklaşımlarının ortaya konduğu şu derlemenin literatürdeki boşluğu kısmen doldurduğunu ifade edebiliriz: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016). Ayrıca, konuyu İbn Sînâ özelinde ele alan şu iki çalışmaya da bu bağlamda dikkat çekilebilir: İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı" (Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014); İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012).
- 2 Harun Kuşlu, Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içinde, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 9-10. Sıvılar teorisi, *Kan, Balgam, Sarı Safra ve Siyah Safra*'dan müteşekkil dört temel sıvının (ahlât-ı erba'a) insan ve hayvan vücudu içerisinde icra ettiği fonksiyonlara ilişkin bir teori olup temelleri eski Mısır'a kadar geri gitmektedir. Bununla birlikte yetkin şeklini Antik Yunanlılar elinde kazandığını söyleyebiliriz. Bkz. Abdullaziz Lebedî, *el-Kâmûsu't-tıbbiyyi'l-'Arabi* (Amman: Dâru'l-Beşir, 2005), 1034; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yay.,1989), 24; Albert S. Lyons, R. Joseph Petrucci, *Çağlar Boyu Tıp*, trc. Nilgün Güdücü (İstanbul: Roche, 1997), 153.
- 3 Teorinin özellikle Galen tarafından insanların karakter yapılarıyla ilişkilendirilen kısmı 19. yüzyılın sonuna kadar popülerliğini korumuştur. 20. yüzyılın başlarında revizyona tabi tutulan ve bu sayede işlevselliğini sürdürülebilmeyi başaran teori, günümüz tıp çevresinde hala dikkate alınmaya devam etmektedir. Bkz. Jerome Kagan, *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature* (Colorado: Westview Press, 1998), 4, 24-35; Erdemir, "Ahlât", 24.

Tabî'î), kimya (el-Kimyâ'), psikoloji (en-Nefs) ve tıp⁴ gibi disiplinleri içerisinde barındırıyor oluşu⁵ ise söz konusu teorinin bu alt disiplinlerce daha hususi amaçlar için kullanılması sonucunu doğurmuştur.⁶ Ayrıca, her ne kadar

- 4 Tıp ve felsefe arasındaki ilişkinin mahiyeti, klasik İslam felsefesi literatürünün üzerine eğildiği problem alanlarındandır. Bu problemin alt başlıklarından birini ise tıbbın felsefi ilimler tasnifinde bir yerinin bulunup bulunmadığı, şayet varsa bunun neresi olduğu meselesi teşkil etmektedir. Söz konusu meselenin henüz kapsamlı bir şekilde açıklığa kavuşturulabildiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte konuya dair yapılmış çalışmalar genel olarak tıbbın tabiat felsefesi ile olan ilişkisine vurgu yapmakta ve onun tabiat felsefesinin alt dallarından biri yahut da teorik ilkelerini ondan alan bir sanat şeklinde değerlendirildiğine işaret etmektedir. Tıbbın tabiat felsefesinin bir alt dalı oluşuna dair bkz. İbn Sina, "Risâle fi aksâmî'l-hikme", *İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi* içinde, thk. Halide Yenen, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 13; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, c.2 (İstanbul: Dergâh Yay., 2005), 891; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ülûm*, thk: Kamil Kamil Bekri, Abdulvehhab Ebu'n-Nur, c.1 (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Hadisyye, 1968), 326-330. Konuya ilişkin ikincil literatür için bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot", *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, derl. ve trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 229-246; Jean Jolivet, "Classifications of the Sciences", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* içinde, ed. Roshdi Rashed, c.3 (London: Routledge, 1996), 1016-1018; M. Cüneyt Kaya, "Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü", *Felsefe Arkivi Dergisi*, sy. 34 (İstanbul 2011): 40-43; Selime Çınar, "Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, 2014), 24-25, 39-41, 43-40, 67-68, 76-78. Daha özel olarak Fârâbî'nin tıp ile felsefe arasında var olduğunu düşündüğü ilişkinin ayrıntılarına dair bkz. Fârâbî, "Risâletü li'l-Fârâbî fi'r-redd 'alâ Câlînus fi mâ Nâkizun fihi Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân", *Resâilun felsefiyyetun li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn 'Adî* içinde, thk. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983), 43-64. Eser kısmı olarak Türkçeye de aktarılmıştır. İlgili yerlerinin tercümesi için bkz. Fârâbî, "İnsan Organizması Konusunda Aristotale İle İhtilafa Düşen Calinos'a Fârâbî'nin Reddiyesi Risalesi", *Tıp Felsefesi ve Etiği Üzerine* içinde, trc. İsmail Yakıt (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2010), 36-49; Fârâbî, "Risâle fi't-tıbb", "Üç Mecmû'at er-Resâil" içinde, nşr. Fuat Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 2-4 (İstanbul 1960): 231-232; M. Plessner, "Al-Fârâbî's Introduction to the Study of Medicine", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown (Oxford: Bruno Cassirer, 1972), 307-314; Sarah Stroumsa, "Al-Fârâbî and Maimonides on Medicine", *Arabic Sciences and Philosophy* 3, sy.2 (September 1993): 235-249; Lutz Richter-Bernburg, "Abu Bakr al-Râzî and al-Fârâbî on Medicine and Authority", *In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* içinde, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute, 2008), 119-130.
- 5 Mahmut Kaya, "Tabiiyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 330.
- 6 İlimlerin tarihini, mevzularını ortaya koymak ve onları farklı yönlerden tasnif etmek gayesiyle telif edilen eserler arasında, münhasıran mizaç teorisini ve mizaçları konu edinen bir ilim dalından bahsedenler de bulunmaktadır. Bir 17. yüzyıl Osmanlı düşünürü olan Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin (v. 1036/1627) 1023/1614 senesinde telif ettiği *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Ahmediyye Hâniyye* başlıklı, ele aldığı her bir ilmin konusunu ve meselelerini ortaya koyan ve de onları en genel planda Şer'î, Edebî ve Akli şeklinde bir tasnife tabi tutan eseri bunlardan biridir. Bkz. Mollazâde eş-Şirvânî Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseynî, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Ahmedâniyye*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 321, vr. 1a-92a. Müellif akli ilimleri Mantık'la başlatıp Siyaset ile sona erdirmektedir (Şirvânî, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Ahmedâniyye*, vr. 46b-90b). Bu ilimleri sıralayıp her birinin meselelerini açıkladığı esnada,

İlimler tasnifinde teorik değil pratik ilimler başlığı altında bir yeri olsa da bir yönüyle ahlak felsefesini de mizaç teorisinden istifade eden disiplinler arasında zikredebiliriz. Buna göre, evrendeki cansız cisimlerin ve canlı organizmaların maddi varoluşunu, değişimini ve yok oluşunu açıklamanın bir yolu olarak fizik ve kimya tarafından kullanılan mizaç teorisi, insan sağlığı ve hastalıklarını ilgilendirdiği kadarıyla da tıp tarafından dikkate alınmıştır. İnsanın maddi (beden) ve manevi (nefs) yönleri olan bir varlık şeklinde anlaşılması ve bu iki yönün karşılıklı etkileşimde bulunduğu varsayılması ise, bahsi geçen teoriye psikoloji ve ahlak felsefesi alanlarında da işlevsellik kazandırmıştır. Teori, psikoloji söz konusu olduğunda beden maddi yapısının insanî nefsi (gerek kuvvetlerini ve gerekse bu kuvvetlerin fonksiyonlarını) etkilemesi bağlamında; ahlak felsefesi söz konusu olduğunda da kişinin doğuştan sahip olduğu, bedeninin yapısından kaynaklı tabii huylarının, yaşamı süresince alışkanlıklar sayesinde sonradan kazanabileceği iradî huylarla ve daha genel olarak da kendisinin ahlakî yaşamıyla ilişkisi bağlamında gündeme gelmiştir. Tüm bu disiplinlerin ilgi alanına giren problemlere belirli şekillerde tatmin edici izahlar getirebilmesi nedeniyle teori yaygınlık kazanmış ve filozoflar gerek müstakil şekilde teoriyi ele alıp incelemiş gerekse ayrıntıları ile ilgilenmeksizin teoriyi farklı felsefi meselelere ilişkin açıklamalarının temeline yerleştirmek suretiyle ondan yararlanmışlardır. Fârâbî (257-339/870-950) de bu filozoflar arasında yer almaktadır.

Filozof, kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan çalışmalarında, mahiyetine ilişkin detaylı bir anlatı sunmaksızın farklı bağlamlarda mizaç teorisine başvurmuştur.⁷ Ay-altı alemde yer alan her türden tabii şeyin varoluşunu

İlmu'l-Mizâciyyât (Mizaçlar İlmi) şeklinde adlandırdığı bir ilim dalına da yer vermektedir (Şîrvânî, *el-Fevâidu'l-Hâkânîyye el-Ahmedâniyye*, vr. 84b-85b). Bu ilim dalının konusunu ise şöyle izah etmektedir: “و هو علم يتعرف منه سبب تكون المركبات التي لها مزاج كالحيوانات والنباتات والمعدنيات” Bu [ilim], canlılar, bitkiler ve madenler gibi mizaç sahibi bileşik [cisim]lerin var oluş sebeplerini bildiren bir ilimdir (Şîrvânî, *el-Fevâidu'l-Hâkânîyye el-Ahmedâniyye*, vr. 84b, str. 17-18). Müellif ve esere ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kamil Cihan, “Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İle İlgili Eseri: El-Fevâidu'l-Hakaniyye”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sy. 4: 229-243. *el-Fevâidu'l-Hâkânîyye*'dekine benzer şekilde Katip Çelebi'nin (v. 1067/1657) de *Keşfu'z-Zunûn*'da “İlmu'l-Mizâciyyât” olarak isimlendirilen bir ilim dalını zikrettiği, fakat bu başlık altında herhangi bir açıklama yahut eser ismi serdetmediği görülmektedir. *Keşfu'z-Zunûn* nâşirleri ise dipnotta eş-Şîrvânî'nin yukarıda bahsini ettiğimiz çalışmasına atıfta bulunmaktadır. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, c.2 (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1659, dp. 1.

7 Mizaç teorisinin Fârâbî felsefesindeki yerine ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. Sümeyye Parıldar, “Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içinde, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 79-95.

bu teoriyle izah eden Fârâbî,⁸ insanî nefsin kuvvet ve fonksiyonlarıyla beden mizacı arasında bulunduğunu varsaydığı ilişkinin detaylarını ortaya koyarken de yine aynı teorinin açıklamalarına yaslanmaktadır.⁹ Bunlara ilaveten, siyaset felsefesine dair görüşlerini aktardığı esnada sağlıklı insan ile sağlıklı toplum arasında kurmuş olduğu benzerlik de¹⁰ kendisinin mizaç teorisini verili kabul ettiğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Öte yandan, Fârâbî'ye nispet edilen fakat hakkında yapılan ayrıntılı çalışmalar sayesinde artık kuvvetle muhtemel filozofa ait olmadığını söyleyebileceğimiz *Uyûnu'l-mesâil*¹¹ ile gerek muhteva gerekse üslup bakımından değerlendirildiklerinde ilk bakışta aidiyetleri hususunda şüphe uyandıran, fakat bununla beraber henüz bu maksatla yeterli derecede çalışmaya konu olmamış *Makâlâtü'r-refî'a fî usûli 'İlmi't-Tabî'a*,¹² *Mesâilun müteferrikatun*,¹³ *ed-De'âvâ'l-kalbiyye*¹⁴ gibi eserlerde ise doğrudan mizaç teorisinin ayrıntılarından bahsedildiğine şahit olmaktadır. Benzer şekilde, Fârâbî'ye ait olduğu belirtilip mizaç teorisini de konu edinen eserler arasında, zikredildiği kaynaklarda *Risâle fi'l-Mizâc* yahut *Kitâb fî 'İlmi'l-Mizâc* başlığı ile kayıtlı yazma bir risâle daha bulunmaktadır. Risâle, ilk bakışta müstakil olarak teoriyi izah için telif edildiğini düşündürmesi nedeniyle, gerek İslam felsefesi gerekse daha özeldir Fârâbî eserleri çerçevesinde oluşmakta olan mizaç problemine ilişkin modern akademik literatüre katkı bakımından önem arz etmektedir. Ancak yalnızca modern dönemdeki çalışmalarda Fârâbî'ye atfedilmesi,¹⁵ İslam felsefesinin

8 Fârâbî, "Mebâdiu ârâi ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", *Al-Fârâbî on the Perfect State* içinde, thk. ve şrh. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 134-144; Fârâbî, *Risâletü li'l-Fârâbî fi'r-redd 'alâ Câlînus fî mâ nâkizun fihî Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân*, 43-46; Fârâbî, *İnsan Organizması Konusunda Aristo İle İhtilafa Düşen Calinos'a Farabi'nin Reddiyesi Risalesi*, 36-37.

9 Fârâbî, "Mebâdiu ârâi ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 210-218; 262-264.

10 Filozofa göre, nasıl ki beden mizacının dengeli olmasına bağlıysa, aynı şekilde bir şehrin sıhhati, diğer bir ifadeyle doğru ve düzgün olması da (sıhhatu'l-medîneti ve istikâmetuhâ) sakinlerinin sahip olduğu huyların itidalli olmasına bağlıdır. Bkz. Fârâbî, *Fusûlun munteze'a*, thk. Fevzi Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 24.

11 Fârâbî, "'Uyûnu'l-mesâil", *er-Resâilü'l-felsefiyyetu's-suğrâ* içinde, takdim ve thk. Abdülemir el-A'sem (Dimaşk: Daru't-Tekvîn, 2012), 81-87. Eserin mevsûkiyetine ilişkin incelemeler bir yandan onun Fârâbî'ye aidiyetinin son derece zayıf bir ihtimal olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan da İbn Sînâci karakterini vurgulamaktadır. Bkz. Kaya, "Şükûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil' in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.

12 Fârâbî, "Makâlâtü'r-refî'a fî usûli 'İlmi't-Tabî'a", "Fârâbî'nin Tabiat İlmin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı", trc. ve nşr. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, *Belleten* 15, sy. 57 (Ocak 1951): 95-102, 113-122.

13 Fârâbî, "Mesâilun müteferrikatun", *er-Resâilü'l-felsefiyyetu's-suğrâ* içinde, takdim ve thk. Abdülemir el-A'sem (Dimaşk: Daru't-Tekvîn, 2012), 93-94.

14 Fârâbî, "ed-De'âvâ'l-kalbiyye", *er-Resâilü'l-felsefiyyetu's-suğrâ* içinde, takdim ve thk. Abdülemir el-A'sem (Dimaşk: Daru't-Tekvîn, 2012), 257-264.

15 Risâle hem yer aldığı yazma kataloglarında hem de modern dönemde hazırlanmış Fârâbî bibliyografyalarında filozofa nispet edilmiştir. Eserin yazma nüshalarını aşağıda ayrıca inceleyeceğimiz için burada yalnızca bibliyografik kaynaklara işaretlemek istiyoruz.

Risâleyi filozofun külliyyatı arasında zikreden ilk modern biyo-bibliyografik çalışma Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Literatur* isimli eseridir. Filozofun Matematik, Astroloji, Kimya, Mantık ve Musiki'ye dair telifatı arasında yer verilenlerden birisi de *Kitâb fi 'İlmi'l-Mizâc*'tır. Brockelmann 1. cildini 1898'te neşrettiği söz konusu çalışmasına sonraki yıllarda ilavelerde bulunmuştur. Bu çerçevede ilgili yazmanın nüshalarına ilişkin notlarda da ilaveler ve tashihler meydana gelmiştir. Müellif yazmanın iki farklı nüshasına atıfta bulunmaktadır. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*1, nr. C/4 (Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898), 212; *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)* 1, nr. C/10 (Leiden: Brill, 1937), 376; *GAL* 1, nr. C/4 (Leiden: Brill, 1943), 234. Brockelmann'ın bu eserin ilk iki cildi İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Bkz. Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition* 1, ing. terc. Joep Lameer, önsöz: Jan Just Witkam, nr. C/4 (Leiden: Brill, 2016), 203. Ahmet Ateş'in 1951 yılında yayınladığı Fârâbî bibliyografyasında da eser *Kitâb fi 'İlmi'l-Mizâc* başlığıyla kaydedilmiştir. Yer verilen bilgilerin tamamının kaynağı Brockelmann'dır. Bkz. Ahmet Ateş, "Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası", *Belleten (Fârâbî Özel Sayısı)* 15, sy. 57, nr. 41 (Ocak 1951): 183. Mizaç risâlesini Fârâbî'nin eserleri arasında zikreden bir diğer çalışma Fuat Sezgin'in *Geschichte der Arabischen Schrifttums* adlı bibliyografyasıdır. Eser, *Kitâbu'l-Mizâc ve'l-Evzân 'alâ mâ zehebe ileyhi el-cumhûru* başlığıyla tıp ve eczacılık konulu ciltte karşımıza çıkmaktadır. Sezgin yazmanın dört farklı nüshasına işarette bulunmaktadır. Bkz. Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, c. 3, nr. 3 (Leiden: Brill, 1970), 300. Fârâbî'nin doğumunun 1100'üncü yıldönümü münasebetiyle Müjgân Cunbur yönetiminde hazırlanan *Fârâbî Bibliyografyası*'nda, esere ilişkin olarak Brockelmann ve Ateş'in çalışmalarında rastladığımız açıklamaların aktarımı ile iktifa edilmiştir. Bkz. Müjgân Cunbur v. dğr., *Fârâbî Bibliyografyası*, nr. 56 (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973), 21. Korkîs ve Michael 'Avâd'ın birlikte derledikleri bibliyografyada risâle *'İlmu'l-Mizâc* başlığıyla kaydedilmiştir. Eserin altı farklı nüshasının listelendiği görülmektedir. Bkz. Korkîs 'Avâd, Michael 'Avâd, "Râidu'd-Dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî", *el-Mevrid* 4, sy. 3 (Irak 1975): 248. Yine aynı yıl Hüseyin Ali Mahfuz ve Çağfer Âl-i Yâsin tarafından hazırlanan bibliyografyada eser *Risâle fi 'İlmi'l-Mizâc* adıyla yer almaktadır. Eserin beş nüshasının yerlerine işaret edilmektedir. Kaynak olarak Brockelmann ve ilgili kütüphane katalogları kullanılmıştır. İsminin sonuna soru işareti koymalarından hareketle editörlerin eserin Fârâbî'ye aidiyetinden şüphe ettikleri söylenebilir ki, böylesi bir şüphe ne önceki ne de sonraki çalışmalarda izhar edilmiştir. Bkz. Hüseyin Ali Mahfuz, Çağfer Âl-i Yâsin, *Muellefâtü'l-Fârâbî*, nr. 69 (Bağdat, Matbaatu'l-Edîb el-Bağdadiyye, 1975), 331. Çağfer Çâvuşî tarafından kaleme alınan bibliyografya ise yazmanın içeriğine dair paylaştığı bilgilerle yukarıdaki eserlerden ayrılmaktadır. Buna göre, *el-Mizâc ve'l-Evzân 'alâ mâ zehebe ileyhi el-cumhûru* adını taşıyan eser üç ana bölümden, birinci ana bölüm de üç alt başlıktan müteşekkildir. Müellif kaynak olarak yazma kataloglarına işaret etmektedir. Bkz. Çağfer Çâvuşî, "Âsârü Ebû Nasr el-Fârâbî", *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye*, sy. 10, nr. 39 (Dımeşk 1407/1986): 82. Bu bibliyografya herhangi bir değişiklikte bulunulmaksızın yeniden yayınlanmıştır. Bkz. Çâvuşî, "Âsârü Ebû Nasr el-Fârâbî", *Ebû Nasr el-Fârâbî: Feylesûf-i İslâm ve'l-Muallim-i Sâni* içinde, nr. 39 (Dımeşk: Müsteşâriyyetu's-Sekâfiyyeti li'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyyeti'l-İrâniyyeti, 1409/1989), 137. Daha yakın zamanlı bir çalışma olarak İlai Alon'un Fârâbî sözlüğü de bu bağlamda zikredilmelidir. Sözlüğün inceleme kısmı olan ikinci cildinde Fârâbî'nin gerek yazma gerekse matbu eserlerinin geniş bir listesini ortaya koyabilmeyi hedefleyen Alon, söz konusu mizaç risâlesini de çalışmasına almıştır. Bu bağlamdaki kaynağının ise Korkîs ve Michael 'Avâd'ın hazırladığı bibliyografya olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İlai Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, c. 2 (Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002), 810.

klasik biyo-bibliyografik kaynaklarının ise suskun kalıp Fârâbî eserlerine dair sundukları listelerde ne bu isimde ne de bu konuda bir eserden bahsetmemeleri,¹⁶ yazmanın otantikliğini sorgulamaya açık hale getirmektedir. Taşındığı bu önem ve aidiyet probleminden ötürü ise eser incelenmeyi hak etmektedir. Bu nedenle, ilerleyen satırlarda söz konusu mizaç risâlesini tanıttak ve değerlendireceğiz.

İki bölümden oluşan bu makalenin ilk bölümünde, elimizde olan nüshaları çerçevesinde söz konusu risâlenin fiziksel tahlilini (nüshaların tavsifi ve birbirleriyle ilişkisinin tespiti), ikinci bölümünde de muhteva tahlilini (isim, konu ve aidiyet meselelerinin vuzuha kavuşturulması) yapacağız. Çalışmanın bu sayede gerçekleştirmeyi umduğu iki amacı bulunmaktadır. Bunların ilki ve daha genel olanı, İslam felsefesi içerisindeki pek çok disiplin tarafından farklı maksatlarla yaygın şekilde kullanılan ve bu bakımdan büyük önemi haiz mizaç teorisini münhasıran ve detaylıca inceleyen yazma bir eseri dikkatlere sunmaktır. Daha özel kabul edilebilecek bir diğeri ise, bir yandan filozofa ait eserlere dair yetkin bir liste elde edebilmek maksadıyla mevcut Fârâbî bibliyografyalarında kaydı bulunan yazma yahut matbu eserlerin önemli bir kısmının kapsamlı şekilde incelenmelerine yönelik ihtiyaca bir kez daha vurgu yapmak, diğer yandan da konu çerçevesinde oluşmuş akademik birikime katkı sağlamaktır.

1. ESERİN FİZİKSEL TAHLİLİ

1.1.Mizaç Risâlesi'nin Yazma Nüshaları

Risâlenin Leiden, Yale ve Princeton üniversitelerine ait yazma eser kütüphanelerinde birer tane ve Mısır Milli Kütüphanesi'nde ise iki tane olmak üzere bilebildiğimiz toplam beş nüshası mevcuttur. Biz bunlardan yalnızca ilk üçünü inceleme fırsatını elde edebilmiş durumdayız.¹⁷ Bu nedenle de Mısır Milli Kütüphanesi'ndekilere ilişkin açıklamalarımızda büyük oranda yazma kataloglarından faydalanacağız. Bunun yanında, Fuat Sezgin'in söz konusu iki nüshadan ilkinde dair *Geschichte der Arabischen Schrifttums* isimli bibliyografyasında aktardığı kısa fakat nispeten önemli bilgilere de yeri geldiğinde müracaat edeceğiz. Nüsha tanıtları esnasında, her bir nüshanın söz konusu kütüphanelerde nasıl, nereden ve ne zaman temin edildiğini tespit etmeye de gayret ettik. Çalışmanın hacmini artırmak pahasına da olsa bu tür ayrıntılara yer vermemizin nedeni, bunların bize nüshaların kaynağı, tarihi, serüveni,

16 Klasik kaynaklarda Fârâbî'ye nispet edilmiş olan eserlerin geniş bir dökümü için bkz. Hüseyin Ali Mahfuz, *el-Fârâbî fi'l-merâci'î'l-'Arabiyye* (Bağdat: Vizârâtu'l-İ'lâm, 1975), 21-27.

17 Eserin Leiden, Yale ve Princeton nüshalarına dayanarak hazırlamaya başladığımız ve bu makalede yayınlamayı düşündüğümüz tahkikli neşri, tamamlanması planlanandan uzun sürdüğünden ötürü başka bir çalışmanın konusu haline gelmiştir.

birbiri ile ilişkisi ve de otantikliği gibi konular etrafında oluşan sorulara cevap bulma noktasında katkı sağlayacak olmalarıdır.

1. Yale Üniversitesi Nüshası=Y (Landberg, nr. 35, vr. 1a-12a)

Risâle, üniversitenin Arapça yazma koleksiyonlarından Landberg koleksiyonu içerisinde yer almaktadır. Bu koleksiyon, aslen İsveçli olan Münihli oryantalist Count Carlo de Landberg (1848-1924)'in yirmi beş yıllık bir süre zarfında Doğu'ya yaptığı yolculuklarda topladığı, 1900 yılı yazında Almanya'da satışa sunulan ve New Yorklu Morris K. Jesup tarafından 8000 marka satın alınıp üniversiteye hibe edilen 800'den fazla eserden oluşmaktadır.¹⁸ Koleksiyonun ihtiva ettiği mecmualardan 35 numaralı olanı temiz bir nesh hattıyla istinsah edilmiştir ve tamamı tek bir müstensihin elinden çıktığı anlaşılan iki eserden müteşekkildir. İlki, burada konu edindiğimiz ve başlığı vikâye varâğında bulunup *Risâle fi 'İlmi'l-Mizâc li'l-Fârâbî* şeklinde kaydedilen, metni ise 2b-12a varakları arasında yer alan risâledir. Eserin başlangıç ve bitişi şöyledir:

Başlangıç (vr. 2b):

بسم الله الرحمن الرحيم وصل الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم. الحمد لله ذي العظمة والجلال المنزه عن التشبيه والتركيب والمثال والصلاة والسلام على سيدنا محمد الجامع لخصال الكمال المفرق بين الحلال والحرام وعلا اله الليوث الكواسر وأصحابه النجوم الزواهر.

Bitiş (vr. 12a):

وقد عرفت انه بالتركيب والمادة وازالة المانع والشروط. تم ذلك بحمد الله وعونه وحسن توفيه والله اعلم بالصواب.

Metin siyah, başlıkların tamamı ve derkenarlardaki açıklamaların bir kısmı ise kırmızı mürekkeple kaleme alınmıştır. Koleksiyonun modern dönemde istinsah edilmiş eserleri arasında bulunduğu anlaşılan risâlede müstensih ve istinsah tarihine ilişkin bir bilgi yoktur. Buna rağmen Leon Nemoj'un hazırladığı katalogda 1880 tarihi zikredilmiştir.¹⁹ Biz Landberg'in, yardımcısı müstensihlerle birlikte, sahip olduğu nüshaların başlangıç düzeyinde bir listesini de oluşturmuş olduğunu biliyoruz. Fakat kendisi de matbu olmayan bu liste hem eksikti hem de aceleyle ve düzensizce hazırlanmıştı.²⁰ Öte yandan Nemoj, bu listenin katalogda muhafaza edildiğini ve bahsi geçen

18 Charles Cutler, "Special Collection in American Libraries: The Landberg Collection of Arabic Manuscripts at Yale University", *The Library Journal* 18, sy. 1 (January 1903): 53; Leon Nemoj, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library* (New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1956), 6; Mustafa Çiçekler, "Landberg, Carlo de", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 98-99;

19 Nemoj, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, nr. 1380, 147.

20 Cutler, "Special Collection in American Libraries: The Landberg Collection of Arabic Manuscripts at Yale University", 57; Nemoj, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 6.

niteliği nedeniyle de katalog bilgilerinin dikkatle kullanılması gerektiğini belirtmektedir.²¹ Buradan anlaşıldığı kadarıyla 1880 tarihi Landberg'in listesinde belirtilmiş ve Nemoy tarafından da kendi kataloğuna aktarılmıştır. Peki 1880 tarihi nereden gelmektedir? Bunun kaynağı muhtemelen mecmuadaki diğer eserdir. Bu eser, Nasr b. Yahyâ b. Sa'îd el-Mutatabbib el-Muhtedî'nin *el-Nasîhatu'l-Îmâniyye fî fazîhati'l-illeti'n-Nasrâniyye* adlı çalışması olup mecmuanın 13a-36b varakları arasında bulunmaktadır. Eserin ferağ kaydında ne zaman tamamlandığını gösterir bir tarih vardır: 20 Rebîu'l-Evvel 1297/2 Şubat 1880 (36b).²² Mecmuanın Landberg'in müstensihleri arasında bulunan tek bir müstensih elinden çıkmış olmasını dikkate aldığımızda, yine Landberg ve müstensihlerince hazırlanan nüshalara dair listede, ikinci eserin istinsah tarihinin birinci risâle olan mizaç risâlesi için de geçerli kabul edildiğini ve kayda bu şekilde girdiğini varsayabiliriz. Son olarak, nüshanın 10b varağında bir mukabele kaydına rastlandığını da belirtmemiz gerekmektedir. Yalnız burada yahut eserin başka bir yerinde nüshanın mukabele edildiğinin beyanı dışında başka bir bilgiye yer verilmemiştir.

2. Leiden Üniversitesi Nüshası=L (Or. 2844)

Risâle, Leiden üniversitesi kütüphanesinin Doğu Yazmaları bölümünde 2844 numarada kayıtlıdır. Müstakil olarak ciltlenmiş ve 12 varaktan müteşekkil eserin zahriye sayfasında *Risâle fî 'İlmi'l-Mizâc li'l-Fârâbî* başlığı yer almaktadır. Eser şu şekilde başlayıp bitmektedir:

Başlangıç (vr. 1b):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ (...). اللَّهُ ذِي الْعِظْمَةِ وَالْجَلَالِ الْمُنْزَهَ عَنِ التَّشْبِيهِ وَالتَّرْكِيبِ وَالْمِثَالِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْجَامِعِ لَخِصَالِ الْكَمَالِ الْمَفْرُقِ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَعَلَى آلِهِ اللَّيُوثِ الْكُؤَاسِرِ وَأَصْحَابِهِ النُّجُومِ الزُّوَاهِرِ.

Bitiş (vr. 12a):

وقد عرفت انه بالتركيب والمادة وازالة المانع والشروط. تم ذلك بحمد الله وعونه وحسن توفيه والله اعلم بالصواب.

Zahriye kısımda ayrıca, Fârâbî'nin hayatına dair olup sonunda İbn Hallikan'dan aktarıldığı belirtilen kısa bir pasaj²³ ve sol üst köşede de şöyle bir not bulunmaktadır: "Min risâleti'l-mizâc li'l-Fârâbî". Bu iki kayıt da metindeki farklı bir mürekkep ve yazım tarzıyla kaleme alınmıştır. Bu durum onla-

21 Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 6.

22 Eserin bu nüshasının daha ayrıntılı bir tasviri ve diğer nüshaları hakkında bilgi için bkz. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, nr. 1062, 116.

23 Pasajda yer alan bilgiler, İbn Hallikân'ın filozofun hayatına dair aktardıklarının kısa bir özetiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk: İhsan Abbas, c. 5 (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 153-54.

rın müstensih dışındaki biri tarafından ilave edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Yine aynı sayfada eski kütüphane kayıtlarına işaret ettiği anlaşılan notlar da görülmektedir.²⁴ Temiz bir nesih hattına sahip eserde metin siyah, başlıkların tamamı ve derkenarda yer alan açıklamaların bazıları ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshada ferağ kaydına rastlanmamaktadır.

Leiden üniversitesi kütüphanesinin bu nüshayı nereden, nasıl ve ne zaman edindiği soruları bu bağlamda cevabı aranması elzem sorulardandır. İlerleyen satırlarda, dolaylı yoldan da olsa bunların yanıtlarına ulaşmaya gayret edeceğiz.

Üniversite kütüphanesindeki yazmaların tanıtımını hedefleyip aynı zamanda bahse konu mizaç risâlesini de içeren iki çalışma yayınlanmıştır.²⁵ Katalogdan ziyade bir tür ayrıntılı envanter listeleri diyebileceğimiz bu çalışmaların daha erken tarihli olanında risâleye dair şu açıklamalara yer verilmiştir:

“*Risâle fi'l-mizâc ve'l-evzân*; [Yazar] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (v. 339/950); G. I, 212; Başlangıcı Princeton nüshasından farklıdır (794/5); 24 s.; Lb. 484; [İstinsah tarihi] Modern; Or. 2844.”²⁶

Aktarılan bilgiler arasında ‘Lb.’ şeklinde bir ifade göze çarpmaktadır. Çalışmanın önsözünden bunun bir kaynağın kısaltması olduğunu ve Yale nüshasını tanıtırken bahsettiğimiz oryantalist Count Carlo de Landberg tarafından hazırlanmış *Medine’deki Özel Bir Kütüphaneden Gelen ve E. J. Brill Yayınvine Ait Olan Arapça Yazmaların Kataloğu* başlıklı esere atıfta bulunduğunu öğrenmekteyiz.²⁷ Landberg bu katalogunda makalemizin konusunu teşkil eden mizaç risâlesini ‘484’üncü sırada zikretmiş ve şunları kaydetmiştir:

“484. Ebû Nasr Muh. I. Tarhan el-Fârâbî el-Feylesûf, *Kitâb fi ‘ilmi’l-mizâc*, Mukabele edilmiş (collationnée) oldukça güzel modern bir nüsha, 24. S.”²⁸

Eserin önsözü bizlere, başlıkta işaret edilen şahsi kütüphanenin Brill’den önceki sahibinin müellifin dostum diye hitap ettiği Şeyh Emîn el-Medenî olduğunu söylemektedir.²⁹ Tam ismi Emîn b. Hasan el-Hulvânî el-Medenî el-

24 Bu notlar şunlardır: “Ms. Ar. 2202 [Arapça Yazmalar 2202]”, “(Amin 484)”. Ayrıca eserin cildinde yer alan numara da 2202’dir.

25 P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, Lugduni Batavorum* (Leiden, Netherlands: Bibliotheca Universitatis, 1957); Jan Just Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden 3*, (Leiden: Ter Lugt Press, 2008).

26 Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, 300.

27 Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, XXI.

28 Carlo Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes Provenant D’Une Bibliothèque Privée à el-Medîna et Apartenant a la Maison E. J. Brill Oude Rijn 33a* (Leiden: Brill, 1883), 139.

29 Müellifin açıklamalarının önemli gördüğümüz satırları şunlardır: “Şubat ayında allâme ve asil dostum Şeyh Emîn el-Medenî’yi, Şam festivalinde bulunacak bedevilerin yanına gitmek maksadıyla Kahire’de bıraktığımda, kendisi kütüphanesini satmak niyetinde değildi. Onu

Hanefî (v. 1316/1898) olan bu âlim,³⁰ kitaplarını satmak maksadıyla o sırada bulunduğu Kahire'den ayrılmış ve 1 Mayıs-1 Ekim 1883 tarihleri arasında Amsterdam'da gerçekleştirilen *Uluslararası Sömürge ve İhracat Fuarı (Internationale Koloniale en Uitvoerhandel Tentoonstelling)*'na katılmıştır.³¹ Burada Brill yayınevi yetkilileri ile irtibata geçmiş ve 600 ciltten oluşan koleksiyonunu onlara satmıştır.³² Emîn el-Medenî adına Brill yetkilileri ile görüşen ve koleksiyonun satış işini ayarlayan Carlo de Landberg'tir.³³ Aynı Landberg, koleksiyonda mevcut eserlerin bir kısmına ilişkin yukarıda zikri geçen kataloğu da

yakın bir zamanda Amsterdam'da, etrafı kitaplarıyla çevrelenmiş bir vaziyette tekrar gördüm. Onlara bir alıcı bulmayı ummaktaydım. Haysiyetsiz bir Mısırlının sebep olduğu spekülasyon tüm sermayesini kaybetmesine neden olmuş ve ödeme yükümlülüklerine sadık bir kimse olduğu için de yıllar boyunca biriktirmiş olduğu kitaplardan oluşan hazinesinden kurtulmaya karar vermiş. Brill yayınevi de bu kitapları satın aldı ve benden bunların kataloğunu hazırlamamı istedi. Bu teklifi ilk başta reddettim. Çünkü belirlenen bitiş tarihi en fazla bir ay sonrasıydı. Ancak tekrar tekrar dile getirilen ricalar ve kendi eserlerimin neşri için yayınevine karşı olan sorumluluklarım işe koyulmama neden oldu. Böylelikle, gündüz yazmak ve gece de tanımadığım bu yazma eserleri okumak suretiyle bir aydan daha kısa sürede kataloğu tamamladım." Bkz. Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, V. Müellifin yukarıda zikrettiği şubat ayının 1883 yılına ait olduğunu önsözün sonunda kayıtlı "10 Eylül 1883" tarihinden anlamaktayız. Bkz. Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, VIII.

- 30 Emîn el-Medenî, hem bir dönem Mescid-i Nebevî'de müderris olarak görevlendirilmiş, Astronomi ile ilgilenen ve birçok eserin sahibi bir âlim hem de hayatı süresince Mısır ve Hindistan başta olmak üzere pek çok İslam ve Avrupa ülkesine seyahatlerde bulunmuş fâzil bir seyyahdır. Bunların yanında kitap alım-satımı ile de ilgilendiği belirtilmektedir. Bkz. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsi terâcim*, c.2 (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992), 15-16; Mâzin Salâh Mutabbakânî, "Emîn el-Hulvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 116; Tom Verde, "Brill's Bridge to Arabic", *Aramco World* 66, sy. 3 (May/June 2015): 30.
- 31 Arnold Virolijik, Richard van Leeuwen, *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits, 1580-1950*, ing. trc: Alastair Hamilton (Leiden: Brill, 2014), 113.
- 32 ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsi terâcim*, 15-16; Verde, "Brill's Bridge to Arabic", 30. Amsterdam yakınlarındaki Leiden şehrinde gerçekleşen bu satış sonrasında yayınevi yetkilileri küçük çaplı bir kutlama da yapmış ve Emîn el-Medenî'ye şehri gezdirip onu yörenin seçkinleri ile tanıştırmışlardır. Ayrıca onu kısa bir süre sonra şehirde gerçekleşecek 6. Oryantalist Kongresi'ne de davet etmişlerdir. Bkz. Verde, "Brill's Bridge to Arabic", 30. Emîn el-Medenî söz konusu davete icabet etmiştir. Ayrıca bununla da yetinmeyip hem kongreye hem de Avrupa'ya olan seyahatine ilişkin izlenimlerini muhtevası makaleler kaleme almış ve bunları *Burhân* dergisinin 22, 25, 29. sayılarında (Ekim 1, Kasım 5) neşretmiştir. Bu makaleler yine aynı yıl içerisinde Leiden çevresi oryantalistlerinden C. Snouck Hurgronje (1857-1936) tarafından Flemenkçe'ye tercüme edilip yayınlanmıştır. Bkz. C. Snouck Hurgronje, *Het Leidsche Orientalistencongres: Indrukken van een Arabisch Congreslid [Leiden Oryantalist Kongresi: Bir Arap Katılımcının İzlenimleri]* (Leiden: Brill, 1883), 13. Eserin mütercimi olan Hurgronje, yazdığı girişte el-Medenî'nin hayatına dair bilgilere de yer vermektedir. Bkz. Hurgronje, *Het Leidsche Orientalistencongres: Indrukken van een Arabisch Congreslid*, 3-13. Amsterdam'dan sonra Hindistan'ın Bombay şehrine giden ve burada eserlerini neşreden Emîn el-Medenî'nin, 1316/1898 yılında Medine'den Trablusgarb'a olan yolculuğu esnasında öldürüldüğü belirtilmektedir. Bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsi terâcim*, 15.
- 33 Virolijik, *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits, 1580-1950*, 113; Verde, "Brill's Bridge to Arabic", 30; Philip K. Hitti and et al., "Introduction", *Descriptive Catalog of*

hazırlamış ve kısa sürede yayınlamıştır.³⁴ Brill yayınevinin satın aldığı ve üzerinde çalıştığımız mizaç risâlesini de içeren bahse konu koleksiyon, ünlü Flemenk oryantalist Michaël Jan de Goeje (1836-1909)'nin çabaları neticesinde yine 1883 yılı içerisinde Leiden üniversitesi kütüphanesine aktarılmıştır.³⁵

Tüm bu izahlar, Landberg kataloğu 484 numarada ve Leiden üniversitesi Doğu Yazmaları 2844 numarada kayıtlı mizaç risâlesinin aynı nüsha olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. O halde, toparlayacak olursak diyebiliriz ki, Leiden üniversitesi nüshası Brill yayınevinin 1883 yılında Medineli âlim Emîn b. Hasan el-Medenî'den satın aldığı ve De Goeje'nin çabaları sayesinde yine aynı yıl içinde Leiden üniversitesine aktarılan eserler arasında yer almaktadır.

3. Princeton Üniversitesi Nüshası=P (Islamic Manuscripts, Garrett, nr. 464H, vr. 19b-27b)

Risâle, üniversitenin Arapça yazma koleksiyonlarından Garrett koleksiyonuna dahildir. Princeton üniversitesi mütevellilerinden Baltimorelu Robert Garrett'a ait bu koleksiyon, ilim adamlarının tavsiyeleri üzerine farklı zamanlarda kendisi tarafından üniversite için satın alınan, toplamda 4500 başlığı muhteva beş parçadan oluşmaktadır. Bunlardan ilki ve en geniş, Flemenk oryantalist Martinus Theodorus Houtsma (1851-1943)'nın hazırlayıp 1889'da neşrettiği³⁶ katalogdan sonra *Houtsma Yazmaları* diye bilinen parçadır. İçerisinde bizim burada ilgilendiğimiz mizaç risâlesinin bir nüshasını barındıran mecmuayı da ihtiva eden söz konusu parça, 1900 yılında Brill yayınevinden satın alınmıştır. Brill ise bu gruptaki eserlerin pek çoğunu, ayrıntılarını Leiden üniversitesi nüshasını tanıtırken açıkladığımız üzere, Medineli âlim Emîn b. Hasan el-Hulvânî'den almıştır.³⁷

Mizaç risâlesi, Garrett koleksiyonu 465H'de kayıtlı, farklı müelliflere ait 13 eseri ihtiva eden mecmuanın beşinci eseri olup 19b-27b varakları arasında yer almaktadır.³⁸ Risâlenin başlığı *Hâzihî risâletun li-Ebî Nasr el-Fârâbî fi'l-mizâc bi't-tamâm ve'l-kemâl'dir*. Eserin başlangıcı ve bitişi şöyledir:

the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library (Princeton: Princeton University Press, 1938), III.

34 Önsözün sonunda kaydedilen tarih 10 Eylül 1883, sonsözün sonundaki ise 20 Eylül 1883'tür. Buna göre, kataloğun 10 gün gibi kısa bir sürede tamamlandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, VIII, 184.

35 Viroljik, *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits, 1580-1950*, 109, 113.

36 M. Th. Houtsma, *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E.J. Brill à Leiden*, (Leiden: Brill, 1889). Daha sonraları Philip K. Hitti ve meslektaşlarıyla hazırlanan katalogda Houtsma'nın bu çalışmasından çok büyük oranda istifade edilmekle birlikte, ona birtakım düzeltme ve eklemelerde de bulunulmuştur.

37 Hitti, "Introduction", *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, III.

38 Houtsma, hazırladığı katalogda söz konusu mecmuayı 464. sıraya yerleştirmiştir. Kendisi mecmuanın 13 felsefi eseri barındırdığını belirtmekle beraber sadece 12 tanesinin künyelerini

Başlangıç (vr. 19b):

بسم الله الرحمن الرحيم وبه. (...) الله ذي العظمة والجلال المنزه عن التشبيه والتركيب
والمثال والصلاة والسلام على سيدنا محمد الجامع بخصال الكمال المفروق بين الحلال والحرام
وعلا اله الليوث الكواسر وأصحابه النجوم الزواهر.

Bitiş (vr. 27b):

وقد عرفت انه بالتركيب والمادة وازالة المانع والشروط. تم ذلك بحمد الله وعونه وحسن
توفيه.

Metinde siyah, başlıklarda ise kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Risâlede müstensih ve istinsah tarihine ilişkin bir bilgiye rastlanmamaktadır.³⁹

zikretmektedir. Houtsma'nın mecmuanın içeriğine ilişkin sunduğu listede Fârâbî'ye atfedilen ilk beş risâle *Fârâbî'nin Bilinen Risâleleri* başlığı altında 1. sırayı alırken diğer eserler ayrı sıra numaraları ile listelenmiştir. Bkz. Houtsma, *Catalogue*, nr. 464, 78.

- ³⁹ Mecmuanın başında bir içindekiler listesi bulunmaktadır. Buna göre, ilk beş risâleden dördü Fârâbî'ye atfedilen şu eserleri ihtiva etmektedir (vr. 1b-19b): *Risâletu ittifâki ra'yi'l-hakimeyn Eflâtûn ve Âristû, risâletu tefsîri esmâi'l-hükemâ, Risâletu 'uyûni'l-mesâil, Risâletu mâ yenbeğî kable ta'allumi'l-felsefe*. Ancak bu dört eserden ikincisi hariç diğerleri eksik metinlerdir. Beşinci eser ise konumuz olan mizaç risâlesidir (vr. 19b-27b) ve ismi de listede şöyle kayıtlıdır: *Risâle fi'l-mizâc*. İlk bakışta diğerleri gibi bunun de eksik olabileceği hatıra geliyor ise de metin içinde kayıtlı olan ve yukarıda aktardığımız başlık eserin eksiksiz olduğuna işaret etmektedir. Philip K. Hitti ve meslektaşları tarafından 1938'de neşredilen Garrett yazmalarına ilişkin katalogta bu yazmalar konularına göre tasnif edilmiştir. Bu türlü bir tasniften ötürü de mecmuadaki eserler bu katalogta farklı yerlerde tanıtılmıştır. 1b-27b varakları arasında yer alıp Fârâbî'ye nispet edilenler ise *Mecmû'atu Resâil fi'l-Felsefe* başlığı altında bir arada tavsif edilmiş ve mecmuanın da Fârâbî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Hitti, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, nr. 794, 261. Fârâbî'ye ait olduğu belirtilen ilk dört eserden 1, 3 ve 4. sıradakiler farklı nüshaları dikkate alınmak suretiyle müstakil incelemelere konu olmuştur ve filozofa aidyetleri meselesi en iyi ihtimalle hala tartışmalıdır. Ancak bunlardan ikincisi olan *Risâletu tefsîri esmâi'l-hükemâ* üzerine görebildiğimiz kadarıyla müstakil tek bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada eserin buradaki nüshasının 1275/1858 tarihinde istinsah edildiği belirtilmektedir. Ancak bu mecmuanın tamamı tek bir müstensihin elinden çıkmıştır. Bu durumda da istinsaha kaynak teşkil eden nüshadaki tarihin olduğu gibi bu nüshaya da aktarıldığı düşünülebilir. Çalışmanın sahibi eserin Fârâbî'ye ait olamayacağını ifade etmektedir. Bkz. Franz Rosenthal, "A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Fârâbî", *Journal of the American Oriental Society* 61, sy. 1 (March 1942): 73-74. Mecmuada yer alan diğer eserlere ilişkin künye bilgileri şu şekildedir: *et-Tûsî, Şerhu Nasîru'd-Dîn et-Tûsî 'alâ risâleti isbâti'l-'akl; ed-Devvânî, Risâle [fi] 'Îmâni Fir'avn; el-Bikâ'î, Tehdîmu'l-erkân fi leyse fi'l-imkân; Abdurrahman el-Câmî, el-Muhâkemât; el-İsterâbâdî, Risâletu [fi mes'eleti] halki'l-a'mâl; el-Kaysarî, Tahkîku'l-Hızır 'aleyhi's-selâm; el-Batalyavsî, Şerhu'l-hamseti makâlâti'l-felsefiyyeti; el-Ma'arrî, er-Risâletu'l-İğrîziyye*. Bu eserler içinde hem mecmuada hem de mecmuanın girişindeki listede yanlışlıkla el-İsterâbâdî'ye nispet edilen, Houtsma katalogunda ise herhangi bir kaydı bulunmayan *Risâletu [fi Mes'eleti] halki'l-a'mâl* başlıklı eserin gerçek yazarının ed-Devvânî olduğu Hitti katalogunda açıklığa kavuşturulmuştur. Ayrıca, Houtsma'nın çalışmasında el-Ma'arrî'nin *er-Risâletu'l-İğrîziyye*'sinin istinsah tarihi 1275/1858 olarak verilirken, bu katalogta ilgili tarih 1265/1848 şeklinde zikredilmiştir. Bkz. Hitti, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, nr. 1501, 453. Krs. Houtsma, *Catalogue*, nr. 464, 78.

4. Mısır Millî Kütüphanesi Nüshası 1=M1 (Mecâmi'ü Teymûr 347, Risâle 6, 81b-101b)

Risâlenin bu kütüphanedeki nüshalarından biri, Teymûr koleksiyonunda bulunmaktadır. Bu koleksiyon, Mısırlı edip, araştırmacı, tarihçi ve kitap düşkünü Ahmed Teymûr Paşa (1871-1930)'nın bağışladığı ve vefatına müteakip Mısır Milli Kütüphanesi'ne aktarılmış bulunan yazma mecmualardan müteşekkildir.⁴⁰ Bahse konu koleksiyonun 347 numaralı mecmuası, içerisinde *Risâle fi'l-mizâc* başlığını taşıyan⁴¹ ve müellifi Fârâbî olarak kaydedilen bir risâle barındırmaktadır. Elimizdeki ikincil kaynaklar, mecmuanın 6. risâlesi olan bu eserin 81b-101b varakları arasında yer aldığını ifade etmekte, müstenhine ilişkin ise bir bilgi sunmamaktadır. İstinsah tarihi olarak Fuat Sezgin 1300/1883 yılını zikrederken, Ahmed Abdü'l-Bâsit'in çalışmasında herhangi bir tarih belirtilmemiştir.⁴²

5. Mısır Millî Kütüphanesi Nüshası 2=M2 (Mecâmi'ü Tal'at 639, Risâle 2, s. 8-21)

Risâlenin bir başka nüshası ise kütüphanenin Tal'at koleksiyonu içerisinde dir. Söz konusu koleksiyon, Girit asıllı olmakla birlikte Kahire'de doğup hayatı boyunca da burada kalan Ahmet Talat Paşa'nın (1859-1927) kütüphaneye bağışladığı yazma mecmualardan oluşmaktadır.⁴³ Bu mecmualardan 639 numarada kayıtlı olanın ikinci risâlesi, Teymûr koleksiyonundaki nüsha ile aynı başlığı taşımakta ve aynı müellife yani Fârâbî'ye atfedilmektedir. Katalogda kaydedilmiş olan eserin önsöz ve sonsözünün diğer nüshadan kısmi farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Nüshanın fiziki tasvirine yönelik diğer açıklamalar ise öteki nüshaya dair aktarılanlarla birebir aynıdır.⁴⁴

40 Ahmed Abdü'l-Bâsit, *Fihristu mecâmi'i'l-mektebâti'l-hâssa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye*, (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye); c. 1 (London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2015), ۲. Kütüphaneye ilişkin detaylı bilgi için bkz. Fuat Günel, "Ahmed Teymur Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yay., 1989), 140.

41 Bu başlık Ahmed Abdü'l-Bâsit'in kataloğunda köşeli parantez içinde sunulmuştur. Editör köşeli parantez kullanımı ile ilgili bir bilgi vermemektedir. Ancak katalogta normal şekilde kaydedilen başlıkların da yer alması, mizaç risâlesine konan başlığın ya bir takdir neticesi olduğunu yahut da metnin dışında bir yerde bulunduğunu akla getirmektedir. Bkz. Abdü'l-Bâsit, *Fihristu mecâmi'i'l-mektebâti'l-hâssa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye*, c. 4, nr. 230, 213. Fuat Sezgin ise eserin adını *Kitâbu'l-mizâc ve'l-evzân 'alâ mâ zehebe ileyhi el-cumhûru* olarak belirtmiştir. Bkz. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftums*, 300.

42 Abdü'l-Bâsit, *Fihristu mecâmi'i'l-mektebâti'l-hâssa bi-kâri'l-kütübi'l-Mısriyye*, c. 4, nr. 230, 213.

43 Abdü'l-Bâsit, *Fihristu mecâmi'i'l-mektebâti'l-hâssa bi-dâri'l-kütübi'l-Mısriyye*, c. 1, ۲. Kütüphaneye ve ihtiva ettiği eserlerin Talat Paşa'nın vefatı sonrasındaki serencâmına dair bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsi terâcim*, c. 1, 140; Fuâd Seyyid, "Nevâdiru'l-mahtûtâti fi mektebeti Tal'at", *Mecelletu ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabi* 3, sy. 2 (November 1957): 197.

44 Abdü'l-Bâsit, *Fihristu mecâmi'i'l-mektebâti'l-hâssa bi-kâri'l-kütübi'l-Mısriyye*, c. 4, nr. 231, 214.

6. Yanlışlık Sonucu Var Olduğu Belirtilen Nüshalar

St. Petersburg Üniversitesi Nüshası

Yukarıda tanıttıklarımız dışında eserin St. Petersburg üniversitesi kütüphanesinde de bir nüshasının bulunduğu belirtilmiştir. Dairetu'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye muavinlerinden Hâşim en-Nedvî, kadim Arap ilimlerinin ihyasına hizmet etmesi maksadıyla kıymetli ve nadir eserlerin yazma nüshalarına ilişkin hazırladığı katalogda,⁴⁵ tıp eserlerini sıraladığı bölümde bu makalenin konusu olan risâleyi de zikretmiş ve şu bilgilere yer vermiştir:

“321-Kitâb fî 'ilmi'l-mizâc; eş-Şeyh el-Îmâm Ebû Nasr el-Fârâbî 339; bu eserin bir nüshası Petersburg kütüphanesi 484 numarada kayıtlı olup 24 sayfadır.”⁴⁶

Bu bilgilerin, 'Petersburg kütüphanesi' kısmı dışında, Landberg katalogunda yer alan açıklamalarla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir:

“484. Ebû Nasr Muh. I. Tarhan el-Fârâbî el-feylesûf, *Kitâb fî 'ilmi'l-mizâc*, Mukabele edilmiş (collationnée) oldukça güzel modern bir nüsha, 24. S.”⁴⁷

Müellifin kullandığı kaynaklar arasında St. Petersburg üniversitesindeki yazmaları tanıtan 1854 tarihinde hazırlanmış katalog yanında, *Brill Tarafından Tertip Edilmiş Şeyh Emin El-Medenî Kütüphanesine Ait Fihrist* başlığını taşıyan ve 1883'te neşredildiği belirtilen bir eser de bulunmaktadır ki,⁴⁸ bunun Landberg katalogu olduğunda şüphe yoktur. Öte yandan, araştırmalarımız neticesinde St. Petersburg üniversitesinin sahip olduğu yazmalara ilişkin yayınlanmış katalogda böyle bir esere rastlanmamıştır. İncelememize Petersburg'da yer alan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün sahip olduğu yazmaların katalogunu da dahil etmemize rağmen sonuç değişmemiştir.⁴⁹ Bu durumda, Hâşim en-Nedvî tarafından aktarılan bilgide yazmanın

45 Hâşim en-Nedvî, *Tezkiratu'n-nevâdir mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyi* (Haydarabad: Matabaatu Dairatu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, h. 1350), 5.

46 en-Nedvî, *Tezkiratu'n-nevâdir mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyi*, 184.

47 Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, 139.

48 en-Nedvî, *Tezkiratu'n-nevâdir mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyi*, 9.

49 O. B. Frolova, T. P. Deriagina (derl.), O. B. Frolova (ed.), *Arabskie rukopisi Vostochnogo Otdela Nauchnoi Biblioteki Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta: Kratkii Katalog [Arabic Manuscripts of Oriental Section of St. Petersburg University Scientific Library: A Brief Catalogue]* (Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskii Gosudarstvennyi Universitet, Vostochnyi Fakultet, 1996); *Anas B. Khalidov (ed.), Arabskie rukopisi Instituta Vostokovedeniya. Kratkii katalog [The Arabic Manuscripts of the Institute of Oriental Studies: A Brief Catalogue]* (Moscow: Nauka Publishers, 1986). Gerek bu katalogların temininde gerekse incelenmesinde yardımlarını gördüğüm St. Petersburg Üniversitesi kütüphanesinin Asya ve Afrika Edebiyatı bölümünden sorumlu başkanı Milana A. Azarkina ile Doğu Araştırmaları Enstitüsü kütüphanesi araştırmacılarından Alla Sizova'ya teşekkürü bir borç bilirim.

yeri konusunda bir yanlışlık olduğunu, muhtemelen müellifin yazmaya ilişkin bilgileri Landberg kataloğundan edindiğini, fakat buna rağmen bir şekilde sehven kaynak olarak St. Petersburg kataloğunu kullanmış olduğunu düşündüğünü ve dolayısıyla da St. Petersburg üniversitesine atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰

Latince Tercüme

Mizaç risâlesine dair Ateş⁵¹ ve Cumbur⁵² kataloglarında aktarılan bilgiler arasında eserin *Alfarabius de tempore* başlıklı Latince bir tercümesinin olduğuna işaret eden açıklamalar dikkatleri çekmektedir. Her iki katalogun ilgili kısmının kaynağı durumundaki Brockelmann da Fârâbî'nin Latinceye tercüme edilmiş böyle bir çalışmasından bahsetmektedir. Ancak kendisi bunu, mizaç risâlesinin künyesini verdiği yerde ve onun bir tercümesi olarak değil, "Muhtelif [Konulardaki Eserler]/Verschiedenes" başlığı altında ayrı bir eser şeklinde zikretmektedir.⁵³ Başlığından da anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin olduğu belirtilen eser zaman (*de tempore*) kavramı hakkında kaleme alınmış bir çalışmadır.⁵⁴ Şu durumda bunun mizaç risâlesinin tercümesi olması mümkün değildir. Ateş'in bu şekilde düşünmesinin nedeni ise bir ihtimal Latince'de zaman (*tempore*) ve mizaç (*temperamentis*) kelimelerinin yazılış ve okunusundaki benzerlik olabilir. Ateş'in vermiş olduğu bilgileri olduğu gibi kullanması nedeniyle Cumbur'un da bu hatayı sürdürdüğü görülmektedir.

50 *Tezkiratu'n-nevâdir*'deki bilgilerin yanlışlığına ilk dikkat çeken Brockelmann'dır. Bkz. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. 1, nr. C/4 (Leiden: Brill, 1943), 234. Ancak bu yanlış bilginin *Tezkiratu'n-Nevâdir*'i kaynak olarak kullanan sonraki Fârâbî çalışmalarında yer almaya devam ettiği görülmektedir. Bkz. 'Avâd, "Râidu'd-dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî", 248; Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, 810.

51 Ateş, "Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası", nr. 41, 183.

52 Cumbur, *Fârâbî Bibliyografyası*, nr. 56, 21.

53 Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. 1, nr. D/9 (Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898), 212; Brockelmann, c. 1, nr. D/9 (Leiden: Brill, 1943), 235. Brockelmann bu bilgiyi Edward Bernard'ın ilk kez 1697'de neşrettiği, İngiltere ve İrlanda'daki kütüphanelerin kataloglarını ve bu kataloglarda yer alan gerek yazma gerekse matbu eserlerin indeksini içeren çalışmasından almıştır. *Pantegni Constantini* başlığını taşıyan ve bu toplu katalogun 6605. sırasında bulunan mecmua, içerisinde Aristoteles, Galen, Kindi gibi isimlere ait eserlerin Latince tercümeleri yanında, yazarının Fârâbî olduğu belirtilen *De Tempore* isimli bir tercümeyi de barındırmaktadır. Bkz. Edward Bernard, *Catalogi Librorum Manuscriptorum Angliae Et Hiberniae In Unum Collecti, Cum Indice Alphabetico*, c. 2, nr. 6605/235 (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1697), 202.

54 Esere ilişkin değerlendirmeler için bkz. Moritz Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) Des Arabischen Philosophen Leben Und Schriften Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Geschichte Der Griechischen Wissenschaft Unter Den Arabern*, nr. 17 (St. Petersburg: Academie Imperiale des Sciences, 1869), 112-113.

1.2.Nüshalar Arasındaki İlişkinin Tespiti

Yazma bir esere ilişkin aşılması gereken fakat bazen araştırmacıların bunun için gerekli asgari imkanlardan yoksun olduğu mühim problemlerden biri de müellif nüshasının elde bulunmaması durumunda nüshalar arası ilişkileri tespit edebilmektir. Metin tenkidi adını taşıyan çetrefilli fakat bir o kadar da mühim incelemeler dizisinin bir kısmını oluşturan bu tespit ameliyesi, başta nüshalardan hangisinin asıl nüshaya doğruluk ve tarih bakımından en yakın kabul edilebileceğinin belirlenmesi ve metnin yeniden inşası olmak üzere, pek çok olumlu sonucu doğurmaktadır. Söz konusu sonuçlardan birisi de esere ait nüshaların tarihsel serüvenine ışık tutmak suretiyle metnin içeriğine (isim, yazar, konu, vb. hususlar) dair problemlerin çözümüne sağladığı katkıdır. O nedenden ötürü her ne kadar risâlenin tahkikli neşri başka bir çalışmanın konusu ise de malzemenin elverdiği kadarıyla nüshaları karşılaştırmamız yerinde olacaktır.

Mizaç risâlesinin günümüze ulaşan nüshalarından hiçbirinin müellif nüshası olmadığı gerek fiziksel niteliklerinden ve gerekse içeriklerinden anlaşılmaktadır. Dahası bunların müellif nüshasından istinsah edildiklerini gösterir metin içi-dışı herhangi bir veri de bulunmamaktadır. Şu durumda yapılması mümkün görünen yegâne şey, mevcut nüshalar arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmaktır. Risâlenin elimizde olan ve doğrudan inceleme fırsatı bulduğumuz nüshaları L, Y ve P nüshalarıdır. Diğer iki nüsha olan M1 ve M2 nüshaları hakkındaki bilgimiz ise katalogların verdikleriyle sınırlıdır ki, bunlar da metin olarak yalnızca nüshaların başlangıç ve sonlarını kaydetmişlerdir. Dolayısıyla ilgili iki nüsha bu başlık altında değerlendirilemeyecektir.

Metinler üzerinde yapmış olduğumuz ilk incelemeler akabinde nüshalar arasında şöyle bir irtibatın varlığının bir hipotez olarak sunulup önemli bir dereceye kadar da sınanabileceği neticesine varmış bulunmaktayız: Y nüshası L'den, L nüshası da P'den istinsah edilmiştir. P nüshanın kaynağını belirleyebilecek bir veriye ise şimdilik sahip değiliz. O vakit bu tabloya göre bahse konu üç nüsha arasında doğrusal bir irtibat bulunduğu ve nihai kaynağın P olduğu ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki satırlarda bu hipotezi doğrulamaya çalışacağız.

1. P-L Nüshaları Arasındaki İlişki

Öncelikle, elimizde L'nin istinsah ve mukabele edilmiş bir nüsha olduğunu ortaya koyan delillerin bulunduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bunlardan ilki L nüshasının tavsifi esnasında da zikrettiğimiz üzere, nüshanın zahriyesinin sol üst köşesinde yer alan "Min Risâleti'l-Mizâc li'l-Fârâbî/Fârâbî'ye ait Mizaç Risâlesinden[dir]" şeklindeki kayıttır. Söz konusu kayıt, aynı mü-

rekkep ve yazım tarzıyla 11a nolu varağın sol üst köşesinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu kayıt tamamıyla sorunsuz değildir. Zira, yine ilgili yerde belirttiğimiz üzere, mürekkebinin ve yazım şeklinin metindeki farklı oluşu ilgili kaydın müstensih dışında birinin kaleminden çıktığını göstermektedir. Bu kimsenin kimliğine dair kesin bir sonuca ulaşabilmek mümkün görünmese de kendisinin nüshaya ilişkin fakat nüshada kayıtlı olmayan bir bilginin sahibi olduğu ortadadır. Ancak her halükârda bu durum ilgili kaydın delil olabilme niteliğini bir miktar zayıflatmaktadır. Ne var ki, bu zayıflığı giderebilecek ikinci bir veriye daha sahip bulunmaktayız. Bu da Landberg kataloğunun sunduğu şahitliktir. L nüshasına ait metnin içinde mukabele kaydı olmamasına rağmen Landberg kataloğunun nüshaya ilişkin verdiği bilgiler arasında nüshanın mukabele edildiğini belirtir bir ifade vardır.⁵⁵ Landberg'in bu ayrıntıyı nasıl elde ettiği sorusuna verilebilecek muhtemel iki cevap söz konusudur. İlki kendisinin bunu nüshadaki "Min risâleti'l-mizâc li'l-Fârâbî" şeklindeki bilgi notundan ve derkenarlarda yer alan düzeltmelerden edindiğidir. Diğeri ise, her iki nüshanın tanıtımı esnasında detaylıca ele aldığımız nüshaların tarihsel serüveninde yatmaktadır. Kısaca yeniden hatırlamak gerekirse, belirtebiliriz ki, her iki nüsha da Medineli âlim Emin el-Hulvânî'nin şahsi kütüphanesinde bulunan ve Brill yayınevine satılan mecmuaların birer parçasıdır. L nüshasının içinde yer aldığı mecmualar grubu Landberg tarafından kataloglanmış ve sonrasında da Brill tarafından 1883'te Leiden üniversitesine satılmıştır. P nüshasını barındıran mecmuanın parçası olduğu yazma grubu ise Houtsma tarafından kataloglanmış ve 1900 yılında yine Brill tarafından bu sefer Princeton üniversitesine satılmıştır. Başka bir ifadeyle, her iki nüsha da nihai olarak aynı âlimin şahsi kütüphanesinin birer parçasıydı. Öte yandan, Landberg'in bu âlim ve onun kütüphanesi ile koleksiyonların Brill'e satışından öncesine giden sıkı irtibatının bulunduğu daha önce ayrıntılarıyla açıklanmıştı. Bu tabloya göre, her ne kadar kesin ifadelerle olmasa da denilebilir ki, söz konusu irtibatlarının bir neticesi olarak Landberg nüshanın mukabele edildiği bilgisini edinebilmiş ve bunu katalogunda ifade etmiştir. Landberg'in açıklamalarını nüshada bulunan kayıt ve tashihlerle beraber düşündüğümüzde, L nüshasının istinsah ve mukabele edilmiş bir nüsha olduğu büyük oranda netleşmektedir.

Bizim iddiamız, L'nin kaynak nüshasının P olduğu yönündedir. Bu iddiayı destekleyecek metin dışı verileri yukarıdaki izahlardan çıkarabiliriz. Şöyle ki, nüshadaki kayıta görülen *Risâletu'l-mizâc li'l-Fârâbî* ifadesinin P nüshasının başlığı olan *Risâle li-Ebî Nasr el-Fârâbî fi'l-mizâc* ile olan benzerliği dikkat çekicidir. Buna nüshaların menşeyinin Emin el-Hulvânî'nin şahsi kütüphanesi

55 "Mukabele edilmiş (collationnée) oldukça güzel modern bir nüsha." Bkz. Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, 139.

oluşunu da ilave ettiğimizde ise, durum bir miktar daha vuzuha kavuşmaktadır. Nitekim, el-Hulvânî'nin aynı zamanda kitap alıp satan bir kimse olması hasebiyle kendisinin yahut onun görevlendirdiği birinin L'yi P nüshasından istinsah etmiş olması ve böylelikle aynı eserin iki nüshasına sahip hale gelmesi oldukça olasıdır. Ancak hiç şüphesiz her iki varsayımın da daha sağlam delillerle desteklenmesi zaruridir ki, bize de bunu nüshaların metin için karşılaştırmaları temin edecektir.

P nüshasının metni, derkenarlardaki tashihler de dikkate alınmak suretiyle L'de olduğu gibi kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, L'nin müstensihî, P'nin derkenarında gördüğü düzeltmeleri metnin içine aktarıp metni o şekilde inşa etmiştir.⁵⁶ Dahası, P'nin derkenarında yer aldığı görülen aritmetik hesaplamaların dahi birebir L'de alıntılandığı gözlenmektedir.⁵⁷ Elbette burada tam tersi bir durumun, yani P'nin L'den istinsahının mümkün olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Sorunun cevabı bizce olumsuzdur. Çünkü P nüshasına ait metnin müstensih tarafından herhangi bir düzeltme notu eklenmemiş, dolayısıyla da doğru olduğu kabul edilen bazı kısımlarının L'nin müstensihince önce oldukları hal üzere aktarıldığına, ardından da derkenarlarda düzeltmelere gidildiğine şahit olmaktayız.⁵⁸ Bunun aksinin söz konusu olduğu bir örneğe, daha açık dile getirecek olursak, L'nin derkenarında düzeltilip de P'nin metnine bu şekilde düzeltilmiş olarak giren bir ifadeye ise rastlamamaktayız.

Şu hâlde hem metin dışı hem de metin içi delilleri göz önünde bulundurduğumuzda, çok büyük bir ihtimalle, L nüshasının P'den istinsah edildiğini ve istinsahın tamamlanması akabinde de mukabele edilip metinde düzeltme ve ilavelere gidildiğini söyleyebiliriz.

2. L-Y Nüshaları Arasındaki İlişki

Y nüshasının bir mukabele kaydına sahip olduğunu nüshanın tavsifi esnasında belirtmiştik. Ancak ne bu kayıt ne de nüshaya dair bilgi aktaran ikincil çalışmalar kaynak nüsha hakkında bir bilgi vermektedir. Yalnız dikkat çeken bir husus hem L hem de Y nüshasına dair katalog bilgileri arasında "Başlangıcı Princeton nüshasından farklıdır" şeklinde bir ifadenin yer alması, L ve Y nüshaları arasında ise bu yahut başka tür bir farklılıktan söz edilmemesidir. Buradan hareket etmek suretiyle iki nüsha arasında karşılaştırma yapıldığı-

56 Krş. P Nüshası/vr. 20a*Satır 12-L Nüshası/vr. 2a*Satır 2; 20b*16-2b*17; 21b*18-4a*13; 22a*29-5a*8; 23b*18-6b*25; 23b*26-7a*10; 24a*4-7a*19; 25a*1-8b*9; 25a*8-8b*18; 25b*14-9b*5; 25b*26-9b*19; 26a*26-10b*2; 27a*21-11b*7.

57 Krş. P/24a*11-L/7b*3.

58 Krş. L/4a*11-P/21b*17; 4a*13-21b*18; 4a*3-22a*24; 5a*15-22b*27; 6a*20-23a*22; 8b*11-25a*3; 10b*9-26b*3; 11a*8-27a*27; 11b*9-27a*23.

mızda, Y'nin L'yi, başlıklar da dahil olmak üzere, neredeyse birebir takip ettiğini fark ettik. Her iki nüsha da gerek metin içinde ve gerekse derkenarlarda aynı yerlerde aynı ilavelere ve eksikliklere sahiptir.⁵⁹ Hem metin içinde hem de derkenarlarda her iki nüshada da aynı yerde aynı ifadeler için aynı renk mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca aynı yerlerde aynı tür belirsizliklerin bulunduğu da görülmektedir. Örneğin derkenara yerleştirilen bir not için metnin ilgili satırının muayyen bir yerine bir nüshada işaret konmuş ise aynı işlem diğer nüshada da yapılmıştır. Şayet birinde yok ise diğerinde de bulunmaktadıdır.⁶⁰

Bu bağlamda birkaç ayrıntıyı daha dikkatlere sunmak yerinde olacaktır. Öncelikle, Y nüshasının derkenarlarında kayıtlı bazı notlar L'de görülmektedir. Dikkatlice bakıldığında ise bunların Y metninin istinsahı sırasında vuku bulan yanlışlıklara ilişkin düzeltmeler olduğu, bu düzeltmelerde de L'deki metnin esas alındığı anlaşılmaktadır.⁶¹ Buna mukabil, L metninin yanlışlık içeren ilgili satırlarının aynen aktarılıp düzeltmenin ise derkenarda kaydedildiği bir örnek de söz konusudur.⁶² Biz bu verilerin Y'nin L'den istinsahının göstergeleri olarak okunması gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak burada da Y'nin tıpkı L gibi P'den istinsah edilmiş olup olamayacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bunun olamayacağını gösterir deliller yine Y nüshası içinde mevcuttur. Bunlardan bir tanesini şöyle zikredebiliriz. Nüshanın 2b varlığının 12. satırında bir kelimelik bir boşluğun yer aldığı görülmektedir. P nüshasında bu boşlukta “أو الإجابة” ifadesinin bulunduğu (19b*29), L nüshasında ise böyle bir ifadenin daha önce var olduğu halde bir şekilde silinmiş olduğu ve dolayısıyla bir kelimelik bir boşluğun ortaya çıktığı (1b*13) gözlemlenmektedir. Şayet Y nüshası P'ye müracaat etmiş olsaydı bu nüshanın ilgili yerinde de söz konusu kelimenin yazılı olması gerekirdi. Ancak L'yi esas aldığından ötürü ilgili kelime Y'de yoktur. Dahası, kelimenin yerinde, L'dekiyle aynı uzunlukta bir boşluk bulunmaktadır.⁶³

59 Krş. L/1b*13-Y/2b*12; 4a*11-4b*23; 4a*13-5a*2; 4b*18-5b*3; 5a*3-5b*10; 5b*15-6a*16; 6a*20-6b*17; 7b*3-7b*17; 8b*11-8b*19; 8b*20-9a*3; 10a*5-10a*7; 10b*9-10b*9; 11a*9-11a*9; 11b*9-11b*10.

60 Örnek olarak bkz. L/8b*20-Y/9a*3.

61 Krş. Y/2b*14-L/1b*15; 3a*7-2a*9; 3b*10-2b*13; 3b*14-2b*19; 5a*9-4a*23; 6b*20-6a*23; 8b*2-8a*14; 8b*7-8a*21; 9a*18-9a*13; 9b*22-9b*20; 10a*21-10a*22.

62 Krş. Y/10a*7-L/10a*5.

63 L ve Y nüshalarında aynı olduğu halde P'de farklı şekilde kayıtlı kelime ve ifadeleri karşılaştırmak için bkz. L/1b*3, Y/2b*3-P/19b*2; 1b*4, 2b*4-19b*3; 1b*5, 2b*5-19b*5; 1b*8, 2b*8-19b*7; 1b*11, 2b*9-19b*9; 1b*13, 2b*11-20a*1; 1b*18, 2b*17-20a*6; 1b*21, 2b*19-20a*7; 1b*22, 2b*19-20a*8; 1b*22, 2b*20-20a*9; 1b*24, 2b*21-20a*10.

Y'nin L'den istinsahını mümkün kılan metin dışı verilere de sahibiz. Ayrıntılarını ilgili yerde aktardığımız üzere Y nüshası, Landberg'in şahsi koleksiyonundan satın alınıp Yale üniversitesine bağışlanmış yazmalar arasındadır. Landberg ise kütüphanesinde yer alan bu ve diğer kitapları, Arap ülkelere yaptığı uzun seyahatler sırasında hem genel hem de şahsi kütüphanelerde karşılaştığı eserleri yanında gezdirdiği müstensihlere istinsah ettirmek suretiyle elde etmiştir.⁶⁴ Landberg'in ziyaret edip dostluk kurduğu kişilerden birisi de L ve P nüshalarını özel kütüphanesinde barındıran -ki bunlar sonradan Brill'e satılacaktır- Medineli Emin el-Hulvânî'dir. Daha önce kaydettiğimiz üzere Landberg, dostum dediği bu âlimle 1883 yılı şubat ayında Kahire'de buluşmuştur.⁶⁵ Şu durumda Landberg Y nüshasını bu yahut daha önceki bir ziyareti esnasında söz konusu şahsın kütüphanesinde bulunan nüshalardan birinden -ki bu durumda L nüshasıdır- istinsah ettirmiş olmalıdır. Nitekim mizaç risâlesinin içinde yer aldığı mecmuada bulunan diğer eserin de Emin el-Hulvânî'nin kütüphanesinde yer alıyor oluşu bu varsayımı kuvvetlendirmektedir. Şöyle ki, aynı müstensihin elinden çıkmış olan söz konusu ikinci eserin, Nasr b. Yahyâ b. Sa'îd el-Mutatabbib el-Muhtedî'nin *en-Nasîhatu'l-Îmâniyye fî fazîhati'l-milleti'n-Nasrâniyye* adlı çalışması olduğu belirtilmişti. Bu çalışmanın Houtsma'nın hazırladığı katalogta kaydı vardır.⁶⁶ Bu kataloğun el-Hulvânî'nin kütüphanesinden Brill'e geçen eserlere ilişkin olduğu ise P nüshasının tanıtımı esnasında zikredilmişti. Elbette bu durumda Landberg'in istinsah ettirmekten ziyade zaten istinsah edilmiş bir nüshayı el-Hulvânî'den satın almış olabileceği de akla gelen ihtimallerdendir. Ancak, nüshanın edinme türünün Y nüshasının L'den türemiş olduğu şeklindeki iddiamıza etki edecek bir yönü bulunmamaktadır.

Sonuç olarak gerek metin tahlili ve gerekse metin dışı tarihsel verilerin değerlendirilmesi neticesinde şu ortaya çıkmaktadır: Y nüshası kuvvetle muhtemel L'den istinsah edilmiştir. Şayet bu iddiamız da doğruysa P, L ve Y nüshalarının hem menşei hem de birbirleri ile olan irtibatı da gün yüzüne çıkmış olmaktadır.

64 Charles Cutler, "Special Collection in American Libraries: The Landberg Collection of Arabic Manuscripts at Yale University", 53-54.

65 Bkz. dp. 29.

66 Houtsma, *Catalogue*, nr. 975, 164.

2. Eserin Muhteva Tahlili

2.1.Eserin İsmi ve Konusu

Risâleye ait nüshaların tavsifi esnasında gördüğümüz gibi, eserin başlığı olarak gerek nüshaların kendilerinde gerekse kataloglarda şu isimler kaydedilmiştir: *Risâle fi'l-mizâc*, *Risâle fi 'ilmi'l-mizâc li'l-Fârâbî*, *Risâle fi'l-mizâc ve'l-evzân*, *Kitâb fi 'ilmi'l-mizâc*, *Risâle li-Ebî Nasr el-Fârâbî fi'l-mizâc bi't-tamâm ve'l-kemâl*, *Kitâbu'l-mizâc ve'l-evzân 'alâ mâ zehebe ileyhi el-cumhûru*. Söz konusu isimlerin tamamı nihai noktada metnin dışında (zahriye, vikaye varağı, eserin başlığı) yer almaktadır. Bu nedenle de eserin ismi metnin kendisine müracaatla tekrar değerlendirilmelidir. O maksatla yazmanın önsözüne baktığımızda şu satırlarla karşılaşmaktayız:

فهذه رسالة في المزاج والأوزان علي ما ذهب اليه الجمهور و ساقني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه وأنا أسأل الله العصمة من الذلل والتمس من الإخوان إصلاح الخلل. مشتملة علي مقدمة و ثلاث مقالات و خاتمة.

“Bu [eser], [konu hakkında fikir belirtmiş] çoğunluk ulemanın görüşleri dikkate alınarak hazırlanmış mizaç ve ölçülere ilişkin bir risâledir. Beni bunu [kaleme almaya] rehber[im] (ed-delîlu) sevk etti ve [yine kendisi, onu başara-bileceğime olan] güvenimi artırdı. Allah'tan [beni] zilletlerden korumasını niyaz ediyorum. İhvandan ise noksanlıklar[mı] düzeltmelerini rica ediyorum. [Eser] bir giriş, üç bölüm ve bir de sonuçtan müteşekkildir.”⁶⁷

Buna göre, risâlenin künyesi olarak az önce zikredilen isimlerin büyük oranda esere ait önsözün ilk cümlesine dayandığı görülmektedir. Ancak ne var ki, müellif burada eserin isminden değil konusundan bahsetmektedir. Ayrıca bunun dışında metnin başka bir yerinde künye bilgisine atıfta bulunan bir ibareye yahut nota da rastlanmamaktadır. Bir ihtimal olarak bu noktada bizzat yazarın kendisinin esere hususi bir isim takdir etmemiş olması da akla gelebilir. Durum buysa dahi, o vakit eserin isminin yalnızca *Risâle fi'l-mizâc* yahut *Risâle fi 'ilmi'l-mizâc* şeklinde kaydedilmesi bir eksiklik doğuracaktır. Çünkü önsözde sadece *mizaç* değil aynı zamanda *ölçüler/evzân* kelimesi de bulunmaktadır. Bu nedenle de *Risâle fi'l-mizâc ve'l-evzân* başlığının esere daha uygun düştüğü söylenebilir.

Önsözdeki açıklamalar ve bu çalışmanın ekinde sunduğumuz içindekiler tablosu incelendiğinde eser okuyucusunu ilk elde bütünüyle mizaç/karışım teorisine hasredilmiş olduğu neticesine ulaştırmaktadır. Nitekim muhtevası da bu neticeyi desteklemektedir. Risâle, sonuç kısmı hariç, bütünüyle mizaç kavramına ve çeşitlerine, terkip kavramına ve türlerine, oluşturulacak mizaç ve terkiplerin ölçülerine, aklî ihtimallerine ve de bunların dış dünyada uygu-

67 P/19b*22-25; L/1b*5-8; Y/2b*3-6.

lanabilirlik durumlarına dair detaylı tahliller ve bazıları tablolaştırılmış hesaplamalar sunmaktadır. Ancak bu teorinin tabiat felsefesinin altında yer alan pek çok disiplinde farklı çerçevelerde kullanıldığını daha önce belirtmiştik. Ondandır ki, bahse konu risâlenin de bu ilimlerden birine ait olabileceği ilk elde düşünülebilecekler arasındadır. Önsözünde göze çarpan *ölçüler/evzân* ifadesi, kimyanın bir isminin de ilmu'l-mîzân oluşunu dikkate alırsak,⁶⁸ bunun bir kimya risâlesi olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim bu ilmin İslam geleneğindeki asıl kurucusu kabul edilen Câbir b. Hayyân'ın (v. 200/815) günümüze ulaşmış kimya eserlerinden birisi de *Kitâbu'l-mîzân es-sağîr* başlığını taşımaktadır. Söz konusu eserin içeriği ise, ele aldığı konular itibarıyla burada incelediğimiz risâle ile büyük oranda örtüşmektedir.⁶⁹ *Risâle fi'l-mizâc ve'l-evzân*'ın önsözünü geçip metnini okumaya başladığımızda kimya ilmi içerisinde işlenen altın, gümüş, bakır vb. madenlerin birbirlerine dönüşümleri gibi hususlara mizaca dair konuların örneklendirilmesi esnasında yer yer temas edildiğine şahit olmaktayız (L/2b*16-21, L/10b*7-8). Ayrıca müellifin bir yerde Ehlü's-sinâ'at diyerek kimyacılar atıfta bulunduğunu da görmekteyiz (L/4a*6). Tüm bunlara risâlenin Landberg kataloğunda ve Brockelmann'ın bibliyografyasında Kimya eserleri arasında sayılması ile Mısır nüshalarına ilişkin katalogda konusunun kimya diye gösterilmesini de eklediğimizde, ilk elde risâleyi bir kimya eseri kabul etmek makul hale gelmektedir. Ayrıca, filozofa nispet edilen bu eserin bir an için otantikliğini varsayarsak, Fârâbî'nin kimya ilminin gerekliliğine dair bir risâlenin yazarı oluşu da bu kabulü destekleyecektir.⁷⁰ Fakat ne var ki eserin muhtevasına daha yakından baktığımızda vardığımız sonuç, onu müstakil olarak kimya yahut herhangi bir ilme ait kabul etmemizin mümkün olmadığını yönündedir. Şöyle ki,

68 Kimyanın İslam ilim geleneğinde İlmu'l-mîzân dışında aldığı diğer isimler şunlardır: el-Hikme, İlmu's-san'a, İlmu't-tedbir, İlmu'l-hacer. Cisimlerin temel yapılarını, karşılıklı etkileşimlerini ve bu etkileşimler neticesinde de yeni birtakım bileşikler ortaya çıkarmalarını konu edinen bu ilmin, teorik yönünün yanı sıra teknik bir tarafının da bulunduğu ifade edilmiştir. Buna göre, kimya yahut ilmu'l-mîzân belirli bazı işlemlerin icrasını gerektirmekte ve bu icra esnasında göz önünde bulundurulacak belirli bir ölçü (vezn/evzân) fikrini de öngörmektedir. Bkz. Emre Dölen, "Kimya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 26.

69 Câbir b. Hayyân'ın bu eserinde mizaç teorisini ayrıntılı olarak ele aldığı görülmektedir. Risâlede dört unsur ve niteliğin nasıl karışabileceği, karışımlardaki ölçülerin neler olduğu, ölçüye nasıl ulaşılacağı, unsurların mahallinin neresi olduğu, cevherlerin nitelikleri nasıl yüklenebileceği, bu yüklemelerde yapay değişikliklere nasıl gidilebileceği, terkip ve mizacın kaç ihtimalinin-şeklinin bulunduğu gibi sorulara cevaplar aranmaktadır. Bkz. Câbir b. Hayyân, "*Kitâbu'l-mizânî's-sağîr*", *Muhtârü resâli Câbir b. Hayyân* içinde, tsh. ve nşr: Paul Kraus (Kahire: Mektebetu Hancî, 1935), 425-459.

70 Fârâbî, "Fârâbî'nin Simya'nın Lüzûmu Hakkındaki Risâlesi", nşr. ve trc: Aydın Sayılı, *Bellekten (Fârâbî Özel Sayısı)* 15, sy. 57 (Ocak 1951): 65-79. Klasik kaynaklarda Fârâbî'nin bu isimde bir risâle kaleme aldığı belirtilse de bugün elimizde bulunan eserin otantikliğinin tartışmalı olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

eserde ölçüler önemli bir yer tutmakla birlikte, bunlar doğrudan herhangi bir ilimle ilişkilendirilmemektedir. Müellif konularına kimya ilminden örnek getirmekle beraber tıp ve musiki gibi mizaç ve ölçülerle bir şekilde irtibatlı diğer ilimlerden de örnekler vermektedir (L/3a*15-20, L/6a*21, L/9a*22). Bu bağlamda eserin en çok önem arz eden kısmı ise sonuç bölümüdür. Risâlenin mukaddimesi ve bölümlerinin tamamı mizaç teorisinin farklı unsurlarını detaylarıyla işlemektedir. Sonuç kısmında ise müellif, yazdığı eserin herhangi bir ilme değil fakat yalnızca mizaç teorisine dair olduğunu ihsas ettirir biçimde, uzun uzadıya izah ettiği teorinin hangi ilimlerle ilişki içinde bulunduğu, daha net bir ifadeyle, hangi ilimlerin mizaç teorisinden hangi şekillerde istifade ettiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Söz konusu ilimler arasında kimyadan da bahsedildiği görülmektedir:

اعلم ان المتقدم من المزاج و التركيب اصل يشترك فيه علوم فمنها الطب و منها علم الموسيقى اذا النسبة المتقدمة هي نسبة التأليفية المستعملة فيه. (L/10b*12-14)
ومنها صناعة الجفر و الزايرجة فالعلة المادية لهاذ العلم الحروف ثم ان الحروف لما قصرت عن ضبط جميع المعاني فاحتج الي تركيبها فكثر و ووفقت بالمراد و هاذ المركب هو الكلمات ثم ان هاذ التركيب ليس هو كيف اتفق بل على قانون أصول التركيب. (L/11a*3-6)

ومنها علم السمية اذ هو تراكيبه حرفية و كلمات لا يعقل لها معني بالخاصية عند تلاوتها كذا ذكره العلامة. ومنها علم الطلاسم وهو ممازجة قوي أرضية بقوي روحانية فلكية و ذلك يحصل بقانون التركيب المفردات بمزاج القوي الفلكية. (L/11b*15-18)
(L/12a*5) ومنها علم الصناعة ويتم بالمزاج و النقل هنا مهم.

“Şunu bil ki, mizaç ve terkip hakkında buraya kadar anlatılanlar, ilimler için ortak bir temeldir. Tıp ve musiki bu ilimlerdenidir. Çünkü buraya kadar anlatılmış olan oran[lar], bu [ilimlerde] kullanılan birleştirme oran[lar]ının ta kendisidir. (L/10b*12-14). (...) Cefr ve Zayirçe sanatları da bunlardandır. Bu ilimlerin maddi illeti harflerdir. Ancak bu harfler tüm anlamları kendi bünyelerinde barındıramayacaklarından terkip maksadıyla bir araya toplanırlar, terkip oluştururlar ve çoğalırlar. [Sonunda da] maksada uygun hale gelirler. [Oluşan] bu mürekkepler kelimelerdir. Ne var ki söz konusu terkip rastgele [meydana gelen] bir nitelik değil, aksine terkinin temellerine [usûli't-terkîb] ilişkin kanuna bağlıdır. (L/11a*3-6). (...) Simyâ ilmi de bunlar arasındadır. Çünkü bu ilim, terkipleri harflerle yapılan bir ilimdir. [Bu terkiplerle ortaya çıkan kelimeler ise] telaffuz edildiklerinde özel bir anlam çağrıştırmayan kelimelerdir. Allâme bunu böyle söylemiştir. Tılsımât ilmi de bunlardandır. Bu ilim yeryüzüne ait kuvvetlerle [el-kuvâ el-arziyye] felekî rûhânî kuvvetlerin birbirine karışmasına ilişkin bir ilimdir. [Bu karışma ise], tekilerin felekî kuvvetlerin mizacı ile terkinine ilişkin kanuna uygun olarak meydana gelir.

(L/11b*15-18). (...) [Son olarak] Kimya ilmi de (‘İlmu’s-sınâ’at) bu ilimlerden-
dir. Bu ilim mizaç ile tamama erer ve [altın, gümüş, demir, bakır vb. madenleri
birbirine] dönüştürme (en-naklu) bu ilimde mühimdir. (L/12a*5).”

Yukarıdaki paragraf ve öncesindeki izahlar risâlenin münhasıran mizaç
teorisini ortaya koyabilmek amacıyla kaleme alındığına, herhangi bir ilmin
sınırları içerisine dahil edilemeyeceğine şahitlik etmektedir. Bunun tek istis-
nası, şayet Mollazâde eş-Şirvânî ve Kâtip Çelebi’nin açıklamalarını esas alır-
sak,⁷¹ İlmu’l-mizâciyyât olabilir ve bu durumda da risâleyi Mizaçlar İlmi’ne
dair örnek bir çalışma şeklinde nitelendirebiliriz.

2.2.Eserin Otantikliği Problemi

2.2.1.Mizaç Risâlesi’nin Fârâbî’ye Aidiyeti

İslam felsefesinin Fârâbî ve eserlerine yer veren klasik biyo-bibliyografik
kaynaklarının hiçbirinde böyle bir risâleye yahut bunu çağrıştıracak bir
esere rastlamadığımızı, eserin yalnızca modern dönemdeki çalışmalarda
Fârâbî’nin müellefatı arasında zikredildiğini daha önce ifade etmiştik.⁷²
Risâleye ait nüshalarda bulunan ve metnin dışında yer aldıkları görülen baş-
lıkları şimdilik bir kenara bırakacak olursak, metnin içerisinde de Fârâbî’nin
ismiyle yahut eserlerine ilişkin herhangi bir atıfla karşılaşmadığımızı belirt-
memiz gerekmektedir. Eserde Fârâbî’nin ismi görülmediği gibi müellif ola-
rak başkasının adı da geçmemektedir. Bu nedenle de eserin müellifini tespit
ve filozofa aidiyetini vuzuha kavuşturma, çözülmesi gereken bir problem
olarak karşımızda durmaktadır.

Eserin önsözünde yer alan *ed-Delîl* ve *İhvân* terimlerine yakından bakmak,
iyi bir başlangıç noktası olabilir. Sözlüklerde “irşad eden”, “doğru yola yahut
sonuca sevk eden”, “kılavuz-rehber” gibi manalara gelen ve gerek Kur’ân-ı
Kerîm’de gerekse hadislerde de bu anlamlarda kullanıldığını gördüğümüz
Delîl kelimesi,⁷³ tasavvufta mürşidi ve şeyhi nitelemek için başvurulan terim-
lerdendir.⁷⁴ Sözlükte “kardeş”, “arkadaş”, “yoldaş” gibi anlamlara sahip *İh-
vân* kelimesi de aynı şekilde tasavvufa ait terimlerden ve bu disiplin çerçe-

71 Bkz. Dp. 6.

72 Bkz. Dp. 15.

73 Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, “ed-Delîl”, *Kitâbu’t-ta’rîfât* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 104; Yusuf Şevki Yavuz, “Delîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yay., 1994), 136.

74 Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürîd-Yol* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 60-61; Ethem, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Basım Yayın Dağıtım, 1997), 211.

vesinde terim olarak kullanımı XI. yüzyıl ve sonrası dönemde gerçekleşmiştir.⁷⁵ Buna göre risâlenin müellifi eseri delilinin yani mürşidinin sevk ve teşviki ile kaleme almış olup bu hususta aynı tarîki paylaştığı diğer kimselerden yani ihvandandan da yapabileceği hataları düzeltmeleri için ricada bulunmaktadır. Önsözün bu muhtevası bize, her ne kadar metin içinde ve dışında ilgili hususta kesin bir hükme varmaya katkı sağlayacak başka bir bulguya rastlamadıysak da, yazarın tasavvuf ehli bir kimse olduğunu ihsas ettirmektedir. Buradan hareket ettiğimiz takdirde ise, müellifin Fârâbî olabilmesi ihtimali zayıflamaktadır. Şöyle ki, kaynaklarda Fârâbî'nin zâhidâne bir hayat sürdürdüğü⁷⁶ ve bir dönem de tasavvuf ehlinin kıyafetleriyle dolaştığı belirtilse de,⁷⁷ önsözdeki ifadelerin dolaylı olarak işaret ettiği mürşid-mürid, mürid-ihvan ilişkilerine ne özel olarak filozofun hayatında ne de daha genelde döneminin tasavvuf anlayışında rastlamak mümkün gözükmemektedir. Böylesi ilişkiler büyük oranda tasavvuf tarihinin tarikatlar döneminde şekillenmiştir ki, bu dönemin başlangıcı da en erken XI.-XII. yüzyıllardır denilebilir.⁷⁸ Ayrıca, söz konusu terimlerin Fârâbî'nin eserlerinde yer alıp almadığını sordüğümüzde görmekteyiz ki, *Delîl* kelimesi terim olarak yalnızca mantık ilmi çerçevesinde kullanılmaktadır.⁷⁹ Diğer bir deyişle, terimin filozofun metinlerindeki içeriği ne rehber/mürşid ne de bir başka tasavvufî kavramla ilintilidir. *İhvan* kelimesi ise, *Delîl*'in aksine, bilebildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin nispeti sahih eserlerinde terim olarak hiç yer almamaktadır. Şu hâlde, önsözde kayıtlı açıklamalardan yola çıkarak ortaya konan bu çıkarımların eserin Fârâbî'ye aidiyetini şüpheli hale getirdiği söylenebilir. Elbette ki bunlar herhangi bir şekilde kesin bir hükme ulaşabilmek için yeterli değildir. Ne var ki, eserin ilerleyen satırları bu hususta yol almamıza imkân tanımaktadır.

Önsözde müellif, risâleyi konu hakkında fikir sahibi, eser telif etmiş ulemanın kahir ekseriyetinin söylediklerini dikkate alarak hazırladığını ifade etmiştir. Nitekim çalışmasında istifade ettiği kaynakların bir kısmını da gerek müellif gerekse eser ismi şeklinde açıkça beyan etmektedir. Ancak bu kaynaklar eserin Fârâbî'ye aidiyetini bütünüyle imkânsız hale getirmektedir. Metinde kaynak olarak zikri geçen müellifler ve eserleri şunlardır: Öklîdes (M.Ö.

75 *İhvân* terimine tasavvuf literatüründe ilk defa Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle* adlı eserinde rastlanıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "İhvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 580.

76 İbn Ebî Usaybî'a, '*Uyûnu'l-enbâ' fi tabâkâtî'l-etibbâ'*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, [1965]), 603-604.

77 İbnü'l-Kiftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-ahbârî'l-hükemâ*, inceleme ve thk. Abdülmecid Diyab (Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, t.y.), 384.

78 Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 130; Uludağ, *Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürid-Yol*, 241-243.

79 Fârâbî'nin terimi kullandığı bağlamlara ve ona yüklediği anlamlara dair bkz. Alon, "Delîl", *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, c. 1, 124-126.

330-275) *Ulumu'l-Mütefârîka-Birinci Makale* (L/10a*24); Câlînûs (129-200) (L/1b*16); Ebû İshâk el-Kindî (v. 252/866) *Risâle(tuhû) fi't-Terkîb* (L/3b*4); [Ebu'l-Kâsım] el-Mecrîfî (v. 398/1007) (11a*2); Kâdî [Abdülcebbâr] (v. 415/1025), (L/4a*4); eş-Şeyh [İbn Sînâ] (v. 428/1037) *eş-Şifâ* (L/2a*14); el-İmâm [Fahreddin er-Râzî] (544/1150-606/1210) (L/2a*14); [İbnu'n-Nefîs] el-Kareşî (v. 687/1288) *el-Mûcez [fi't-Tıb]* (L/1b*24, L/3a*8); el-Fâzıl [Ekmeleddin] en-Nahcuvânî (v. 701/1302'den sonra) (L/2b*4). Bu tekil şahıs ve eser isimlerinin yanında tılsımcılar (ehlu't-tılsım, L/1b*25), karışımçılar (ehlu'l-halît, L/2a*9), tıpçıların çoğunluğu (cumhûru'l-etibbâ, L/2a*11), hakîmler/felsefeciler (hükemâ, L/2a*19), Mutezile (L/4a*4), felsefecilerin çoğunluğu (cumhûru'l-felâsife, L/4a*4), kimyacılar (ehlu's-sinâ't, L/4a*16-17) şeklinde belirli bir ilim ve sanat dalı mensuplarının geneline yapılan atıflar da mevcuttur.

Eserde kaynak olarak yer alan müelliflerin vefat tarihlerinden de anlaşılacağı gibi ilk üç isim hariç diğerleri Fârâbî'nin vefatından sonra yaşamış filozof ve kelimcilerdir. Elimizdeki nüshalar çerçevesinde metnin birbiri ile uyumlu parçalardan oluştuğunu, başka bir deyişle söz konusu yazarlara ve eserlere dair atıfların metne sonradan dahil edilmiş olamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun yanında, belirli bir ilmin mensubu kimselerin bütününe atıfta bulunmanın, Fârâbî'nin otantikliği kesin eserlerinde çok karşılaşılan bir durum olmadığını da belirtmemiz icap etmektedir. Özellikle de tılsımcılar ve karışımçılar diye ifade edilen kimselerin ve onların ilgilendikleri ilimlerin filozofun söz konusu eserlerinde herhangi bir bahsi yahut iması geçmemektedir. Buna göre, gerek Fârâbî'nin isminin metin dahilinde herhangi bir yerde karşımıza çıkmamasını, gerek yazarın önsözdeki ifadelerinden açığa çıktığını düşündüğümüz mutasavvıf kimliğini ve gerekse eser içinde atıfta bulunulan yazar ve eser adlarını dikkate aldığımızda, risâlenin yazarının Fârâbî olamayacağı kesinlik kazanmaktadır. Fakat o vakit müellifin kimliği sorunu hala çözülmeyi beklemektedir. Bu noktada eserin yazarını tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Ne var ki yine metin içi verilerden hareketle müellife dair birkaç hususa dikkat çekmek mümkün gözükmektedir.

Yukarıda yer verilen açıklamalar arasında önsözde kullanılmış olan *Delîl* kelimesinin tasavvufî bir terim olarak mürşidi ifade ettiğine değinilmişti. Ancak bu noktada mutasavvıfların mürşitlerini ifade etmek amacıyla daha çok şeyh terimine başvurduklarını,⁸⁰ *Delîli* özellikle tercih edenlerin arasında ise Bektaşilerin de yer aldığını not etmemiz isabetli olacaktır. *Delîl* terimi Bek-

80 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 211. Ayrıca bkz. Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul:TDV Yay., 2010), 50.

taşilikte ayrıca cemler esnasında diğer mumları yakmak için kullanılan ve bir takım özelliklere sahip ilk mumun da isimdir.⁸¹ Şu durumda müellifin bir Bektaşî dervişi olabileceği zayıf da olsa ihtimaller arasına girmektedir.

Yazarın açıkça dile getirdiği ve doğrudan atıflarıyla da delillendirdiği üzere çalışmada tıp, kimya, fizik vb. tabiat felsefesinin içine dahil olan disiplinlerde eser telif etmiş pek çok isimden istifade edilmiştir. Bir yönüyle bu, müellifin felsefe ile sıkı denilebilecek irtibatına bir delil teşkil etmektedir. Öte yandan ise, kendisinin yaşadığı zaman dilimini tespiti yardımcı olmaktadır. Şöyle ki, istifade edilen ve kimliği açıkça belirtilen yazarlar arasında en geç vefat tarihine sahip isim el-Fâzıl Ekmeleddin en-Nahcuvânî (v. 701/1302'den sonra)'dir. Bu veriyi dikkate alarak, hayatta bulunabileceği en erken tarihi belirleyebilmek adına, risâle müellifinin en-Nahcuvânî ile çağdaş olma ihtimalini gündeme getirebiliriz. Buradan hareketle de kendisinin en erken XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabileceğini söyleyebiliriz. Elimizdeki nüshaların fiziksel durumlarını göz önünde bulundurduğumuzda ise, müellifin XIX. yüzyılın ilk yarısından sonra yaşamış olması pek muhtemel gözükmemektedir. Bu da onun tasavvuf tarihinin tarikatlar dönemine denk düşen bir zaman diliminde hayat sürmüştüğüne işaret etmektedir.

Yazarın kullandığı kaynaklarla felsefi ilimlere dair vukûfiyetini ortaya koyduğu yukarıda ifade edilmişti. Bunun yanında müellif gerek eserin içinde verdiği örneklerle gerekse risâlenin sonuç kısmında yapmış olduğu detaylı açıklamalarla Simya, İlm-i Huruf, Tılsım gibi klasik gelenekte gizli ilimler olarak nitelendirilen disiplinlere ilişkin bilgisini de ızhar etmektedir. Dahası, Cefr ve Zâyirçe gibi sanatları bünyesinde barındıran İlm-i Hurufu eserinde diğerlerine nispetle daha ayrıntılı işlemekte (L/11a*3-11b*15) ve onu hikemî ilimlerin en şerefliyelerinden saymaktadır (L/11b*12-15). Bu da bize yazarın bahse konu ilimle yakın bir münasebeti olabileceğini düşündürmektedir.

Özetleyecek olursak; buraya kadar olan açıklamalarımız neticesinde eserin Fârâbî tarafından değil, on üçüncü yüzyıl yahut sonrasında yaşamış, felsefi ve gizli ilimlere vakıf ve de Bektaşî dervişi olması muhtemel bir mutasavvıf tarafından kaleme alındığı vuzuha kavuşmuştur. Ancak yazmanın otantikliği hususunda böylesi bir sonucun ortaya çıkışı, diğer bir deyişle risâlenin yanlış şekilde filozofa nispet edildiğinin anlaşılması, konuya ilişkin ilave bir takım soruları ve çözülmesi gerekli problemleri de beraberinde getirmektedir. Bir sonraki başlığın konusunu da bunlar teşkil etmektedir.

81 Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 84; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 211; Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Arba Yayınları, 1993), 92.

2.2.2.Mizaç Risâlesi'nin Fârâbî'ye Nispetinin Gündeme Getirdiği Soru(n)lar

Risâlenin Fârâbî'ye ait olmadığı kesinleşmesi, bizi şu iki mühim soru(n) ile karşı karşıya bırakmaktadır: Birincisi, eser ne zamandan itibaren ve niçin Fârâbî'ye ait kabul edilmiştir? İkincisi, nasıl olmuş da yalnızca ilk birkaç sayfasından hareketle dahi otantikliği kuşku uyandırabilecek bir eserin ismi, filozofun eserlerini konu edinen ve son bir buçuk asırlık süre zarfında farklı araştırmacılar tarafından hazırlanmış modern bibliyografi çalışmaları içerisinde hakkında herhangi bir kuşku izhar edilmeksizin yer alabilmiştir? Önümüzde duran malzemedan hareketle ilk soruya yeterince sağlıklı ve net cevaplar verebilmemizin şimdilik imkân dahilinde gözükmediğini peşinen itiraf etmeliyiz. O nedenle de bu hususta ancak başlangıç düzeyinde sayılabilecek değerlendirmelerle yetinmek durumundayız. İkinci soru çerçevesinde yapılabilecek açıklamalar ve öne sürülebilecek gerekçeler ise nispeten daha sağlam bir zeminde yükselmektedir. Şimdi sırasıyla bu iki meseleye göz atalım.

Risâle ne zamandan itibaren filozofa atfedilmektedir sorusuna yanıt bulabilmek için üzerine eğileceğimiz ilk nokta yazmanın bizatihi müellif tarafından Fârâbî'ye nispet edilmiş olma ihtimalidir. Yaygınlık kazanmalarını sağlamak, daha yüksek fiyatlara satabilmek yahut da içerik nedeniyle yazarın karşılaşabileceği sıkıntıları önleyebilmek amacıyla yazma eserlerin böylesi bir illetle mâlül hale getirildikleri bilinen hususlardandır. Mizaç risâlesi için de bu türden bir durumun vaki olabileceği pekâlâ düşünülebilir. Nitekim yazar kendi ismini eserin içinde belirtmemiştir. Dahası, eserin gizli ilimlere dair ayrıntılı bilgiler içermesinin ve yazarın İlm-i Hurufu hikemî ilimlerin en şerefli-lerinden saymasının söz konusu durumun gerçekleşme ihtimalini artırabileceği dahi öne sürülebilir. Şayet bu varsayımın herhangi bir doğruluk payı varsa, bir önceki başlıkta yazmanın muhtemel en erken telif tarihi diye tespit ettiğimiz on üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren eserin Fârâbî'ye nispet edileceğini bir ihtimal olarak hesaba katabiliriz. Ne var ki bu, hata oranı hayli yüksek bir varsayım gibi gözükmektedir. Çünkü Fârâbî'den çok sonraları vefat etmiş filozofların ismen yer aldığı bir eseri başka birine değil de Fârâbî'ye nispet etmek çok tercih edilecek bir seçeneğe benzememektedir. Şu hâlde eserin Fârâbî'ye atfedilmesinin müellif eliyle değil başkaları tarafından gerçekleştirildiği fikri daha tercihe şayandır denilebilir. Bu da bizi on üçüncü yüzyıl sonrası bir tarih aramaya itmektedir. İş bu noktaya intikal ettiğinde ise sınırları nispeten dar bir zaman aralığı tayin edebilmek daha zor bir hal almaktadır. Zira on dördüncü yüzyılın başı ile elimizde bulunan nüshaların üretilmiş olabileceği en geç tarih olan on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı ara-

sındaki geniş zaman dilimini daraltabilmemize imkân tanıyacak yegâne veriler nüshaların fiziksel nitelikleri vasıtasıyla edinilebilecek verilerdir. Fakat onların da bize çok yardımcı olamadığını birazdan göreceğiz.

İncelediğimiz nüshalardan P'nin diğer ikisi için asıl durumunda bulunduğunu dikkate aldığımızda, risâlenin Fârâbî'ye ait kabul edilmesinin hangi tarihten itibaren başladığını belirleyebilmek maksadıyla ilgimizi P nüshasına yoğunlaştırmak ve nüsha tanıtımı esnasında yer verdiğimiz açıklamaları⁸² burada kısaca hatırlamak isabetli olacaktır. P nüshasının içinde yer aldığı mecmua, farklı müelliflere nispet edilen 13 eseri bünyesinde barındırmaktadır. Eserlerden ilk beş tanesini Fârâbî'ye atfedilen risâleler teşkil etmektedir. Bunlardan beşincisi mizaç risâlesinin P nüshadır ve diğer ilk dördü de otantikleri bugün için tartışma konusu olmaya başlamış çalışmalardır. İstinsah tarihi bulunmayan P nüshasında yazarın Fârâbî olduğu başlık kısmında açıkça belirtilmiştir. Ne var ki ne bu ne de mecmuadaki diğer risâleler müellif nüshası değildir. Fârâbî'ye nispet edilen ilk beş eserden yalnızca ikinci risâle olan *Risâletü tefsîri esmâi'l-hükemâ* istinsah kaydına sahiptir ve tarih de 1858'dir. Mecmua içerisinde tesadüf edilen istinsah kayıtlarından en eskisi ise el-Ma'arrî'nin *er-Risâletü'l-İğrâziyye*'sine aittir ve 1848 tarihlidir. Mecmuanın tek bir kişinin elinden çıkmış gözüküyor olması akla istinsah sırasında istinsaha konu nüshalardaki tarihlerin de kaydedilmiş olabileceğini getirmektedir. O vakit, herhangi bir tarihin kayıtlı bulunduğu risâleler hakkında bir dereceye kadar tahmin yürütülebilir. Fakat diğerleri ve bu arada da P nüshası için bir şey söyleyebilmek hala daha zordur. Çünkü mecmuanın bir bütün halinde kendisi gibi bir mecmuadan mı istinsah edildiği yahut her bir eserin ayrı kaynak nüshalardan mı aktarıldığı hakkında bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bu da mecmuanın başka bir yerindeki istinsah tarihinden hareketle P nüshası için yorum yapabileme imkanımızı elimizden almaktadır. Dolayısıyla, mizaç risâlesinin ne zamandan itibaren Fârâbî'ye nispet edilen bir eser halini aldığı sorusuna nüshaların fiziksel niteliklerinden hareketle de bir cevap bulamamaktayız. Sonuç olarak, on dördüncü yüzyılın başı ile on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı arasını kapsayan zaman dilimi bu bağlamda sunabileceğimiz tek tarih aralığı olarak kalmaya devam etmektedir.

Yazma bir eserin kasıt yahut hata neticesinde gerçek müellifin dışında bir isme nispet edilmesi nadir bir durum değildir. Kasıt seçeneği hakkında düşünüldüğünde zihnimize öncelikle müellifin kendisi ile ilişkili sebepler gelmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, yazma eserlerin müellifleri farklı nedenlerden ötürü yazdıkları eseri başka isimlere nispet edebilmektedir. Ne var ki mizaç risâlesi söz konusu olduğunda bu ihtimalin zayıfladığına yine aynı

82 Bkz. Dp. 39.

yerde işarette bulunmuştuk. Buna göre denilebilir ki, muhtemel sebepler müellif dışındaki insan öznelere kasıt yahut hatalarında aranmalıdır. Kasıt veya hata arasında bir tercihte bulunmak ise kimi zaman zorlaşmakta ve ilave bir delile ulaşılmadığında sorun çözümsüz kalmaktadır. Elimizdeki nüshaları çerçevesinde konuşacak olursak, mizaç risâlesi için de durum böyledir. Gerek iç ve gerekse dış tenkit neticesinde risâle ve nüshaları hakkında elde ettiğimiz veriler her iki ihtimalin de aynı derecede muhtemel olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, P nüshası Fârâbî'ye ait olduğu ifade edilen bir eser grubunun parçasıdır. İlk dört eserin filozofa ait olması (yahut kabul edilmesi) beşincinin yani mizaç risâlesinin de aynı isme nispetini kabullenmeyi, dolayısıyla da hataya düşmeyi kolaylaştırmıştır denilebilir. Fakat öte yandan, bu nüshaların tamamının nihai noktada Emîn el-Medenî'nin şahsi kütüphanesinde yer aldığı ve ilk ikisinin bizzat kendisi tarafından Brill'e satıldığı olgusunu dikkate aldığımızda kasıt ihtimali de kendisine bir zemin bulmuş olmaktadır. Kendisinin âlim bir kimse olması, hayatı süresince kitap toplaması, dahası kitap alıp satımı ile uğraşması el-Medenî'nin mizaç risâlesinin Fârâbî'ye ait olamayacağını bildiğini düşünmemiz için makul bir sebeptir. Nitekim, L nüshası P'den istinsah edilmiştir. P nüshası bir mecmua içinde yer almasına rağmen L nüshası müstakil olarak ciltlenmiştir. Bu durumda aynı eserden ikinci bir tane daha elde edebilmek amacıyla el-Medenî yahut onun görevlendirdiği biri bunu istinsah etmiş olmalıdır. Her iki seçenekte de el-Medenî'nin eserin tamamını yahut bir kısmını incelediğini varsaymamak için bir neden gözükmemektedir. Şayet durum buysa, eserin ilk birkaç sayfası okunduğunda müellifin Fârâbî olamayacağı anlaşılacağından ötürü, yazmanın Fârâbî'ye aitmiş gibi başlıklandırılmaya devam etmesinin –her ne kadar arkasında yatan nihai sebebi bilemesek de– bir kasta dayandığını söylemek mümkün hale gelmektedir. O halde sonuç itibarıyla elimizdeki nüshalar çerçevesinde diyebiliriz ki, eserin Fârâbî'ye nispet edilmesinin nedeni olarak hata ve kasıt ihtimallerinden her ikisi de eşit düzeyde olasılığa sahiptir.

Bu başlığın girişinde sormuş olduğumuz ilk soru risâlenin Fârâbî'ye hatalı nispetinin kaynağını ve sebeplerini tespit gibi bir gayeyi hedeflemektedirken, ikinci soru nasıl olup da bu hatanın modern dönemde de sürdürülebildiğini izaha dönüktür. İlkinin aksine ikinci soru etrafında dile getirilebilecek daha çok nokta ve ulaşılabilecek daha muhtemel neticeler bulunmaktadır. Risâlenin Fârâbî'ye ait olduğunun belirtildiği ilk ikincil kaynak Landberg'in 1883'te Brill yayınevi için hazırladığı satış listesi niteliğindeki katalogdur. Bu katalogta tanıtılan L nüshasıdır. Landberg bu çalışmasının önsözünde eseri çok kısa bir sürede tamamlamak zorunda kaldığını –ki önsöz ve sonsözdeki tarihlere göre bu sürenin 10 gün olduğunu çıkarmaktayız– ve bu nedenle de onun

sadece bir taslak olarak görülebileceğini belirtmiştir.⁸³ Diğer bir deyişle kendisi eserleri ayrıntılı şekilde tahlile tabi tutamamıştır. Landberg'in *Risâle fi'l-Mizâc ve'l-Evzân'* a dair verdiği bilgiler ise Brockelmann tarafından *Geschichte der Arabischen Literatur'*ün tüm baskılarında olduğu gibi kullanılmış, eserin incelenmesi suretiyle bilgilerin tahkikine gidilmemiştir. Daha sonraki bibliyografi çalışmaları da Brockelmann'ın aktardıkları ile iktifa etmiş, nüshaları doğrudan tetkik etmemişlerdir. Her ne kadar L nüshasının da yer aldığı mecmualar grubu için Leiden üniversitesince daha sonra hazırlanan kataloglarda risâlenin önsözündeki ifadeler dikkate alınarak eserin ismi farklı şekilde kaydedilmiş ise de müellif olarak yine Fârâbî'nin ismi zikredilmiştir.

P nüshasının ilk defa Houtsma tarafından 1889'da Brill yayınevi için hazırlanan çalışmada karşımıza çıktığını görmüştük. Burada yer verilen eserler de ayrıntılı araştırmaya tabi tutulmamıştır. Nüshanın da parçası olduğu mecmualar grubunun Princeton üniversitesine satılmasının ardından Hitti ve arkadaşları yeni ve daha detaylı bir katalog neşretmişlerdir. Fakat Houtsma'nın bu risâle hakkında verdiği bilgilerde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Halbuki, ilgili yerde belirttiğimiz üzere, risâlenin yer aldığı mecmuadaki eserlerden bazılarına dair aktarılan bilgiler eser içerikleri tahlil edilmek suretiyle tashih edilmiştir. Aynı durumun için mizaç risâlesi için söz konusu olmadığının cevabı, onun Fârâbî'ye atfedilen bir grup eser içerisinde yer alıyor oluğunda yatabilir. Bu durumun editörleri eserin incelenmesinin gerekmediği düşüncesine sevk etmesi mümkündür. Hitti ve meslektaşlarınca hazırlanan katalogdaki malumatların da bazı Fârâbî bibliyografyaları tarafından aynen tekrar edildiği anlaşılmaktadır.

Y nüshasına dair bilgilerin görüldüğü katalog nispeten geç bir tarihte hazırlanmasına rağmen, editörünün de ifade ettiği üzere, eserler burada da ayrıntılı şekilde tetkik edilmemiştir. Büyük oranda, koleksiyonun ilk sahibi olan Landberg'in kendi kitaplarına dair hazırladığı matbu olmayan listedeki bilgilerin aktarımıyla iktifa edilmiştir. Ayrıca çalışmada Brockelmann ve Princeton üniversitesi kataloğuna atıf da vardır. Görebildiğimiz kadarıyla Fârâbî bibliyografyaları içinde hem Y nüshasından bahseden hem de eserin filozofa

83 Müellifin açıklamaları şöyledir: "Brill yayınevi bu kitapları satın aldı ve benden bunların kataloğunu hazırlamamı istedi. Bu teklifi ilk başta reddettim. Çünkü belirlenen bitiş tarihi en fazla bir ay sonrasıydı. Ancak tekrar tekrar dile getirilen ricalar ve kendi eserlerimin neşri için yayınevine karşı olan sorumluluklarım işe koyulmama neden oldu. Böylelikle, gündüz yazmak ve gece de tanımadığım bu yazma eserleri okumak suretiyle bir aydan daha kısa sürede kataloğu tamamladım. Bu benim, katalogda bulunabilecek hatalar için olan özrümüdür. Dolayısıyla bu katalog, ilgilenmek zorunda olduğum eserlere ilişkin hızlıca hazırlanmış bir taslak olarak değerlendirilmelidir. Daha fazlasını yapamazdım." Bkz. Landberg, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, V.

aidiyetinden şüpheye düşüldüğünü gösterir bir işarete sahip tek çalışma Mahfuz ve Yâsin'in birlikte hazırladıkları bibliyografyadır.

Sezgin ve Abdu'l-Bâsit'in Mısır Milli Kütüphanesi nüshalarına ilişkin verdikleri bilgilerden hareketle diyebiliriz ki, her ikisi de risâlelerin en azından önsözünü okumuşlardır. Ancak önsözdeki açıklamaların kendilerini herhangi bir şüpheye sevk etmediği yahut ettiyse de bunun üzerine gitmedikleri anlaşılmaktadır. Mısır nüshalarına Sezgin haricinde atıfta bulunan herhangi bir Fârâbî bibliyografyasına rastlamadığımızı da burada kaydedebiliriz.

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, risâleden ve nüshalarından bahseden kaynakların yazarlarından hiçbiri eseri bütünüyle yahut önemli ölçüde incelemiş değildir.⁸⁴ Katalogların müellif, konu vb. hususi bir kritere göre hazırlanmış detaylı çalışmalar olmayıp sorumlu buldukları envanterdeki tüm eserleri kapsamalarının amaçlanması, yazarların eser incelemelerinin önsöz yahut sonsözden öteye gitmesine bir nevi mâni olmuştur, denilebilir. Mizaç risâlesinin ise ne önsözünde ne de sonsözünde herhangi bir isim bulunmamaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak, eserin dışında kayıtlı müellif isminin tahkik edilmeksizin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Fârâbî bibliyografyalarının kataloglarda zikredilen bilgileri oldukları gibi aktarmaları ise yanlış bir bilginin yaygınlaşmasına hizmet etmiş görünmektedir.

Sonuç

Sahip olduğu açıklama gücü sayesinde mizaç teorisi İslam felsefesinin birçok disiplininde birbirinden nispeten farklı amaçlarla kullanılmıştır. Fârâbî de eserlerinde söz konusu teoriye başvurmuştur. Bununla birlikte filozofun, kendisine nispetleri tartışmalı olan eserlerinin aksine, otantikliğinde şüphe bulunmayan çalışmalarında bizatihi teorinin kendisini inceleme konusu yapmadığı görülmektedir. Tam bu noktada, Fârâbî'ye ait olduğu belirtilen, zikredildiği kaynaklarda *Risâle fi'l-mizâc* yahut *Kitâb fi 'ilmi'l-mizâc* adıyla kayıtlı ve başlığından hareketle doğrudan teoriyi konu edindiği düşünülebilecek yazma bir eserin varlığı dikkatleri çekmektedir. Bu makale çerçevesinde yapmış olduğumuz incelemeler bize esere dair bir dizi hususu aydınlatma imkânı vermiştir ki, bunlar arasında risâlenin otantikliği problemi de bulunmaktadır. Hem dış hem de iç tetkikler neticesinde ulaştığımız sonuçlara göre, öncelikle, eserin tam isminin *Risâle fi'l-mizâc ve'l-evzân* olması daha olasıdır, denilebilir.

84 Bunun tek istisnası olarak, çalışmasında risâlenin ana başlıklarını aktarması nedeniyle, Çağfer Çavuşî'nin ismi zikredilebilir. Fakat yazarın risâlenin Fârâbî'ye ait olamayacağına dair herhangi bir izah ve imada bulunmaması ve eserin alt başlıklarını zikretmemesi, kendisinin sadece eseri yüzeysel şekilde kontrol etmekle yetindiğine bir işarettir. Bkz. Çağfer Çavuşî "Âsârü Ebû Nasr el-Fârâbî", *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye*, sy. 10, nr. 39 (Dimeşk 1407/1986), 82.

Risâlenin konusu ise -aksi iddialar bulunduğunu görmüş olsak da- mizaç teorisinin kendisidir ve eserin zorunlu olarak bir ilmin sınırları içine dahil edilmesi gerekiyorsa bu da en iyi ihtimalle ancak Mizaçlar İlmi olabilir. En önemli problemlerden biri durumundaki sıhhat meselesine gelince, her ne kadar nüshalarda görülen başlıklar, risâleye yer veren yazma katalogları ve Fârâbî'nin eserlerine ilişkin yetkin ve kapsamlı listeler oluşturabilmeyi hedefleyen Fârâbî bibliyografyaları bu çalışmayı filozofa nispet etse de çalışmamız neticesinde yazarının Fârâbî olmadığı kesinlik kazanmıştır. Asıl yazarın kimliğini tespit edememekle birlikte elimizdeki veriler kendisinin XIII-XIX. yüzyıllar arasında yaşamış, felsefî ve gizli ilimlerde, özellikle de İlm-i Hurufta vukûfiyet sahibi bir mutasavvıf olduğuna işaret etmektedir.

Makale boyunca ortaya çıkan bu sonuçlar, Fârâbî'nin sahih eserlerinde mizaç teorisinin ayrıntılarıyla ilgilenmediği tespitini destekler mahiyettedir. Öte yandan aynı neticeler, bir asrı aşkın süredir modern kaynaklarda Fârâbî'ye ait olduğu ifade edilen bir eserin otantikliğini olumsuzlaması sebebiyle, modern Fârâbî bibliyografyalarının güvenilirliklerinin sorgulanmasına kapı aralamakta ve daha yetkin Fârâbî eserleri listelerine sahip olabilmemiz için benzeri çalışmaların yapılması gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâsit, Ahmed. *Fihristu Mecâmi'î'l-Mektebâti'l-Hâssa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye; London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2015.
- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Alon, Ilai. *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.
- 'Avâd, Korkîs ve Michael 'Avâd. "Râidu'd-Dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî". *el-Mevrid* 4, sy. 3 (Irak 1975): 165-268.
- Ateş, Ahmet. "Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası". *Belleten (Fârâbî Özel Sayısı)* 15, sy. 57 (Ocak 1951): 175-192.
- Bernard, Edward. *Catalogi Librorum Manuscriptorum Angliae Et Hiberniae in Unum Collecti Cum Indice Alphabetico*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1697.
- Câbir b. Hayyân. "Kitâbu'l-Mizânî's-Sağîr". *Muhtâru Resâili Câbir b. Hayyân* içinde, tsh. ve nşr: Paul Kraus, 425-459. Kahire: Mektebetu Hancî, 1935.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*. Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898, 1943.
- _____. *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)*. Leiden: Brill, 1937.
- _____. *History of the Arabic Written Tradition*. ing. trc: Joep Lameer, önsöz: Jan Just Witkam. Leiden: Brill, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Basım Yayın Dağıtım, 1997.

- Cihan, Ahmet Kamil. "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İle İlgili Eseri: El-Fevaidu'l-Hakaniyye". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sy. 4: 229-243.
- Cunbur, Müjgân, İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu. *Fârâbî Bibliyografyası*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973.
- Cutler, Charles. "Special Collection in American Libraries: The Landberg Collection of Arabic Manuscripts at Yale University". *The Library Journal* 18, sy. 1 (January 1903): 53-57.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. "ed-Delîl". *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çiçekler, Mustafa. "Landberg, Carlo de". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 98-98. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çâvuşî, Cağfer. "Âsârü Ebû Nasr el-Fârâbî". *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye*, sy. 10 (Dimeşk 1407/1986): 67- 105.
- Çâvuşî, Cağfer. "Âsârü Ebû Nasr el-Fârâbî". *Ebû Nasr el-Fârâbî: Feylesûf-i İslâm ve'l-Muallim-i Sâni* içinde, 135-165. Dimeşk: Müsteşâriyyetu's-Sekâfiyyeti li'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyyeti'l-İrâniyyeti, 1409/1989.
- Çınar, Selime. "Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, 2014.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Ahlat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Dölen, Emre. "Kimya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 26-30. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Fârâbî. "ed-De'âvâ'l-Kalbiyye". *er-Resâilu'l-Felsefiyyetu's-Suğrâ* içinde, thk. ve takdim: Abdülemir el-A'sem, 249-267. Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2012.
- _____. "Fârâbî'nin Simya'nın Lüzûmu Hakkındaki Risâlesi". trc. ve nşr. Aydın Sayılı. *Belleten (Fârâbî Özel Sayısı)* 15, sy. 57 (Ocak 1951): 65-79.
- _____. *Fusûlun Munteze'a*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971.
- _____. "Makâlâtü'r-Ref'â fi Usûli 'İlmi't-Tabî'a", "Fârâbî'nin Tabiat İlmin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı". trc. ve nşr: Necati Lugal ve Aydın Sayılı. *Belleten (Fârâbî Özel Sayısı)* 15, sy. 57 (Ocak 1951): 83-122.
- _____. "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla". *Al-Fârâbî on the Perfect State* içinde, thk. ve şrh. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _____. "Mesâilun Müteferrikatun". *er-Resâilu'l-Felsefiyyetu's-Suğrâ* içinde, thk. ve takdim: Abdülemir el-A'sem, 91-132. Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2012.
- _____. "Risâle fi't-Tıbb". *Üç Mecmû'at er-Resâil* içinde, trc: Fuat Sezgin. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 2-4 (İstanbul 1960): 231-232.
- _____. "Risâletü li'l-Fârâbî fi'r-Redd 'alâ Câlînus fi mâ Nâkizun fihi Aristûtâlîs li-A'zâi'l-İnsân". *Resâilun Felsefiyyetun li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn 'Adî* içinde, thk: Abdurrahman Bedevi, 38-107. Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983. ("İnsan Organizması Konusunda Aristo İle İhtilafa Düşen Calinos'a Fârâbî'nin Reddiyesi Risalesi". *Tıp Felsefesi ve Etiği Üzerine* içinde, trc. İsmail Yakıt, 33-49. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.)
- _____. "'Uyûnu'l-Mesâil". *er-Resâilu'l-Felsefiyyetu's-Suğrâ* içinde, thk. ve takdim: Abdülemir el-A'sem, 73-90. Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2012.

- Frolova, O. B. and Tamara P. Deriagina (derl.). *Arabskie rukopisi Vostochnogo Otdela Nauchnoi Biblioteki Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta: Kratkii Katalog*, ed. O. B. Frolova. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskiĭ Godsudarstvennyĭ Universitet, Vostochnyĭ Fakultet, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ Devrinde Tıp Teorisi ve Bilimsel Metot". *İbn Sina'nın Mirası* içinde, derl. ve trc. M. Cüneyt Kaya, 229-246. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Günel, Fuat. "Ahmed Teymur Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hitti, Philip Khuri, Nabih Amin Faris and Butrus Abd-al-Malik. *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. Princeton: Princeton University Press, 1938.
- Houtsma, M. Theodor. *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E.J. Brill à Leiden*. Leiden: Brill, 1889.
- Hurgronje, C. Snouck. *Het Leidsche Orientalistencongres: Indrukken van een Arabisch Congreslid*. Leiden: Brill, 1883.
- İbn Ebî Usaybî'a. *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabâkâti'l-Etibbâ'*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1965.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Sina. "Risâle fî Aksâmi'l-Hikme". *İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi* içinde, thk. Halide Yenen. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- İbnu'l-Kıfî. *İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*. inceleme ve thk. Abdülmecid Diyab. Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, t.y.
- Jolivet, Jean. "Classifications of the Sciences". *Encyclopedia of the History of Arabic Science* içinde, ed: Roshdi Rashed, 3: 1008-1025. London: Routledge, 1996.
- Khalidov, Anas B. (ed.). *Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог*. Moscow: Nauka Publishers, 1986.
- Kuşlu, Harun ve Metin Aydın. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içinde, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, 9-24. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Kagan, Jerome. *Galen's Prophecy: Temperament in Human Nature*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Mahmut. "Tabîyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaya, M. Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.
- _____. "Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü". *Felsefe Arkivi Dergisi*, sy. 4 (İstanbul 2011): 21-79.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Arba Yayınları, 1993.
- Landberg, Carlo. *Catalogue de Manuscrits Arabes Provenant D'Une Bibliothèque Privée à el-Medîna et Apartenant a la Maison E. J. Brill Oude Rijn 33a*. Leiden: Brill, 1883.
- Lebedî, Abdullaziz. *el-Kâmusu't-Tıbbiyyi'l-Arabi*. Amman: Dâru'l-Beşir, 2005.

- Lyons, Albert S. and R. Joseph Petrucci. *Çağlar Boyu Tıp*. trc. Nilgün Güdücü. İstanbul: Roche, 1997.
- Mahfuz, Hüseyin Ali. *el-Fârâbî fi'l-Merâci'î'l-'Arabîyye*. Bağdat: Vizârâtu'l-İ'lâm, 1975.
- Mahfuz, Hüseyin Ali ve Cağfer Âl-i Yâsin. *Muellefâtü'l-Fârâbî*. Bağdat: Matbaatu'l-Edîb el-Bağdadiyye, 1975.
- Mollazâde eş-Şirvânî, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni. *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Ahmedâniyye*. Amcazâde Hüseyin, 321: 1-92. Süleymaniye Ktp.
- Mutabbakânî, Mâzin Salâh. "Emîn el-Hulvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 116. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- en-Nedvî, Hâşim. *Tezkiratu'n-Neovâdir mine'l-Mahtûtâtî'l-'Arabîyyi*. Haydarabad: Matabaatu Dairati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, h. 1350.
- Nemoy, Leon. *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1956.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Parıldar, Sümeyye. "Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içinde, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, 79-95. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Plessner, Martin. "Al-Fârâbî's Introduction to the Study of Medicine". *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, 307-314. Oxford: Bruno Cassirer, 1972.
- Richter-Bernburg, Lutz. "Abu Bakr al-Râzî and al-Fârâbî on Medicine and Authority". *In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* içinde, ed. Peter Adamson, 119-130. London: The Warburg Institute, 2008.
- Rosenthal, Franz. "A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Fârâbî". *Journal of the American Oriental Society* 61, sy. 1 (March 1942): 73-74.
- Seyyid, Fuâd. "Nevâdirü'l-Mahtûtâtî fi Mektebeti Tal'at". *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-'Arabi* 3, sy. 2 (November 1957): 197-236.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte der Arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill, 1970.
- Steinschneider, Moritz. *Al-Farabi (Alpharabius) Des Arabischen Philosophen Leben Und Schriften Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Geschichte Der Griechischen Wissenschaft Unter Den Arabern*. St. Petersburg: Academie Imperiale des Sciences, 1869.
- Stroumsa, Sarah. "Al-Fârâbî and Maimonides on Medicine". *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993): 235-249.
- Taşköprizâde. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âtî'l-'Ulûm*. thk. Kamil Kamil Bekri ve Abdulvehhab Ebu'n-Nur. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1968.
- Tiryaki, M. Zahit ve Kübra Bilgin Tiryaki (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "İhvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 580. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- _____. *Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürîd-Yol*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı". Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Verde, Tom. "Brill's Bridge to Arabic". *Aramco World* 66, sy. 3 (May/June 2015): 30-39.

- Virolijk, Arnoud and Leeuwen, Richard van. *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits 1580-1950*. İng. Terc. Alastair Hamilton. Leiden: Brill, 2014.
- Voorhoeve, Petrus. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of University of Leiden and Other Collections in the Netherlands. Lugduni Batavorum* (Leiden, Netherlands): Bibliotheca Universitatis, 1957.
- Witkam, Jan Just. *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*. Leiden: Ter Lugt Press, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 136-138. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsi Terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.

Ek: Mizaç Risâlesi'nin İçindekiler Tablosu

Besmele-Hamdele-Salvele

Önsöz

İçindekiler

Mukaddime: Terkibin Sebepleri ve Faydaları

Birinci Makale: Mizaç

- A. Birinci Fasl: Mizacın Mahiyeti
- B. İkinci Fasl: Mizacın Kısımları
- C. Üçüncü Fasl: İzafi Mizaç
- D. Dördüncü Fasl: Hakiki Mizaç

İkinci Makale: Bileşik Mizaçların Bilinmesi

- A. Birinci Fasl: İki Basitten Mürekkep Mizaçlar [Birinci Tür]
- B. [İkinci] Fasl: İkinci Tür [Mizaçlar]
- C. Üçüncü Fasl: Üçüncü Tür [Mizaçlar]

Üçüncü Makale: Terkip

- A. Birinci Maksat: [İki Basitten Oluşan Terkip Çeşitleri]
 - 1. Birinci Fasl: İki Basit Müfretten Oluşan Terkip
 - 2. İkinci Fasl: İki Basitten Oluşan ve Sonunda Yine Basit Ortaya Çıkan Terkip
 - 3. Üçüncü Fasl: İki Basitten Oluşan ve Sonunda Mürekkep Ortaya Çıkan Terkip
- B. İkinci Maksat: Nakil
 - 1. Birinci Fasl: Nakledilenlerin, Nakil Vasıtalarının ve Kendisine Nakil Yapılanların Kısımları
 - 2. İkinci Fasl: Basitin Nakli
 - 3. Üçüncü Fasl: Mürekkebin Nakli
- C. Üçüncü Maksat: [Bir Basit ve Bir Mürekkepten Oluşan Terkip Çeşitleri]
 - 1. Birinci Fasl: Mürekkep ve Basitten Oluşan ve Sonunda Basitin Ortaya Çıktığı Terkip
 - 2. İkinci Fasl: Mürekkep ve Basitten Oluşan ve Sonunda Mürekkebin Ortaya Çıktığı Terkip
 - 3. Üçüncü Fasl: İkinci Türden Artakalan Üç İzafet
- D. Dördüncü Maksat: [Basit ve Mürekkep Arasındaki Diğer İlişkiler]
 - 1. Birinci Fasl: Basitin Mürekkebin İki Niteliğinden Birine Benzemesi Durumunda Olacak Olan
 - 2. İkinci Fasl: Mürekkepler
- V. Hatime: [Mizaç Teorisinden İstifade Eden İlimler]

ERKEN DÖNEM SİYASET-TEFSİR İLİŞKİSİ -HAZRET-İ OSMAN DÖNEMİ-*

Murat SÜLÜN - Muharrem TURAN**

Öz

Büyük siyasî çalkantılara sahne olan Hazret-i Osman döneminde, gerek halife gerekse muhalifler kendi pozisyonlarını desteklemek üzere bazı ayetlere referansta bulunmuşlardır. Örneği: Halife Osman'ın "seleflerinin sünnetine aykırın" bulunan birtakım uygulamalarını kabul etmeyen muhalifler, halifenin, bazı insanları sürgün etmesini Yunus 10/59 ile eleştirirken, halifeye karşı ayaklanmalarını Hac 22/39-40 ile temellendirmeye çalışmışlardır. Buna karşılık, Hazret-i Osman da biatlerini bozduklarını bildiren muhaliflere, biat ve itaat vurgusuna sahip ayetleri zikrederek bağlılıklarını sürdürmeleri çağrısında bulunmuştur. Bu makalede Hazret-i Osman dönemi siyasî olayları çerçevesinde yer verilen bu vb. ayetlerin reel bağlamları ve gerçek anlamları ile ne derece örtüştüğü irdelenecektir. Bu dönemde kullanılan bütün ayetleri ele almak makale sınırlarını aşacağından, çalışma örnek ayetlerle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hazret-i Osman, Kur'an, Tefsir, amel / icraat, itaat

Early Period Politics- Interpretation Relationship - Caliph Osman's Era

Abstract

In the period of great political turbulence during the Caliphate Hazrat-i Osman, both the caliph and the opponents have referred to some in order to support their position. For example: The opponents, who found some of the practices of Caliph Osman to be "contrary to the sunnah of their predecessors", tried to base their revolts against the caliph on Hajj 22/39-40, while criticizing the exile of some people on the basis of Yunus 10/59. On the other hand, Hazrat-i Osman, by mentioning verses with the emphasis on allegiance and obedience, tried to convince the dissenters who reported that they had destroyed their allegiances. In this article we will try to show the meanings of the contexts in which the verses are descended and the contexts they use. Since it is beyond the boundaries of this article to deal with all the verses used in this period, we will try to explain our verse in the context of sample verses.

Key Words: Hazrat Osman, Qur'an, Tafsir, Acts/Acts, Obedience

GİRİŞ

Hazret-i Peygambere vahiy olarak indiği günden itibaren İslâm toplumunda var olan olay, soru ve sorunlara çözüm getiren Kur'an-ı Kerim, bu anlamda toplumun şekillenmesinde başat etkiye sahip olmuştur. Kur'an'ın bu yönlendirici ve çözüm üretici vasfı, tarihsel süreç içerisinde süreklilik arz etmekle beraber çeşitli değişimlere uğramış; bazen meydana gelen olaylara meşruiyet

* Bu çalışma, henüz savunması yapılmamış "Hazret-i Osman Dönemi Siyasi Olaylarında Kullanılan Ayetlerin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak oluşturulmuştur.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, muratsulun@hotmail.com- Ar. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, muharrem.turan@bilecik.edu.tr

Geliş T. / Received Date: 15/04/2017 Kabul T. / Accepted Date: 05/05/2017

kazandırmak amacıyla Kur'an ayetlerine başvurulurken bazen Kur'an'ın indiği tarihsel bağlam dikkate alınmaksızın ilk nüzul ortamından koparılıp içinde yaşanan zamana kopya edilmek suretiyle çözüm bulma yoluna başvurulmuştur.

Her ne kadar Ashâb Kur'an'ı iyi bir şekilde özümseyip kavradığı için spesifik her bir sorunun çözümü için Kur'an'a başvurma gereği duymamışsa da elde edilen zaferlerin katkısıyla genişleyen İslâm toplumu bünyesine farklı etnik kökenden insanları katınca, siyasî, sosyal, ekonomik vb. sorunlar görülmeye başlamış; diğer sorunların çözümünde olduğu gibi kimi siyasî sorunlarla ilgili Kur'an'a başvurma ihtiyacı hissedilmiştir.¹ Özellikle Hazret-i Osman (v. 35/656) dönemi, bu sorunların en çok belirginleştiği zaman dilimi olmuştur. İman - amel ilişkisi tartışmalarına öncülük eden sesli düşünceler de Hazret-i Osman'ın katledilmesi çerçevesinde dile getirilmeye başlamıştır: Müslümanların genelinde bu halifenin icraatlarına (*amel*) yönelik büyük bir hoşnutsuzluk bulunduğu bir vâkiadır. Rivayetlere göre, muhalifler Hazret-i Osman'ı *tekfir* etmişlerdir.² İbn Mes'ûd, Muhammed b. Ebu Bekr ve Muhammed b. Ebu Huzeyfe'nin "Osman'ın kanını akıtmayı helâl gördüğü"³ şeklindeki rivayetlere bakılırsa, en azından bazı Müslümanlar Halife'nin izlediği politikaları iman-amel ilişkisi çerçevesine oturtmuş gözükmektedirler.⁴ Hazret-i Âişe de "Osman Kitab'ın hükümlerini çiğnemiş ve küfre gitmiştir."⁵ demiştir. Esasen, isyancıların tüm istediği Halife'nin istifa etmesi ve Mervan'ı ya bizzat ortadan kaldırması ya da kendilerine teslim etmesi idi. Her iki taleplerine de ret cevabı alınca, öyle görünüyor ki bu taleplerine katil yoluyla

- 1 Hazret-i Ebû Bekr dönemi olaylarında kullanılan ayetler için bkz. Kenan Ayar, "Hazret-i Ebû Bekr Dönemi Olaylarında Kur'an'ın Referans Olarak Kullanılması", *OMÜİFD*, sy. 24-25, (Samsun 2007), 151-175.
- 2 Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyîb el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-Mültehideti'l-Mu'attile ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, (Kahire 1973), 220, krş. Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, (yy: Dârü'l-Me'ârif, ty,) I: 171. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 175.
- 3 Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zühri, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Th. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001) III: 69.
- 4 Haccâc b. Güzeyye gibi bazı Ensârî Müslümanların Halife'nin öldürülmesi "Allah'a yaklaşma vasıtası olarak" görmeleri ise (Akbulut, *age*, 188-189) gerçekten önemli bir hadisedir. Bu zatın Mervân b. Hakem'i bir vuruşta yere serdiği ve Hz. Ali ile birlikte ateşli bir savaşçı olarak Sıffîn'e katıldığı anlatılmakta ise de söz konusu rivayet yer verilmemektedir. İzzüddin İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Th. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty) I: 693; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Th. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1415/1995), IV: 553
- 5 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 89b, 95b (Etem Ruhi Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD* 20, sy. 1 (1972), 235.

nail olmak istediler. Halife ile yaptıkları konuşmalarda da bunu ihsas etmiş olduklarından, Halife kendilerine;

“-Şu üç zümreden; zina eden, kasden adam öldüren ve *irtidat* edenlerden başkasının katledilmesi caiz değildir!”⁶ deyince, şu karşılığı vermişlerdir.

“-Sen öyle diyorsun, ama biz Allah’ın kitabında bunlardan başkalarının da, yani ‘Yeryüzünde bozgunculuk yapan, *bağy* ettiği (haddi aştığı) halde hâla savaştan ve hakkın söylenmesini engelleyip bu uğurda savaştanların da öldürüleceğine dair hükümler görüyoruz; ki sen, bunların tamamını irtikâp etmiş bulunuyorsun!”⁷

Bu rivayete göre ise hiç kimse Halife’yi *tekfir* etmemekte, katline ilişkin başka gerekçeler zikretmektedir.

Muhâliflerin profiline bakarak, dinî olmaktan çok siyasî olduğu kanaatine vardığımız bu katil olayı, Halifenin de tahmin ettiği gibi⁸ Müslümanlar arasında hem siyasî hem de fikrî olarak kıyamete kadar başlayacak bir fitneye/ayrılığa yol açmıştır. Cemel, Sıffîn vb. iç savaşlardan sonra iman - amel ilişkisi çerçevesinde yoğunlaşan tartışmaların temel sâiki de bu hadisedir. Abartılı rakamlar bir yana, binlerce Müslümanın öldüğü kesin olan bu kanlı savaşlardan sonra, Müslümanlar iman ile amel arasında bağlantı kurmaya başlamıştır.

Makalede, Hazret-i Osman döneminde ortaya çıkan siyasî meselelerde Kur’an’a yapılan atıfları veya Kur’an’dan getirilen delilleri ele alıp inceleyeceğiz. İlk önce Hazret-i Osman tarafından kullanılan ayetleri tahlil ettikten sonra muhalifler tarafından kullanılan ayetleri ılımlı muhalifler ve isyancı muhalifler şeklinde bir ayırımı giderek ele alacağız. Değerlendirmede temel kaynaklarımız tefsir eserleri olmakla beraber burada kullanılan ayetleri tespit etmek üzere İslam tarihi kaynaklarına başvurduk. Ayetlerin çevirisinde *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Murat Sülün, İstanbul: Çağrı Yy., 2011) adlı meâli kullanacağız.

1. HAZRET-İ OSMAN’IN KULLANDIĞI AYETLER

İslam tarihçileri tarafından Hazret-i Osman’ın 12 yıllık⁹ iktidarı, iki döneme ayrılarak ele alınıp ilk altı yılı “sükûnet dönemi” ikinci altı yılı ise “karışıklık

6 Bu hükmü teyit eden bir hadis için bkz. *Buhârî*, “Diyât”, 6; *Müslim*, “Kasâme”, 25-26; *Ebû Dâvud*, “Hudûd”, 1; *Tirmizî*, “Hudûd”, 15.

7 İbn Sa’d, *Tabakât*, III: 69; İzzüddin İbnü’l-Esîr Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III: 172.

8 İbn Sa’d, *Tabakât*, III: 67.

9 İbn Sa’d, *Tabakât*, III: 60; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi -İlk Dönem-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 436. Taberî (v. 310/923) Hazret-i Osman’ın hicrî 24 yılında halifelik koltuğuna oturduğunu, hicrî 35 veya 36’nın sonlarında da muhalifler tarafından öldürülerek hilafetine

dönemi" olarak adlandırılmıştır.¹⁰ Hazret-i Osman devrinde gerek arazi dağılımı, ganimet paylaşımı, fey meselesi gibi ekonomik gerekse idarî ve dinî konularda¹¹ ilk iki halifenin uygulamalarından farklı yöntemler takip edildi.

Bu dönemde Benû Ümeyye devlet idaresinin üst kademelerinde görevler üstlenmeye başlamıştır.¹² Ancak Hazret-i Peygamber ve önceki iki halifenin uygulamalarıyla bağdaşmayan bu uygulama, bir taraftan Ensâr ve Muhâcirlerin diğer taraftan Kureyş dışındaki kabilelerin tepkisine neden oldu. Oysa Hazret-i Osman hem merkezde hem taşrada siyasi otoriteyi sağlayacağı düşüncesiyle kendi kabilesinden atamalar yapmıştı.¹³ Bununla beraber yakın akrabasına olan düşkünlüğünden ötürü onlara yaptığı bağışlardan dolayı tepki alıyordu.¹⁴ Ayrıca yönetimin yeni fethedilen topraklarla özellikle Irak toprakları ile ilgili takip ettiği politika,¹⁵ fetih harekâtına katılanlar tarafından hoş karşılanmadı. Bunların yanında halifenin, eleştirilerine mâruz kaldığı Ammâr b. Yâsir (v. 37/657), Abdullah b. Mes'ud (v. 32/653), ve Ebû Zer el-Ğifârî (v. 32/653) gibi ashâbın ileri gelen şahsiyetlerine zaman zaman sert tavırlar sergilemesi de tasvip edilmeyen uygulamaları arasında olup bundan dolayı eleştirilmiştir.¹⁶ Toplumda halifenin ve valilerin icraatlarından bütünüyle memnun olanların yanı sıra bütün yapılanlardan hoşnut olmayan bir zümre de vardı.¹⁷

Kûfe, Basra ve Mısır gibi şehirlerden yönetimin takip ettiği politikalarından duyulan rahatsızlığı dile getirmek için zaman zaman mektuplar yazılmıştır.

son verildiğini belirtir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ce'fir et-Taberî, *Târîhu'r-Rüsül ve'l-Mülûk*, Th. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (yy: Dâru'l-Me'ârifty.) IV: 242, 415-417.

10 Adem Apak, "Hz. Osman'ın Halifelîği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 4, (Temmuz-Aralık 2005), 157.

11 Hizmetli, *age*, 436.

12 Taberî, *Târîh*, IV:252-253; Ahmet b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, Th. Süheyl Zekkar-Riyâd Zerkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996) VI: 139; Apak, *agm*, 158-159.

13 Adem Apak, *İslâm Tarihi*, 225.

14 Hazret-i Osman'ın akrabalarına yaptığı bağışlar için bkz. Belâzurî, *Ensâb*, VI: 136; Ahmed b. Ebi Ya'kup b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Yak'ûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Th. Abdu'l-Emir Mihnâ, (Beyrut: Şeriketü'l-İlmiyyi li'l-Matbû'at, 1431/2010) II: 59

15 Özellikle çok verimli Sevâd topraklarının Kureyş'ten olanlara ıktâ olarak dağıtılması Kûfe'deki muhaliflerin tepkisini çekmiştir. Sa'îd b. 'As'ın meclisinde meydana gelen kargaşa neticesinde halife Hazret-i Osman muhalifleri Şam'a sürgüne gönderdi. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nemûrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, Th. Fehîm Muhammed Şeltût, (Cidde 1979), 1141; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, Th. Ali eş-Şîrî, (Beyrut: Daru'l-Advâ, 1411/1991) I-II: 384-386.

16 İbn Şebbe, *Târîh*, 1099-1101; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Th. Ali eş-Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1410/1990), 50-51; Belâzurî, *Ensâb*, VI: 147-148, 161, 162, 163.

17 Hizmetli, *age*, 436.

Mevcut yönetimin uygulamalarından rahatsız olan Mısırlı muhalifler kaleme aldıkları mektupta şunu dile getirdiler.

“Müslümanların ileri gelenlerinden sınanmakta olan halifeye. Bize ve sana sayısız nimetler bahşeden, verdiği hüccetlerle seni öncelikli kılan Allah’a hamdederiz. Allah Teâla kitabında şöyle buyurmaktadır: “De ki: Allah’ın size indirdiği sizin de bir kısmını haram, bir kısmını helal kıldığınız rızıklar hakkında ne dersiniz?” (Yunus 10/59) Ağzından çıkan bir söz ile dilediğini helal, dilediğini haram yapıyorsun. Yakınlarına uygulamayıp diğer insanlara tatbik ettiğin had cezaları hususunda Allah’ı sana hatırlatırız. Bu konuda Allah’ın sünneti tektir. Kendisine itaat edeceklerine dair, Allah’ın onlardan söz aldığı kavmi sana hatırlatırız. Onlar son derece samimi bir şekilde sana biat ettiler, fakat sen onların biatlerine bunları aldatarak karşılık verdin. Onları yurtlarından çıkardın, mallarından alıkoydun. Oysa Allah Kur’an’da şöyle buyurmaktadır: “Hani; “Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurdunuzdan sürmeyeceksiniz.” diye sizden söz almıştık. Sonra, siz de bunu ikrar etmişsiniz. -Buna hâlâ şahitlik ediyorsunuz.-” (Bakara 2/84) Sana Allah’ı hatırlatıyor, günahlardan uzaklaşman için nasihat ediyoruz. Bizden itaat etmemizi istiyorsun, ama Allah’ın kitabı “Allah’a isyan edene itaat yoktur” buyurmaktadır. Eğer Allah’a itaat edeceğine söz verirken biz de seni destekler, sana saygı duyarız. Ama bundan vazgeçersen, o zaman anlarız ki sen, hem kendini hem de bizi yok etmek istiyorsun. Ölümlü ve hesaba çekilecek bir kula itaatimizle her şeyi yaratan, yarattıklarına en güzel şekilde suret veren ve ebedi ve ezeli olan Allah’a isyan ediyorsak, bizi O’nun gazabından kim kurtarabilir!?”¹⁸

Bu rivayette Mısırlı muhaliflerin dile getirmeye çalıştıkları başlıca hususları şöyle sıralayabiliriz:

- (i) Halifenin, kendi isteğine göre bazı şeyleri helal, bazılarını haram kılması.
- (ii) Yakın akrabalarına had cezalarını uygulamayıp diğer insanlara tatbik etmesi.
- (iii) Kendisine itaat edeceklerine dair söz veren ve biat eden insanları yurtlarından kovması, mallarından alıkoyması.

Bu üç hususu dile getiren Mısırlı muhalifler halifeye olan biatlerini de bozduklarını belirterek itaatlerini, halifenin Allah’a itaat etme şartına bağladılar.

18 İbn Şebbe, *Târîh*, 1120-1121.

Hazret-i Osman Mısırlı muhaliflerin mezkûr eleştirilerine cevaben yazdığı mektupta; Mâide 5/7, Hucurât 50/6, Âl-i İmrân 3/77, Nahl 16/91, Nisâ 4/59, Fetih 49/10 ve En'âm 6/159'a yer vermiştir.¹⁹ Bu ayetler gelişigüzel seçilmiş olmayıp, yukarıdaki eleştirileri göz önünde bulundurarak her biri üzerinden özel hususlara dikkat çekmektedir. Biz bunların hepsini açıklama cihetine gitmeyip “verilen ahdi yerine getirme” vurgusu üzerinden “biate bağlılık” konusuna ve Nisâ 4/59 ile dikkat çekilen “itaat” konusuna değineceğiz.

1.1. AHDİ / BİATI BOZMAMA ÇAĞRISI

Halifenin mektubunda yer alan dört ayetin içeriği (Mâide 5/7, Âl-i İmrân 3/77, Nahl 16/91, Fetih 49/10) “ahit / mîsâk / biat” konusu ile ilgilidir. Mâide 5/7. ayetin meâli şöyledir: “Allah’ın üzerinizdeki nimetini ve O’nunla yaptığımız anlaşmayı hatırlıktan çıkarmayın; -ki ‘İşittik ve itaat ettik!’ dediğinizde sizi bununla bağlamıştı.- Allah’tan sakının. Allah gerçekten sinelerin özünü bilir (Zihinlerin en derin bölgelerine bile vâkıftır)” Müfessirler bu ayette geçen “nimet” kelimesinin cins anlamda kullanıldığını dolayısıyla tüm nimetlerin bu kapsama girdiğini söylemekle beraber bazı müfessirler nimet kelimesi ile ilgili şu hususları özellikle belirtmişlerdir:

- a) Zenginlik
- b) Güzel akıbet²⁰
- c) İslam²¹
- d) Toplumda hâkim konuma gelme²²

Yine ayetteki mîsâkın hangisi olduğu ile ilgili şu görüşler belirtilmiştir:

a) Her türlü koşulda Peygambere biat edeceğine, Allah’ın ve Peygamberin kendilerine emrettiği şeyleri yapacaklarına dair ashabın verdiği söz.²³

b) Allah’ın, insanları Hazret-i Adem’in sülbünden çıkarıp “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye onları şahit tutarken aldığı söz.²⁴

¹⁹ İbn Şebbe, *Târîh*, 1121-1222.

²⁰ Ebû Muhammed Abdulhak b. Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, ty.), 522.

²¹ Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Th. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 1418/1998), II: 211; Burhanüddin Ebû'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyyî, ty.), VI: 38.

²² İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 522; Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, (Tunus 1984), VI: 133.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II: 211. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 522; el-Bikâ'î, *Nazmü'd-Dürer*, VI: 39.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Th. Abdulah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), VIII: 219-220; Ebû'l-Ferec

Taberî (v. 310/923) bu iki görüşten İbn Abbas'a (v. 68/687-88) ait olan birincisini tercih etmiştir. İbn 'Âşûr (v. 1248/1868) da bu ayette alındığı vurgulanan sözlerin başta İslam'a giren Müslümanların verdikleri söz olmak üzere iki Akabe biatı ile Hudeybiye'deki Rıdvan biatı olduğunu belirtmektedir.²⁵ Ayetin devamında müminlerden söz alınırken "Baş göz üstüne" anlamında dile getirdikleri pekiştirici ifadelerin zikredilmesi Taberî ve İbn 'Âşûr'un benimzedikleri anlamın daha doğru olduğunu göstermektedir. Ayrıca Taberî, surenin on ikinci ayetinde Yahudilerden alındığı bildirilen sözün zikredilmesinden hareketle burada kast olunan mîsâkın, insanların Hazret-i Adem'in sulbünden çıkarıldığı anda alınan söz olmadığını belirtmektedir.²⁶

Allah'ın insanlara bahşettiği nimetler ile Hazret-i Peygamber'e yapılan biatlerin gözetilmesi gerektiği vurgusuna sahip ayetin, Hazret-i Osman tarafından kullanıldığı bağlamda öne çıkan anlamı, kendisine yapılan biatin sürdürülmesi hususudur. Çünkü muhalifler, halifeye hitaben yazdıkları mektupta yönetimin kabul görmeyen mezkûr uygulamalara son vermemesi halinde Hazret-i Osman'a yaptıkları biatı sonlandıracaklarını açıkça beyan ettiler. Ayrıca halifenin Allah'a isyan ettiğini, Allah'a isyan edene itaat edilmeyeceğini dile getirdiler.²⁷ Müfessirler ayette müminlerden alınan sözü / mîsâkı "her türlü koşulda Peygamber'e biat edeceğine, Allah'ın ve Peygamber'in kendilerine emrettiği şeyleri yapacaklarına dair ashabın verdiği söz" olarak tefsir ederken, Hazret-i Osman, bu söz / mîsâk ile daha önce halkın kendisine verdiği biatı kast etmiştir.

Hazret-i Osman'ın mektubunda biat konusuna dair yer verdiği ikinci ayet ise Âl-i İmrân suresinin 3/77. ayetidir. Ayetin meâli şöyledir: "Allah'a verdikleri sözü ve ettikleri yeminleri az bir pahaya değişenlerin Âhirette hiçbir nasipleri yoktur. Kıyamet Günü Allah onlarla (dostâne) konuşmaz; onlarla (rahmet nazarıyla) bakmaz ve onları temize çıkarmaz. Can yakıcı bir azaptır bunların hakkı!..." Cenabı Hak, verdikleri sözleri ve ettikleri yeminleri az bir paha karşılığı satanların ahirette hiçbir nasiplerinin olmayacağını; bilakis onların

Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423-2002), 364. İbnü'l-Cevzî misâk ile ilgili iki görüş daha zikreder. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 364.

25 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI: 133.

26 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII: 220.

27 İbn Şebbe, *Târîh*, 1121. Bu konu ile ilgili rivayetler için bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 27: 209, 38: 271, 45: 235, 236, 238, 238; Nesâî, "Bey'at", 34; Humeyd b. Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, Th. Şâkir Zeyb Feyyâz, (Riyâd: Merkezu Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), I: 71.

Allah'ın öfkelerini celbettiklerini²⁸ ve bu sebeple elem verici bir azaba dâcâr olacaklarını bildirmektedir. Bu ayetin nüzûl sebebi hakkında birden fazla görüş bulunmakla beraber²⁹ bunlar arasından siyak ve sibak bütünlüğünü dik-kate alarak uygun gördüğümüz şu görüşü aktarmak istiyoruz:

Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728) savunduğu bu görüşe göre Âl-i İmrân sure-sinin 77. ayeti, "Ümmiler hakkında bize herhangi bir sorumluluk düşmez." (Âl-i İmrân 3/75) iddiasında bulunan Yahudiler hakkında inmiştir. Bu konuda kendi kafalarından uydurdıkları bazı şeyleri yazarak bunların Allah'tan gel-diğini iddia ediyorlardı.³⁰ Ayette geçen "Allah'ın ahdi" tabiri ile neyin kast edildiği tam olarak anlaşılammaktadır. Bizim tercih ettiğimiz anlam doğrul-tusunda bakıldığında söz konusu tabirle kast olunan, Allah'ın emir ve yasak-larını³¹ gözetmektir. Bu durumda, Allah'ın ahdini az bir pahaya satmak ifa-desi, "Ümmilerin emanetlerine hanet ettiğimiz için biz Yahudilere günah yazılmaz"" şeklinde bir bilgi bulunmamasına rağmen Yahudilerin, Tevrat'ta bir tahrife giderek bu bilginin kitapta yer aldığını ileri sürmeleri, böylece Allah'ın emrine muhalefet etmeleri anlamına gelir.

Fahredden er-Râzî (v. 606/1210), mezkûr ifadenin kapsamını genişleterek şu açıklamayı yapar: "Allah'a verdikleri sözü az bir pahaya değişenler" ifa-desi; Allah'ın emrettiği her şey, Peygamber (a.s.) vasıtasıyla alınan her türlü söz ve kişinin şahsi olarak sorumlu olduğu şeyleri içine alır. Çünkü bunlar yerine getirilmesi gereken Allah'ın ahitleridir.³²

Allah'a verdikleri sözü ve ettikleri yeminleri az bir pahaya değişenlerin âhirette hiçbir nasiplerinin olmayacağı vurgusuna sahip bu ayet ile Hazret-i Osman, öncelikle dinî ve ahlâkî kabuller üzerinden muhataplarına seslenmek istemiştir. Allah Teâlâ Kur'an'da, verdiği sözden dolayı kişiyi sorumlu tuta-cağını³³ birçok vesile ile açıklamış, verdiği sözü tutmayanların ahirette azapla karşılaşacaklarını ifade etmiştir. Hazret-i Osman, muhaliflere, bağlılığın bil-dirgesi olarak kendisine yapılan biati devam ettirmelerini, aksi takdirde ahi-rette mükâfat namına hiçbir karşılık göremeyip elem verici bir azaba dâcâr olacaklarını, bu ayeti hatırlatarak ihsas ettirmeye çalışmıştır.

28 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr, ve't-Tenvîr*, II: 290. Bu ayette Allah'ın onlarla konuşmayacağı ve onlara bakmayacağı şeklindeki ifadeler, Allah'ın kızgınlığından kinayedir. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr, ve't-Tenvîr*, III: 290.

29 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V: 516-520; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 319; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 204; Râzî, *Mefâtihül-Ğayb*, VIII: 115.

30 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), VIII: 115.

31 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Th. Fatıma Yûsuf el-Haymî, (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1425/2004), I: 307.

32 Râzî, *Mefâtihül-Ğayb*, VIII: 115.

33 İsra 17/34.

Âl-i İmrân suresinin 77. ayetinde “Allah’a verdikleri söz” ifadesi, müfessirler tarafından “Yahudilerin emir ve yasaklarını yerine getirecekleri yönünde Allah’a verdikleri söz” olarak tefsir edilirken³⁴ Hazret-i Osman, ayette ifade edilen anlamı tıpkı Fahreddin er-Râzî gibi³⁵ umumi telakki ederek kendisine verilen biatı ayetin kapsamına dâhil etmiştir. Bu sözü “az bir pahaya değiştirme” ifadesini müfessirler, “Allah’ın emir ve yasaklarına riayetsizlik” olarak açıklarken, Hazret-i Osman, verdiği biatten dönmek anlamını çağrıştıracak şekilde kullanmıştır.

Halifenin mektubunda yer alan ayetlerden bir diğeri ise Nahl suresi 16/91. ayetidir. Ayetin meâli şöyledir: “Antlaşma yaptığınızda, Allah’ın ahdini yerine getirin; Allah’ı kefil kılarak sapasağlam yapmış olduğunuz yeminleri bozmayın. Yaptıklarınızı Allah elbette bilir!” Ayette dile getirilen husus, yerine getirileceğine dair garanti vermek üzere Allah’ın şahit tutulduğu antlaşmaların ifa edilmesi ve yine Allah’ın şahit tutularak pekiştirilen yeminlerin bozulmamasıdır.

Bu ayetin kimler hakkında indiği noktada İbnü’l-Cevzî (v. 597/1201) iki görüş nakletmektedir:

a) Mücâhid (v. 103/721) ve Katâde’nin (v. 117/735) benimsediği görüşe göre bu ayet cahiliye döneminde antlaşmalarda bulunanlar için inmiştir.

b) İkinci görüşe göre ise bu ayet Resulullah’a biat edenler hakkında inmiştir.³⁶

İbn ‘Âşûr, Resulullah’ın henüz İslam’ın başında Mekke’de iken Müslüman olanlardan biat aldığını belirterek “marufta Allah’a isyan etmeyeceklerine dair Resulullah’a söz verenler” hakkında olduğunu belirtmiş, bu sözün ileriki süreçte Akabe ve Hudeybiye’de alınan sözlerle tekrarlandığını ifade etmiştir.³⁷ İbn Atıyye’ye (v. 541/1147) göre ise bu ayet cahiliye döneminde herhangi bir maruf üzerinde ve herhangi bir ahlaki rezaleti yasaklamak üzere gerçekleşen ahitleri pekiştirmek üzere inmiştir.³⁸

Hazret-i Osman, biatı bozmanın ahirette kişiyi nasıl bir sonuç ile karşı karşıya bırakacağı hususu üzerine düşünmeye sevk ettiği muhaliflere, Nahl suresinin 91. ayeti ile biatı bozmamaları ve gereğini yerine getirmeleri gerektiğini hatırlatmıştır. Bu ayette geçen “Allah’ın ahdi” tabiri ile “müminlerin iyi olduğu bilinen hususlarda / ma’rufta Allah’a itaat edeceklerine dair verdikleri

34 Bu ayetin Müslümanlara yönelik olduğunu ifade eden müfessirlere göre ise Allah’a verilen ahid ile kast olunan emirleri yerine getirmek yasaklardan kaçınmaktır.

35 Râzî, *Mefâtihül-Çayb*, VIII: 115.

36 İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 791.

37 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIV: 260

38 İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 1112.

söz” vurgulanırken, halife bu tabirle “kendisine yapılan biatı” kast etmiştir. Bu biatı bir anlamda Allah’a yapılmış olarak kabul etmiştir.

Halifenin biat konusu ile ilgili zikrettiği bir başka ayet ise Fetih suresi 49/10. ayetidir. Ayetin meâli şöyledir: “(Rıdvan ağacının altında) sana biat edenler, aslında Allah’a biat etmişlerdir. Senin elin değil Allah’ın elidir elllerinin üstündeki... Dolayısıyla, kim cayarsa tamamen kendi aleyhine caymış olur! Kim de Allah’la yaptığı anlaşmaya vefa gösterirse, ona da Allah büyük bir mükafât verecektir.”

Hicretin altıncı senesinde Mekke’yi ziyaret ederek umre yapmak isteyen Hazret-i Peygamber, Muhacirler ve Ensardan oluşan 1400³⁹ kişilik bir grup eşliğinde Medine’den Mekke’ye doğru yola koyuldu. Müslümanların Mekke’ye girmelerini istemeyen Mekkeli müşrikler, onların bu girişimini engellemeye çalıştılar. Kabe’ye savaşmak için gelmediklerini bildirmek ve Mekke’ye giriş izni almak için gönderilen Hazret-i Osman’ın, müşrikler tarafından öldürüldüğü haberi Hazret-i Peygamber’e ulaştınca, onlarla sonuna kadar savaşacaklarına dair Müslümanlardan biat / söz aldı.⁴⁰ Hudeybiye’de bir ağacın altında Müslümanların birer birer gelip ellerini Hazret-i Peygamberin eli üzerine koyarak savaştan kaçmayacaklarına dair biat sözü vermelerini, Yüce Allah, aynı zamanda kendisine verilen bir söz olduğunu belirtti. Çünkü orada peygambere gelerek ellerini onun elinin üstüne koymak suretiyle biat edenler aynı zamanda Allah’ın garantörlüğü altında bu işi yaptılar.⁴¹ Biat edenler, zahiri anlamda Hazret-i Peygambere biat etseler dahi gerçek anlamda Allah’a biat etmişler.⁴² Müşriklerle sonuna kadar savaşacaklarına dair Hudeybiye’de Hazret-i Peygambere söz verdikten sonra bu sözlerinden cayanlar artık sadece kendi aleyhlerine caymış olacaklardır. İbn ‘Âşûr’un da belirttiği gibi Allah Teâlâ bu ifade ile biat sözü verenlerin, sözlerinin gereğini yerine getirmeleri için uyarıda bulunmuş, aksi takdirde bu sözü çiğnemeleri

39 Hazret-i Peygamberin Medine’den ayrılırken yanındaki Müslümanların sayısı noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. İbnü’l-Cevzî, 1300, 1400, 1500 ve 1525 olmak üzere dört farklı rakam vermektedir. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 1317. İbn Atıyye ise 1200, 1400, 1600, 1700 ve 1800 rakamlarını verirken kabul ettiği görüş 1400’dür. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, 1731. İbn ‘Âşûr gelen rivayetlerin çoğunluğu 1400 yönünde olduğunu belirtir. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI: 159.

40 İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 1317; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI: 159.

41 Bu görüş, Râzî’nin ayette geçen el (yed) kelimesinin koruma/garantörlük anlamında olduğu şeklindeki görüşüne dayanmaktadır. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVIII: 87.

42 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI: 158.

kendi aleyhlerine olacaktır.⁴³ Ancak verdikleri söze sadık kalarak tüm sıkıntılara rağmen Hazret-i Peygamberin yanından ayrılmayanlara ise Allah büyük bir mükâfât vereceğini vadedmiştir.⁴⁴

Verdikleri söze / biate sadık kalmayıp biatını bozmanın sorumluluğunun kendilerine ait ve onların aleyhine olacağını söyleyen müfessirler, bu kimselelerin ne gibi bir sonuçla karşılaşılacağını belirtmemişlerdir. Sadece ele aldığımız tefsirler içerisinde Tevilâtü'l-Kur'ân adlı eserin müellifi İmam Mâtürîdî (v. 333/944) bu sonucun öteki âlemde ateşle karşılık görmek ve diğer müfessirlerin vurguladığı gibi sonucun sadece kendi aleyhine olması gibi iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmiştir.⁴⁵ Ancak sonucun kendi aleyhlerine olması durumu yine diğer müfessirlerde olduğu gibi muğlak kalmıştır. Diğer taraftan verdikleri sözü gereği gibi yerine getirenlerin büyük bir karşılık göreceği şeklindeki ifadeyi ise müfessirler cennet ve cennetteki kalıcı nimetler olarak yorumlamışlardır.⁴⁶ Kanaatimizce burada biat edenler, sözlerine sadık kalmamaları durumunda kötü akıbetle tehdit edilmektedir.

Hazret-i Osman'ın mektubuna aldığı Fetih suresinin 10. ayeti diğer ayetlere nazaran farklılık arz etmektedir. Zira şu ana kadar alıntılanmış ayetlerle halife, itaat sorumluluğunu ortadan kaldırdıklarını dile getiren muhalifleri, Kur'an'daki ahde vefa gösterme, yeminlere sadık kalma gibi ahlâkî erdemleri içeren ayetleri zikretmek suretiyle tekrar itaat çizgisine çekme uğraşısı vermekte idi. Ancak Fetih suresinin 10. ayeti ile bir önceki çabası fayda vermediği, yani muhalifler takındıkları tavrı devam ettirdikleri takdirde bu davranışlarının gerektirdiği akıbetle hazır olmalarını ifade ederek tehdit etmektedir. Çünkü bu ayet Hudeybiye'de müşriklerle sonuna kadar savaşacaklarına dair Rasulullah'a söz veren müminlerin, sözlerinin gereğini yerine getirmeme durumunda tüm sorumluluğun kendilerine ait olacağını bildiren tehdit ifadeleri içermektedir. Bu ayetteki tehdit, verdiği sözü yerine getirmemenin ahiretteki sorumluluğudur. İmam Mâtürîdî de bu sonucun öteki âlemde ateşle karşılık görmek ve diğer müfessirlerin vurguladığı gibi sonucun sadece kendi aleyhine olması şeklinde açıklayarak ahiretteki bu sorumluluğa işaret etmiştir.⁴⁷ Hazret-i Osman'ın "verdiği sözü tutma ve biate sadık kalma" şeklinde mektubun başından beri yaptığı vurgu bu ayette mündemiç olsa bile; ayetin bundan daha önemli ve öne çıkan vurgusu, verdiği sözü tutmamanın neticesine katlanma tehdididir.

43 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, XXVI: 160.

44 İbn 'Âtıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 1731.

45 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV: 523.

46 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI: 255; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 1731; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1319; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII: 87.

47 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV: 523.

Nitekim halife, muhasaranın çok sıkı olduğu bir anda, önce muhaliflerle görüşerek üç günlük bir süre talebinde bulunmuş, ardından Muâviye (v. 60/680), Abdullah b. Sa'd (v. 36/656-657) ve İbn Âmir'e (v. 59/679) içinde bulunduğu durumu bildiren mektuplar yazarak kendisini kurtarmaları için asker göndermelerini istedi. Hazret-i Osman'ın yardım talebine karşılık Şam, Kûfe ve Basra valileri oluşturdukları birtakım askeri birlikleri Medine'ye gönderdiler. Ancak Medine'ye varmadan yolda, halifenin muhalifler tarafından öldürüldüğü haberini almaları üzerine tekrar şehirlerine geri döndüler.⁴⁸ Şayet bu destek kuvvetleri Medine'ye halife öldürülmeden önce ulaşsaydı, halifenin karşılaştığı akıbete muhaliflerin önde gelen şahsiyetleri uğrayacaktı.

1.2. İTAAT VURGUSU

Muhaliflerin itaatsizlik eylemi halife tarafından çok ciddi bir tehlike olarak algılandığından, mektubunda yer verdiği ayetler, biatin bozulmaması ve itaatin sürdürülmesine yönelikti. Aslında biat ile itaat konusu madalyonun iki yüzü gibi algılanabilir. Zira Müslümanların idarecisi ve yöneticisi olarak halifeye biat eden Müslümanlar, aynı zamanda ona itaat edeceklerini de bildirmiş olmaktadır. Dolayısıyla, itaat ortadan kalktığı zaman biatin de anlamını yitirdiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu ilişkinin farkında olan Hazret-i Osman, biat vurgusuna sahip ayetlerin yanı sıra Allah'a, Peygambere ve yöneticilere itaati emreden Nisâ suresinin 59. ayetini kullanmıştır. Ayetin meâli şöyledir: *"Ey İman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere ve -sizden olan- yöneticilere itaat edin. Herhangi bir hususta çekişecek olursanız, onu Allah ve Resulüne arz edin; -tabîi, Allah'a ve son güne iman etmişseniz...- Çünkü bu, sonucu itibariyle hem daha hayırlı hem de daha güzeldir."*

Sebeb-i nüzûlü hakkında farklı görüşler ileri sürülen Nisâ suresinin 58. ayetinde, özellikle Müslümanların fey ve sadakalarını toplama ve dağıtma işlemleri için görevli kılınan kimseler⁴⁹ başta olmak üzere tüm müminlere, sahibine iletilmesi gereken her türlü emaneti⁵⁰ gözetmeleri ve sahiplerine ulaştırmaları emredilmektedir. Ayrıca ihtilaf edilip çözüme kavuşturulması gereken meseleler hakkında da adaletle hüküm verilmesi istenmektedir. Görüldüğü üzere, bu ayetin muhatabı, Müslümanların idari, askeri veya hukuki işlerini yerine getirmek üzere herhangi bir göreve getirilen kişi olduğu açıktır. 59. Ayette ise muhatap değişmekte, re'âyâ'ya hitaben Allah'a, Resulüne ve yetki sahibi kimselere itaat etme emri verilmekte; ayrıca hakkında ihtilaf edilen bir

48 Taberî, *Târîh*, IV: 351-352, 368-371.

49 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII: 171.

50 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V: 92.

meselenin hükmünü öğrenmek için Allah ve Resulüne başvurmaları istenmektedir. Ayette geçen “ülü'l-emr” ifadesi ile kimlerin kast olunduğu tartışmalıdır. Bu konuda dört farklı görüş bulunmaktadır:

- a) Yöneticiler
- b) Bilginler ve Fakihler
- c) Resulullah'ın ashabı
- d) Hazret-i Ebû Bekr ve Hazret-i Ömer.⁵¹

Taberî, Hazret-i Peygamberden sahih olarak geldiğini öne sürdüğü rivayetlerin desteği ile en sahih görüş olarak “yöneticiler” görüşünü benimsemektedir.⁵² İbn Atıyye bir önceki ayette emanetlerin ehline verilmesi ve adalet ile hükmedilmesi emrinin yöneticilere yönelik olduğunu bu ayette ise emrin yönetilenlere yönelik olup Allah'a, Resulüne ve yöneticilere itaat istenmektedir, dedikten sonra cumhurun görüşü olarak “ülü'l-emr” den muradın “yöneticiler” olduğunu belirtmiştir.⁵³ Diğer görüşleri de sıralayan İbn Atıyye'nin bu görüşe ilk sırada yer vermesi, bunu benimsediğini göstermektedir. İbn 'Âşûr ise tüm bu görüşleri birleştirerek şöyle bir görüş ortaya koymuştur: Bu ayette bildirilen “ülü'l-emr”; ordu komutanlarını, peygamber dışında halifelikten hisbe sorumlusuna kadar tüm yöneticileri, sahabenin fakih ve müctehid olanlarından son zamanlara kadar ki tüm ilim ehlini yani Ehlü'l-hal ve'l-akd'i kapsar.⁵⁴

İlgili ayetler inzâl edildiği sırada günümüzdeki gibi bir idarî teşkilât olmadığından “ülü'l-emr”i siyasî/idarî elitle sınırlandırmanın gerçeği yansıtmadığı yönünde görüşler de öne sürülmüştür. Buna göre toplumsal işleyişte etki ve yetki sahibi olan sadece idarî değil, inzibatî, askerî ve ilmî kadrolar, hatta toplumu yönlendiren sermaye ve iş çevreleri ile sivil toplum kuruluşları da terkinin anlam sahasına girer.⁵⁵

Hazret-i Osman, Allah ve Resulüne itaat emrinin yanında ülü'-emre / yöneticilere itaat emrini barındıran Nisa suresinin 59. ayetini zikrederek halifeye bağlılığın bozulmaması yönündeki çağrısını pekiştirmiştir. İslam'da halifeye (devlet reisine) itaatın temeline Nisa suresi 59. ayeti yerleştirilir.⁵⁶ Bu ayetteki “ülü'l-emr” ifadesinin anlamı müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, müfessirler indinde tartışmalı olan “sizden olan

51 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII: 176-183; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 449; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 294.

52 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII: 182.

53 İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 449.

54 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V: 98.

55 Murat Sülün, *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, (İstanbul: Ensar, 2015), 90.

56 M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *SDÜİFD*, sy. 4, (1997), 25.

yöneticilere itaat edin" tabirindeki "ülü'l-emr" ifadesi, Hazret-i Osman nazârında gayet açıktır. Zira siyasi iktidara karşı başlatılan isyanın arefesinde kendisine yazılan mektupta itaatsizliği çağrıştıran açık ifadelere bu ayetle mukabelede bulunması, mezkûr ifadeyi, bizzat kendisi başta olmak üzere vilayetlerdeki valileri anlamında kullandığını göstermektedir.

Hazret-i Osman'ın ülü'l-emr ifadesini nasıl anladığını kavrama noktasında bu mektubundan hareketle bir sonuca ulaşmak onun düşüncesini ortaya koyma açısından önemli bir veri olabilir. Ama bu, onun söz konusu kavramı sadece bu anlam doğrultusunda yorumladığı manasına gelmez. İçinde bulunduğu şartlar onu, diğer anlamları da muhtemil olması koşuluyla bu anlama özellikle vurgu yapma gereği hissettirmiş olabilir.

Öte yandan, yöneticilere itaat emri mutlak anlamda bir itaati değil, Kur'an'a ve Hazret-i Peygamberin sünnetine uyacağına, hakkı ve adaleti gözeteceğine dair söz veren yöneticinin bu çizgiyi takip ettiği sürece geçerlidir. Yöneticiye itaat hakikat ve adalete itaat anlamında olduğu için, bu minvalden ayrılıp ma'siyet sınırlarına girdiği anda itaat gerekliliği ortadan kalkar. Hazret-i Peygamberden gelen birçok rivayette bu konu vurgulanmaktadır. "Kişi, lehine de olsa, aleyhine de olsa itaat etmek zorundadır. Ancak herhangi bir ma'siyeti işlemekle emrolunduğu zaman itaat ortadan kalkar."⁵⁷ Bunun yanında birçok rivayette Allah'ın kitabı ile hükmettiği sürece burnu kesik Habeşli bir köleye bile biat edilmesi emredilmektedir.⁵⁸ Muhalifler, halifenin bazı şeyleri helal bazılarını haram kılması, yakın akrabalarına had cezalarını uygulamayıp diğer insanlara tatbik etmesi ve kendisine itaat edeceklerine dair biat eden insanları yurtlarından kovması gibi uygulamaları sonucu Allah'a itaat çizgisini aştığını; bu nedenle Hazret-i Peygamber'in direktifi gereği ona itaat etmemek gerektiği kanısında idiler. Tüm bu iddiaların farkında olan halife bu ayetle, kendisine itaatsizliği gerektirecek bir hususun olmadığını; yani muhaliflerin iddiasının doğruyu yansıtmadığını dolayısıyla meşru bir halife olmasından ötürü kendisine itaate devam edilmesi gerektiğini belirtmek istemiştir.

Hâsılı; toplumsal mekanizmanın sağlıklı işleyişi, iman ve islâm dairesindeki kişi, kurum ve kuruluşlara itaat edilmesine bağlıdır. Yalnız bunun için, Kur'an ve Sünnet'in süper norm olarak benimsenip, anlaşmazlık durumunda modern "anlama ilkeleri" doğrultusunda bunlara başvurulması gerekmektedir. "Yaratıcıya isyanın söz konusu olduğu yerde yaratılana itaat edilmez!" (Lâ tâ'ate li-mahlûkin fi ma'siyeti'l-Hâlık) İtaat şartlarının tahakkuk etmediği durumlarda, hasbelkader siyasî ve idarî erkleri ele geçiren kişi ve ailelere itaat

57 İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 71; Nesâî, "Bey'at", 34,

58 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27: 209, 38: 271, 45: 235, 236, 238.

Kur'an'ın emri değildir; Hazret-i Peygamber, münkerâtın elle ve dille önlenmesini, hiç değilse onaylanmamasını, benimsenmemesini istemiştir. Demek ki, itaat kayıtsız-şartsız kutsanacak bir edim değildir; akli başında herkesin rahatlıkla kavrayabileceği gibi, idarî, siyasî, silahî, iktisadî, ilmî, edebî vs. güç odakları pasta paylaşımında uzlaşarak (muvâza'a), örgütsüz kitleleri istedikleri gibi çekip çeviregelmiştir. –Hasan-ı Basrî ve İmam-ı Azam gibi– zalim yöneticilerle uzlaşmayan örnekler nadirdir. Ancak toplumda ortaya koyacağı sonuçlar düşünülmeden ülül'emre isyan etmek de Kur'an'ın emri değildir. Kur'an'ın önerdiği sosyal olgular, toplumun gerçeklerini ve bireyin yararlarını korumayı amaçlar. Mekke devri boyunca zalim ülül'emre karşı Hazret-i Peygamber'e "affet, hoş gör, bırak, üzülme" şeklinde telkinlerde bulunması bunu göstermektedir. Aksi bir tutum, yani yeterli bilgi, beceri, donanım ve güç oluşmadan, toplum zalim idareye karşı yeterince bilenmeden isyana kalkışmak, Müslümanları Kerbelâ şehidinin feci âkıbetine düşürür; hercümerç, anarşi, asayişsizlik ve keşmekeş (fitne) alır başını gider; bu ise katilden daha beter bir durumdur...⁵⁹

2. MUHALİFLERİN KULLANDIĞI AYETLER

Üçüncü halife dönemi siyasî olayları çerçevesinde kullanılan ayetler, bu halifenin kullandıkları ile sınırlı olmayıp, Hazret-i Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam gibi ileri gelen şahsiyetler başta olmak üzere İslâm'a sonradan girmiş bulunan kimseler de çeşitli ayetlere başvurma gereği duymuştur. Şunu belirtmek gerekir ki, burada kullandığımız muhalif kelimesi, hilafete namzet olmalarından ötürü doğal olarak birbirinin muhalifi olan şûra üyeleri ile isabetsiz gördükleri uygulamalarından dolayı halifeyi eleştiren muhalifleri kapsamaktadır. Ancak burada ılımlı muhalifler ve isyancı muhalifeler şeklinde bir ayırıma giderek, bu iki kesimin kullandığı ayetleri ayrı ayrı ele alacağız. Böyle bir ayırım yaparken temel hareket noktamız, halife aleyhindeki faaliyetlerini isyan derecesine vardırıranlar ile muhalefetleri sadece söylem düzeyinde kalan veya zaman zaman halifeyi uyarma gereği duyanları birbirinden tefrik etmektir.

2.1. İLİMLİ MUHALİFLERİN KULLANDIĞI AYETLER

2.1.1. ABDURRAHMAN B. AVF / FETİH 49/10

Bilindiği üzere, Hazret-i Ömer vefat etmeden evvel kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere Hazret-i Ali, Hazret-i Osman, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan oluşan altı kişilik

59 Murat Sülün, *Kur'an Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 93-94.

bir şûra heyeti teşkil etmişti. Heyetin halife seçme faaliyetlerinde takip edeceği plan, yine Hazret-i Ömer tarafından belirlenmişti; buna göre üyelerin çoğunluğu tarafından halife olarak seçilen kişiye itaatsizlik eden veya biate yanaşmayanlar, Ebû Talha el-Ensârî (v. 34/654-55) önderliğindeki elli kişilik birlik tarafından boynu vurulacaktı.⁶⁰ Şûra heyetinin hakemi olarak kabul edilen Abdurrahman b. Avf, üçüncü günün sabah namazı vakti Mescid-i Nebevî’de toplanan cemaatin huzurunda halife adaylarına bazı sualler yöneltti. Taberî’nin verdiği bilgilere göre Hazret-i Osman, Allah’ın kitabına ve Resulünün sünnetine uyacağına, kendisinden önceki iki halifenin yolunu takip edeceğine dair kesin söz verdikten sonra Abdurrahman b. Avf, onu halife tayin ettiğini halka bildirdi. Abdurrahman b. Avf minberde Resulullah’ın hutbe verirken bulunduğu yerde, bir altındaki basamakta ise Hazret-i Osman oturmuş şekilde insanlar gelip ona biat ettiler. Fakat Hazret-i Ali biat konusunda ağırdan alıyordu. Bunu gören Abdurrahman b. Avf ona yönelerek; “Dolayısıyla, kim cayarsa tamamen kendi aleyhine caymış olur! Kim de Allah’la yaptığı anlaşmaya vefa gösterirse, ona da Allah büyük bir mükâfat verecektir.” (Fetih 48/10) ayetini okudu. Onun bu ayeti okumasının ardından, Hazret-i Ali Hazret-i Osman’a biat etti.⁶¹

Abdurrahman b. Avf’ın biat etmekte ağır davranan Hazret-i Ali’ye karşı okuduğu bu ayet, İbn ‘Âşûr’un da belirttiği gibi biat eden / söz veren kimselerin verdikleri söze sadık kalmaları noktasında bir uyarı içeriyor. Aksi takdirde ayetin devamında geldiği üzere biat / sözü yerine getirmemenin bütün sorumluluğu kendilerine ait olacaktır. Ancak Hudeybiye antlaşmasının ardından inen bu ayette ifade edilen sorumluluğun ne olacağı müfessirler tarafından açıkça belirtilmemektedir. Fakat Abdurrahman b. Avf’ın, Hazret-i Ali’yi uyarmak maksadıyla okuduğu bu ayetin bir uyarı mahiyeti içerdiği ve bu uyarı dikkate alınmadığı takdirde ne gibi bir netice ile karşılaşılacağı başta Hazret-i Ali, Abdurrahman b. Avf ve şûra üyelerinin geri kalanları olmak üzere herkes tarafından çok iyi bilinmektedir. Buradaki uyarıyı dikkate almanın ortaya koyacağı netice, suikaste uğrayan sabık halife Hazret-i Ömer’in kurduğu heyet için belirlenen şartlarda saklıdır; Hazret-i Ömer, şûra üyeleri kendi aralarında bir kişi üzerinde ittifak ettikleri takdirde buna muhalefet eden kimsenin boynunun vurulmasını⁶² ve bu görev için de elli kişiden oluşan bir birlik kurulmasını istemişti.⁶³

İmdi; Abdurrahman b. Avf’ın okuduğu bu ayetin ne tür bir uyarı niteliği taşıdığı çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hazret-i Ali, şûra heyetinin

60 Belâzurî, *Ensâb* VI: 123. Taberî, *Târîh*, IV: 229; İbn ‘Asem, *Fütûh*, I-II: 328.

61 Taberî, *Târîh*, IV: 328.

62 İbn Sa’d, *Tabakât*, III: 58; Belâzurî, *Ensâb*, VI: 120, 122.

63 Belâzurî, *Ensâb*, VI: 128; İbn ‘Asem, *Fütûh*, I-II, 328.

hakemi tarafından seçilen halifeye biat etmediği takdirde Hazret-i Ömer'in emri gereği boynu vurulacaktı. Abdurrahman b. Avf, suikaste kurban giden halifenin bu emrini açık bir şekilde zikretmek yerine bu uyarıyı içerebilecek bir ayet okumayı daha uygun gördü. Belâzurî'nin aktardığı bilgilere göre Abdurrahman b. Avf, Hazret-i Ali'nin biat etmediğini görünce ona biat et yoksa boynunu vururum, mealinde bir ifade de sarf etmiştir.⁶⁴

Burada açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta daha olduğunu düşünüyoruz. Abdurrahman b. Avf tarafından verdiği sözde durması için bu uyarıya muhatap olan Hazret-i Ali, hangi sözü vermiştir? Abdurrahman b. Avf hakem olarak kabul edilmesinin ardından halife olarak seçtiği kimseye muhalefet etmeyeceklerine, muhalefet eden biri çıkarsa ona karşı yanında olmaları için şûra üyelerinin her birisinden çok ağır ve kesin sözler aldı.⁶⁵ Şûra üyeleri çok açık bir şekilde Abdurrahman b. Avf'ın yanında olacaklarına ve muhalefet eden varsa ona karşı savaşacaklarına dair söz verdiler. Dolayısıyla, Abdurrahman b. Avf Fetih 48/10 ayetini okumak suretiyle bir taraftan Hazret-i Ali'nin verdiği sözü tutmasını, beri taraftan verdiği bu sözü tutmadığı takdirde Hazret-i Ömer'in verdiği emri yerine getirmek zorunda kalacağını ve bunun da onun aleyhine olacağını bildirmek istedi.

2.1.2. SA'D B. EBÎ VAKKAS / TEVBE 9/49

Ammâr b. Yâsir halifeyi izlediği yanlış politikalarından dolayı açık bir şekilde eleştirenlerden biridir. Onun eleştirileri temelde halifenin kendi yakınlarına yaptığı aşırı bağışlar, özellikle Ebû Zer olmak üzere ashabın ileri gelenlerini maruz bıraktığı sıkıntılar ve Emevi ailesi mensuplarına idari anlamda görev verme noktasında toplanıyordu. Halifeye karşı olan eleştirilerinden dolayı zaman zaman çeşitli sıkıntılar yaşadığı da olmuştur.⁶⁶ Hazret-i Osman eyaletlerdeki durum hakkında bilgi almak üzere gönderdiği elçiler arasında, gönlünü almak maksadıyla Ammâr b. Yâsir de bulunuyordu. Mısır'a gittiğinde asıl sorumluluğu olan teftiş görevini yapmak yerine halife aleyhindeki faaliyetlerini devam ettirince, vali tarafından Hazret-i Osman'a şikâyet edilmiş ve Medine'ye gönderilmişti.⁶⁷

Hazret-i Osman, hilafetinin son yıllarında kimi icraatlarını eleştirmek üzere Kûfe, Basra ve Mısır'dan hareket eden çeşitli gruplar Medine yakınlarına gelince, Hazret-i Ali ve ashabın ileri gelenlerinden muhalifleri geri çevirmeleri için yardım talep etmişti.⁶⁸ Sa'd b. Ebî Vakkâs, Mısırdan dönen Ammâr

64 Belâzurî, *Ensâb*, VI: 128.

65 Belâzurî, *Ensâb*, VI: 127.

66 İbn Şebbe, *Târîh*, 1099; Belâzurî, *Ensâb*, VI: 161-162.

67 İbn Şebbe, *Târîh*, 1122-1123.

68 İbn Sa'd, *Tabakât*, III: 61; İbn Şebbe, *Târîh*, 1137-1140; Belâzurî, *Ensâb*, VI: 176-177.

ile görüşmek istediğini bildirmek üzere oğlunu gönderdi. Ammâr eve gelince, Sa'd: "Ey Ebu'l-Yakazân, Sen daha önce bizim yanımızda değerli ve kıymetli biriydin. Fakat şimdilerde Müslümanların birliğini bozmak ve insanları müminlerin emirine karşı kıskırtmak için harcadığın çaba da neyin nesidir? Yazıklar olsun sana Ey Ammâr! Yaşının ilerlediği, ömrünün tükendiği ve ecelinin yaklaştığı şu zamanda, biatın sorumluluğunu çiğnedin. Dini bağları koparıp attın" diye seslendi. Bu sözlerle sinirlenen Ammâr, fitneye düşmekten ve fitne çıkarmaktan Allah'a sığınırım, dedi. Ammâr'ın bu sözüne karşılık Sa'd, "Bakınız; asıl fitne bunların içine düştüğü şeydir! Cehennem bu inkârcı nankörleri çepeçevre kuşatmıştır." Tevbe 9/49 ayetini okudu ve "Ey Ammâr! Dikkat et! Gerçekten fitneye düştün!" dedi.⁶⁹

Bu ayet, Tebük seferi ile ilgili savaş emrinin verildiği ayetler bağlamında yer almaktadır. Tebük seferi emri verildiğinde kimi Müslümanlar mevsimin yaz, şartların ağır olması, meyvelerin olgunlaşma ve toplama zamanı gelmesi gibi sebeplerle isteksiz davranmıştı.⁷⁰ Onların bu isteksiz tavırlarına karşı Allah Teâlâ, savaş emri verildiği halde bunu ağırdan almalarını, savaşa katılmayarak dünya hayatını ahirete tercih etmelerini kınamış, elçisi tek başına da olsa ona yardım edeceğini nitekim daha önce bunu yaptığını belirtmiştir. Ardından Müslümanlara toplu bir şekilde savaşa katılma emri vermiş ve bunun netice itibari ile kendileri için daha hayırlı olduğu vurgulamıştır. Bu bağlamda, savaşa katılmak istemeyen kimi münafıkların çeşitli bahanelerle Hazret-i Peygamberden izin istemeleri kınanırken, gerçek Müslümanın savaşa girmemek için izin istemeyeceği, böyle bir izni ancak Allah'a inanmayan inkârcıların isteyeceği belirtilmiştir. İşte ele aldığımız ayette savaştan kaçmak amacıyla izin isteyen bir münafığın durumu anlatılmaktadır.

Ayetin iniş sebebi hakkında şu olay anlatılır: Resulullah (s.a.v.) Bizansla savaşma emri verdiğinde ve Müslümanları bu konuda teşvik ettiğinde Ced b. Kays'a: "Bu sene Rumlarla çarpışma konusunda ne düşünüyorsun?" diye sordu. Ced: "Bu savaşa katılmamam için bana izin ver, sarışın Rum dilberleri ile beni sına! İnsanlar benim sarışın Rum dilberlerini gördüğümde kendime hâkim olamayacağımı bilirler" şeklinde cevap verdi. İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayette Ced'din bunun yerine "Malımla sana destek çıkarım", dediği nakledilir.⁷¹

69 İbn Şebbe, *Târîh*, 1123-1124.

70 Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik İbn Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'ârif el-Basrî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Th. Ömer Abdusselâm Tedmurî, (Beyrut: Tûrâsî'l-İslâmî, 1420/1990), III-IV:516.

71 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, XI: 491-492; İbn Atıyye, *el-Muharreru'-Vecîz*, 851.

Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ayetin “Bunlardan bir kısmı da ‘Bana izin ver, beni (Rum dilberleri ile) fitneye düşürme!’ diyordu.” kısmında ifade edilen “fitne” hakkında birkaç farklı yorumun yapılabileceğini belirtmektedir.

a) (Ey Peygamber) savaşa katılmamam için bana izin vermediğin takdirde ben yine de savaşa katılmazsam günaha düşmüş olacağım. Bu durumda izin talebi istihzâ anlamı taşımaktadır.

b) Savaş çok aşırı sığağın olduğu bir mevsimde gerçekleşeceğinden ve buna güç yetiremeyeceğinden dolayı kendisini bu şekilde helake sürüklemesini istememektedir.

c) Eğer seninle birlikte savaşa katılırsam evim dağılır, çocuklarım helak olur, anlamındadır.

d) Ced b. Kays’ın sarışın Rum dilberlerine karşı olan tutkusudur.⁷²

Yukarıda aktardığımız rivayet, fitne kelimesinin içeriğini belirleme noktasında gerekli bilgileri sunmaktadır. Ancak öyle anlaşılıyor ki müfessirler bu kelimeyi anlama noktasında sadece bu rivayete bağlı kalmamışlar, savaş emrinin verildiği şartları ve içinde bulunulan zamanı göz önüne almışlardır. İbn ‘Âşûr yukarıda zikredilen ihtimalleri aynen sıralamakta, fakat ayetin iniş sebebi olarak aktarılan rivayeti قیل şeklinde zayıf olduğunu belirterek aktarmaktadır.⁷³

“Bakınız; asıl fitne bunların içine düştüğü şeydir!” ifadesinde yer alan fitne için ise yine dört farklı görüş belirtilmiştir. Küfre girme, sıkıntıya düşme, günah işleme ve cehennem azabına dūçâr olma⁷⁴ şeklinde sıralanan söz konusu görüşler içerisinde, sebep-i nüzul olduğu belirtilen rivayet doğrultusunda her iki yerde de fitne kelimesi için uygun olan anlam, günaha düşme korkusudur. Ancak burada şunu açıkça belirtmek gerekiyor ki, bu iznin münafık birinden sadır olması, samimi anlamda günaha düşme endişesi olmayıp, Müslümanlarla birlikte savaş korkusudur. Bu durumda münafıkların içine düştüğü fitne, Müslümanların birliğinden ayrı düşmeleri ve cihattan kaçacak bahaneler üretmeleridir.

Savaşa katıldıkları takdirde fitneye düşeceklerinden endişe eden ve bu nedenle Hazret-i Peygamberden izin isteyen kimseler, aslında bu talepleri ile kaçmaya çalıştıkları fitnenin içine düşmüşlerdir. Allah ve Resulünün emirlerine muhalefet ederek savaşa katılmayan ve gerekli sorumlulukları üstlen-

72 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV: 86.

73 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, X: 221.

74 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 587.

mekten kaçınanlar, bu tavırlarıyla söz konusu sorumlulukları üstlenme noktasında hiçbir zaman geri durmayan Müslüman topluluğundan ayrı düşmüşlerdir. Bu bile haddizatında toplumda fitne çıkarmak açısından yeterli olmuştur. Allah Teâlâ da onların bu durumlarını ortaya koyarak bir kez daha nifaklarını gün yüzüne çıkarmış ve onları çepeçevre kuşatacak olan cehennem azabı ile tehdit etmiştir.

Yukarıdaki aktardığımız rivayette önem arz eden nokta, Ammâr'ın fitneye düşmekten ve fitne çıkarmaktan Allah'a sığınması, Sa'd'ın onun fitneye düştüğünü belirtmesi ve bunu Tevbe 49 ile dile getirmesidir. Sa'd, Ammâr'ın hayatına dair bir kıyaslama yapmakta; İslâm'ın zuhur ettiği ilk dönemlerde İslâm uğruna çektiği zorluklar ile Hazret-i Osman hilafetinin sıkıntılı anlarında ortaya koyduğu tavırları kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Çünkü şimdiye kadar Müslümanların çoğunluğu ile beraber hareket eden Ammâr, son zamanlardaki tavırlarıyla bu birlikten ayrılmış görüntüsü veriyordu.

Ammâr b. Yâsir'in halifeye karşı bir isyan bayrağı açtığı, icraatlarından duyduğu rahatsızlığı her fırsatta dile getirmeye çalıştığı İslam tarihi kaynaklarda zikredilen bir gerçektir. Ancak Ammâr, yanlış gördüğünü dile getirme noktasında kendisini son derece doğru bir konumda gördüğünden Sa'd'ın söz konusu eleştirisini haklı bulmamakta, fitneye düşmekten Allah'a sığınmaktadır. Hazret-i Osman'ı halifelik makamından indirmek üzere gelen muhalifleri engellemek için Sa'd'dan gelen bu yardım teklifini reddetmekle halifeye karşı olan muhalif tavrını sürdürmüştür. Onun bu tavrı Sa'd'ın nazarında fitneye düştüğünün göstergesi konumundadır. Buradaki fitne kelimesi her ne kadar ayetin ilk muhatapları için ifade ettiği "günah" anlamını ifade ediyorsa da kanaatimizce, buradaki kullanımında "ortalığı karıştırma" ve "Müslümanların birliğinden ayrılma" şeklinde daha özel ve hususi bir içeriğe sahiptir. Bu anlam, ayetin nüzul bağlamında da mevcuttur. Müfessirlerin fitne kelimesi için öne sürdükleri küfre girme, sıkıntıya düşme ve cehennem azabına düşer olma gibi anlamların burada söz konusu olmadığı çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya (ö. 741), kaleme aldığı et-Temhid ve'l-Beyân fi Makteli's-Şehîd Osman adlı eserde yukarıdaki rivayeti farklı varyantlarla sunmaktadır. Buna göre Ammâr içeri girince Sa'd ona,

"-Yazıklar olsun sana ey Ebu'l-Yakazan! Sen daha önce bizim yanımızda değerli ve kıymetli biriydin. Fakat şimdilerde Müslümanların birliğini bozmak ve insanları müminlerin emirine karşı kıskırtmak için harcadığın çaba da neyin nesidir? Aklın başında mı senin?" dedi. Bunun üzerine Ammâr sinirli bir şekilde sarığını başından çıkararak,

“-Osman’a biatı tıpkı başımdan çıkardığım şu sarık gibi çıkarıp attım!” dedi. Ammâr’ın bu sözlerine karşılık Sa’d,

“-Yazıklar olsun sana! Yaşının ilerlediği, ömrünün tükendiği, kemiklerinin sızladığı ve çok az bir miktar ömrünün kaldığı şu zamanda İslam’a bağlılığın göstergesi olan biatı bozdun. Tıpkı ilk doğduğun günkü gibi dini bağları koparıp attın!” dedi.

Hiddetli bir şekilde ayağa kalkan Ammâr,

“Allah’ım! Sa’d’ın fitnesinden sana sığınırım!..” diyerek gitti. Onun ardından Sa’d

“-Bakınız; asıl fitne bunların içine düştüğü şeydir! Cehennem bu inkârcı nankörleri çepeçevre kuşatmıştır.” (Tevbe 9/49) ayetini okudu.⁷⁵

Bu rivayette Sa’d’ın sitem dolu sözlerine sinirlenen Ammâr’ın, halifeye olan bağlılığını tıpkı başımdan çıkardığı sarığı gibi çıkarıp attığını bildirmesi önem arz etmektedir. Çünkü her iki rivayette de ortak olarak geçen Sa’d’ın “Yaşının ilerlediği, ömrünün tükendiği, kemiklerinin sızlandığı ve çok az bir miktar ömrünün kaldığı şu zamanda İslam’a bağlılığın göstergesi olan biatını bozdun. Tıpkı ilk doğduğun günkü gibi dini bağları tamamen ortadan kaldırdın” şeklindeki ifadesi Ammâr’ın bu sözü karşısında daha anlamlı olmaktadır.

Bu sözlerden sonra asabi bir şekilde dışarı çıkan Ammâr’ın “Allah’ım! Sa’d’ın fitnesinden sana sığınırım!” diye mırıldanması da bir önceki rivayetten farklılık arz eden bir başka noktadır. Buna göre, muhaliflerle görüşmesi için ısrar eden Sa’d’ın tavırlarından usanan Ammâr “Allah’ım! Beni bu durumdan kurtar.” anlamına gelen “Allah’ım! Sa’d’ın fitnesinden sana sığınırım!” ifadesini kullanmıştır. Bu durumda fitne kelimesi, Kur’an’da ifade ettiği anlamından sıyrılarak Sa’d’ın ısrarlı tutumunu dile getiren bir anlam kazanmaktadır.

2.2. İSYANCI MUHALİFLER

2.2.1. HALİFEYE BAŞKALDIRININ GEREKÇELERİ

Hazret-i Osman’ı yaptığı icraatlardan dolayı eleştiren muhaliflerin dillendirerek halifeyi hesaba çektiği konulardan biri de bazı arazilerin kamulaştırılması (hima) işlemi gelmektedir. Halifenin yetki alanı dâhilinde kabul edilen arazilerin kamulaştırılması işlemi eleştirilirken kullanılan Yunus suresinin 59. ayetinin meâli şöyledir: “De ki: Allah’ın size indirdiği, sizin de bir kısmını haram, bir kısmını helal kıldığımız, rızıklar hakkında ne dersiniz? De ki: Bunu

⁷⁵ Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Bekr, *et-Temhîd ve'l-Beyân fi Makteli's-Şehîd Osmân b. Affân*, Th. Kerem Hilmî-Ferhâd Ahmet, (Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Ârâbiyye, 1423/2002), 233-234.

size Allah mı bildirdi, yoksa kendi uydurduklarınızı Allah'a mı isnat ediyorsunuz?!"

Bu ayette Allah Teâlâ müşriklerin bazı hayvanları helal ve bazılarını haram addetmelerini eleştiri konusu etmektedir. Fahreddin er-Râzî bu ayetin önceki ayetlerle bağlantısını şu şekilde kurmaktadır. "Peygamber (s.a.v.) kendi nübüvvetinin doğruluğuna kâfi miktarda deliller zikrettikten ve müşriklerin, nübüvveti inkâr bağlamında öne sürdükleri soru ve şüpheleri bertaraf ettikten sonra, onların hüküm koymada izledikleri metodun fasitliğini ortaya koymuştur."⁷⁶ İbn 'Âşûr ise daha isabetli bir yorumla şunları söylemektedir:

Önceki ayetler müşriklerin Kur'an'ı inkâr, onun iftira olup gerçekte bir ilişginin olmadığı iddiası ve ardından bu iddianın iptali yönünde beyanlar içermektedir... Onlar, hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir şeyi yalanlarken aynı zamanda kendi inançları çerçevesinde, Peygamberi ve Kur'an'ı inkâr durumuna benzer bir duruma düşmüşlerdir. Çünkü bazı rızıkları helal bazılarını da haram kabul etmeleri hasebiyle kendilerince bir din uydurmuşlardır. Eğer uydurdukları bu şeyler doğru ise bu hükümleri Allah'tan alarak onlara kim tebliğ etmiştir?... Yok, eğer bunu kendi kafalarından uyduruyorlarsa, Allah'a iftira atmış oluyorlar. Dolayısıyla Peygambere isnat ettikleri duruma kendileri düşmüşlerdir.⁷⁷

Fahreddin er-Râzî ayette haram kıldıkları bildirilen şeylerin Arapların bahîre,⁷⁸ sâibe,⁷⁹ vasiyle⁸⁰ ve hâmî⁸¹ olarak isimlendirdiği hayvanlar, "Evet, 'Şu şu davaların, şu şu ekinlerin dokunulmazlığı vardır..." En'am 6/138-139 ayetleri ile "Sekiz çift olarak (var etmiştir)... koyundan iki keçiden iki..." En'am 6/143 ayetinde ifade edilenler olduğunu ileri sürmektedir.⁸² Dolayısıyla, bu ayette Allah'ın kendilerine hiçbir vahiy ve bilgi göndermediği halde kimi hayvanları haram addedip diğer bazılarını helal saymaları şeklindeki temelsiz iddiaları gözler önüne serilerek kendi inançları bağlamında herhangi

76 Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XVII: 126.

77 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI: 207-208.

78 Bahîre, beş defa doğum yapıp beşincisinde erkek doğuran deveye denir. Böyle bir devenin kulağı yanılır, binmek dâhil hiçbir şekilde ondan faydalanılmaz. İsteddiği suyu içme ve istediği merada otlamak üzere serbest bırakılan deveye engel olunmaz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II: 213.

79 Sâibe, Sefere giden birinin geri dönmesi veya hastalanan bir kişinin iyileşmesi üzerine kişi "benim şu devam serbesttir" diyerek salıverdiği deveye denir. O da bahîre gibi hiçbir şekilde kendisinden istifade edilmez. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II: 213.

80 Vasile, bir doğumda hem dişi hem erkek doğuran koyunun erkek kuzusu tanrılara kurban edilmemesidir. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II: 213.

81 Hâmî, sulbünden on doğum yapan erkek deveye denir. Böyle bir deve bir daha sırtına yük yüklenmesi sebebiyle "hamî/korunan" ismini almıştır. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II: 213.

82 Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XVII: 126; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI: 209.

bir sorgulama yapmayan müşriklerin, neden Hazret-i Peygambere karşı olumsuz bir tavır takındıkları hususu yadırganmaktadır. Onların bu tutumları Allah'a karşı düpedüz bir iftira iken Allah'tan gerçekten vahiy alan peygamberi ne diye Allah'a iftira ile suçlamaktadırlar?

Bir sonraki ayette gelen "Allah'a iftira edenler kıyamet günü benim onlara ne yapacağım hakkında ne düşünüyorlar?" ifadesi ile onların haram ve helal noktasındaki uygulamalarının tamamen uydurma olduğu⁸³ bildirilmiştir.

İlgili ayetin kullanıldığı rivayeti Taberî, Ebû Useyd el-Ensârî'nin mevlası Ebû Sa'îd'den⁸⁴ şöyle nakleder:

Osman Medine'nin dışında kendisine ait bir köyde iken (veya ravi buna benzer bir şey dedi) Mısırdan bir heyetin gelmekte olduğu haberini alınca "Bırakın, gelsinler" dedi. Muhalifler, onun kendisine ait köyde olduğunu duyduklarında ona doğru yönelme kararı aldılar. (Ravi, Halife, onların Medine'ye gelmelerini hoş karşılamadı, dedi.) Heyet kendisine gelerek Mushaf'ı getirmesini istediler. Mushaf'ı getirince halifeye, dokuzuncuyu (Ravi, onların Yunus Suresine Dokuzuncu dediklerini aktarır.) aç (ve oku) dediler. Hazret-i Osman okumaya başladı, "De ki: Allah'ın size indirdiği," (Yunus 10/59) ayetine geldiğinde ona, "Burada dur; himalaştırdığın araziler hakkında ne dersin? Bu konuda Allah'ın sana verdiği bir yetki mi var, yoksa Allah'a iftira mı atıyorsun?" diye, sordular.⁸⁵

Yunus 10/59 üzerinden halifenin bazı arazileri kamulaştırması icraatının eleştirildiği bu rivayette muhalifler, dini anlamda helal ve haramlık hükmünü sadece Şari'in koyabileceği bir meseleyi siyasî idarenin yetki alanında yer alan bir meselenin hükmü ile kıyas yoluna gittiler. Eleştirinin gerekçesi olarak kullanılan bu ayetin bağlamı, Peygamberin Allah'tan getirdiği vahiyleri makul hiçbir temele dayanmaksızın yalan ve iftira olarak suçlayan müşriklerin, kendi inanç ve uygulamaları ile peygambere yönelttikleri bu itirazın içinde barındırdığı paradoksal durumu ifade etmektedir. Ancak muhalifler, ayetin dini bir içerik ve hükmü barındıran bu bağlamını göz ardı ederek siyasî anlamda halifeye yönelttikleri eleştirinin gerekçesi olarak kullandılar. Peygamberden sonra, Allah'tan vahiy alan dini ve siyasî bir idarenin olmayacağı göz önünde bulundurulduğunda, halifenin karşılaştığı siyasî bir meselede toplu-

83 Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI: 142.

84 Bu râvi, rivayet ve rivayetin diğer râvileri hakkındaki incelemeler için bkz. Sabri Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hazret-i Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD* 27, sy. 1 (Ankara 1986), 153.

85 Taberî, *Târîh*, IV: 354. Himalaştırmanın eleştiri konusu edildiği diğer rivayetler için bkz. Belâzurî, *Ensâb*, VI: 177; İbn A'sem, *Fütûh*, I-II: 404, 407.

mun maslahatını gözetmek koşuluyla içtihat yapabileceği bir yana ilk iki halifenin herkes tarafından bilinen bu konudaki uygulamaları,⁸⁶ yapılan bu eleştirinin haklı bir gerekçesinin olmadığını ortaya koymaktadır.

Belki burada “Hima ancak Allah ve Resülü içindir” hadisinin İmam Şâfiî tarafından yapılan iki yorumundan biri olan “Resulullah’tan başka hiç kimsenin himâlaştırma hakkı yoktur”⁸⁷ görüşünün muhalifler tarafından benimsendiği ileri sürülebilirse de bunu açıkça ortaya koyan herhangi bir delil yoktur. Ayrıca bu görüş İmam Şâfiî’ye nispet edilmiş olup ondan önce bu yönde herhangi bir yönelimin olup olmadığı açık değildir.

Yunus 10/59 üzerinden Hazret-i Osman’a yöneltilen bu eleştiri, bazı bedeviler tarafından bir önceki halife Hazret-i Ömer’e de yapılmış, ancak burada herhangi bir ayete başvurulmamıştır.⁸⁸ Aslında bu konuda kapalı kalan bazı hususlar bulunduğundan hima topraklarının niçin bu denli şikâyet konusu olduğu çok açık değildir.⁸⁹ Bunlardan birincisi muhalifler tarafından kabul görmeyen bazı arazilerin kamulaştırılması işleminin nerelerde ve hangi boyutlarda olduğu meselesidir. Kaynaklarda Hazret-i Ebû Bekr’in Rebeze’yi, Hazret-i Ömer’in de Şeref denilen mevkîyi zekât develeri için kamulaştırdığı geçmektedir.⁹⁰ Ancak zekât develeri arttığı için kamu arazilerini arttırmak zorunda kaldığını öne süren üçüncü halife Hazret-i Osman’ın kamulaştırdığı toprak miktarı ve bu toprakların hangi eyaletin sınırları içinde yer aldığı mevzu belirsizliğini korumaktadır. Dolayısıyla, bu konu üzerinden muhalifler tarafından eleştirilen halife, tıpkı İslam’ın ilk dönemlerinde yaptığı bazı işlerden dolayı yersiz tenkitlere maruz kaldığı üzere bu meselede de haksız bir eleştiriye mi maruz kalmaktadır? Yoksa gerçekten yaptığı kamulaştırma işlemi haddinden fazla olup halk bundan fiilen zarar görmekte midir? Bu hususlar tam anlamıyla vuzuha kavuşmuş değildir. Çalışma alanımızın dışında olduğu için bu konuya girmeyeceğiz.

İkinci bir husus ise halifeye yöneltilen bu eleştirinin sahipleri kimlerdir? Taberî ve Belâzurî’nin aktardığı rivayetlerde bu eleştirinin bizzat Mısırlı muhaliflerden geldiği görülmektedir.⁹¹ Ancak İbn A’sem’in Kitabü’l-Fütûh adlı

86 Hazret-i Ebû Bekr başında kölesi Ebû Seleme olmak üzere Rebeze’yi, Hazret-i Ömer ise başında kölesi Hüneyy olmak üzere Şeref denilen mevkîyi hima olarak tahsis etmiştir. Maverdî, *Ahkâmu’s-Sultâniyye*, s. 233; Günay, Hacı Mehmet, “Hima”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul TDV Yay. 1998), 53.

87 Günay, “Hima” 53.

88 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu’l-Emvâl*, Th. Muhammed Umâre, (Beyrut: Dâru’s-Şurûk, 1409/1949) 390; Humeyd b. Zenceveyh, *Kitâbu’l-Emvâl*, II: 668-669.

89 Mustafa Demirci, “Hazret-i Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-Ekonomik Boyutları”, *İslâmiyât* 7, sy. 1, (Ankara 2004), 169.

90 Mâverî, *Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 233; Günay, “Hima”, 53.

91 Belâzurî, *Ensâb*, VI: 177; Taberî, *Târih*, IV,

eserinde verdiği bilgiler dikkate alındığında aslında bazı arazilerin kamulaştırması işleminin Mısırlı muhalifler tarafından gündeme gelmeden evvel Kûfeli muhalifler tarafından eleştirildiği görülecektir. Ka'b b. 'Ubeyde en-Nehdî, halifenin yaptığı yanlış icraatları ortaya koymak maksadıyla kaleme aldığı mektupta otlakların ve suyun himalaştırılması işlemini de zikretmiştir.⁹²

Hangi toprakları ne miktarda kapsadığı bilinmeyen ve hem Mısırlı hem de Kûfeli muhaliflerin öfkesine sebep olan bu konunun bir kamulaştırma eleştirisi olmaktan çok, Sevad topraklarının bazı Kureyş ileri gelenlerine ikta olarak dağıtılması⁹³ veya valilerin himaları şahsi menfaatleri için kullanmasından duyulan rahatsızlığın,⁹⁴ "kamu arazisini arttırma" adı altında dile getirildiğini söylemek mümkündür. Çünkü savaşların durmasıyla gittikçe artan ve derinleşen ekonomik krizin aşılması için halife Fırat ve Dicle kenarında bulunan ve sahibi bulunmayan verimli Sevad topraklarını mülkiyeti devlete ait olmak koşuluyla Kureyş'in önde gelen şahsiyetlerine kiraya verdi. Toplam yedi milyon ceribi⁹⁵ bulan bu topraklardan yedi milyon dirhem gelir elde edilirken, Hazret-i Osman devlet gelirlerinde görülen düşüş üzerine, gelirleri arttırmak gayesiyle bu toprakları Kûfe'nin ve Kureyş'in ileri gelenlerine ikta olarak dağıtmaya karar verdi. Bu toprakların Kureyş kabilesinden olanlara kiraya verilmiş olması bu yörede yaşamakta olan fatihlerin eleştirisine ve halifeye olan güvenin ciddi bir şekilde sarsılmasına neden olmuştur.⁹⁶ Bu uygulamadan duyulan rahatsızlık daha öncesinde Sa'îd b. As'ın meclisinde gün yüzüne çıkmıştı. Şimdi ise tüm muhalifler tarafından eleştirilmiştir.

Muhaliflerin isyanlarına gerekçe olarak gösterdikleri bir diğer ayet ise Hac suresi 40. ayetidir. Ayetin meâli şöyledir: "Onlar ki, sırf 'Rabbimiz Allah'tır.' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmışlardı... Allah'ın insanları birbirleri ile savuşturması olmasaydı; içinde sürekli Allah'ın adı anılan mescitler, manastırlar, kiliseler ve havralar kesinlikle yıkılır giderdi. Allah elbette kendisine yardım edene yardım edecek! Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak izzet sahibi'dir."

Ayetin içinde bulunduğu pasajdaki bağlamı ise şöyledir: Müslümanlar Mekke'de sayıca az, güç ve kuvvet bakımından zayıf oldukları için hemen her fırsatta kendilerine saldıran müşriklerin baskı, zulüm ve işkencelerini sineye

92 İbn 'Asem, *Fütûh*, I-II: 391.

93 M. Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyasi Târîhi*, (Ankara. Ankara Okulu Yayınları, 2015), 32-36.

94 Demirci, *ağm*, 169.

95 Hazret-i Ömer zamanından itibaren İslam dünyasında alan ve hacim ölçüsü olarak kullanılan cerib, 1366,0416 m²'ye tekabül etmektedir. Mustafa Fayda, "Cerib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, (İstanbul TDV Yay. 1993), 402.

96 Söylemez, *age*, 32-34.

çekiyor; herhangi bir karşılık ver(e)meden bu duruma sabretmek zorunda kalıyorlardı. Bu saldırılar öyle bir noktaya vardı ki Müslümanlar, yalnızca bir olan Allah'a ibadet etmek ve O'nun (c.c.) gönderdiği dinin emirlerini hiçbir baskıya maruz kalmadan icra edebilmek için eşinden, çoluk çocuğundan, malından ve mülkünden vazgeçerek doğup büyüdükleri şehri terk etmekle karşı karşıya kaldılar. Allah Teâlâ, sevdikleri her şeyi geride bırakarak başka bir yurt edinmenin müminler üzerinde oluşturduğu olumsuz psikolojiyi, "Hiç bir şek ve şüphe taşımadan kendisine inananları, müşriklerin verdiği eziyet ve sıkıntılara⁹⁷ karşı koruyacağını" bildirerek bertaraf etmek istedi. Ayrıca her türlü eziyeti onlara tattıran bu müşriklerle savaşıma izni verdiğini ve kendisinin de onlara destek olacağını bildirdi. Müfessirler, inançlarından dolayı saldırıya uğrayan Müslümanlara savaşıma izninin ilk defa Hac suresinin 39. ayeti ile verildiğini belirttiler.⁹⁸

Zulme uğramalarından dolayı Allah'ın savaşıma izni verdiği bu kimsele-
rin, tamamen haksız gerekçelerle; sırf rabbimiz Allah'tır dedikleri için yurtla-
rından zorla çıkarılan Mekkeli Müslümanlar⁹⁹ olduğu da bildirilmiştir. Cahiliye döneminde celâ (Bir yerden başka bir yere sürgün etme) ve hal' (kişiyi kabileden dışlama), İslâm şeriatında da tağrib (kişiyi bulunduğu yerden uzaklaştırmak) ve nefy (birini yurdundan kovmak) olarak adlandırılan uygulama, aşırı saldırılar neticesinde sürgün etmekten başka çarenin kalmadığı hadiseler¹⁰⁰ olup toplumun huzur ve güvenliği açısından ortak bir kabul görmüştür. Toplum bireylerine saldırmadığı halde bir insanı yaşadığı şehirden sürmek ise haksız bir uygulama olduğu için kabul görmemiştir. Ayette geçen "tamamen haksız yere; sırf Rabbimiz Allah'tır dedikleri için" ifadesi, ağır baskılar sonucu Mekk'e'yi terk eden Müslümanların sürgün edilmelerini haklı kılacak bir gerekçe olmadığını ifade etmek için zikredilmiştir.¹⁰¹

Ayetin devamında insanların birbirlerine karşı savunmasız olmadıklarını; toplumu baskı altında tutan, haksız gerekçelerle bir kısım insanlara işkence ve zulüm edenlerin, adaleti ve gerçeği savunan bir başka kesim tarafından engelleneceği; bu sayede içinde Allah adının bol bol zikredildiği mescit, manastır, kilise ve havra gibi mabetlerin ayakta kaldığı haber verilmiştir. Taberî, haksızlıkların nasıl engelleneceği hususunda savaş ve cihâd ile adil şahitler şeklinde iki farklı yorumun yapıldığını aktarırken,¹⁰² Mâtürîdî ise bu konuda daha farklı görüşler nakletmiştir.¹⁰³ Bize göre zikredilen bu görüşlerin her biri,

97 Mâtürîdî, *Te'vilât*, III: 374; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII: 39.

98 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 960; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII: 40.

99 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 1314.

100 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII: 275.

101 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII: 275.

102 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI: 578.

103 Bu görüşler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 375.

ayetteki umumi mananın bir yönüne vurgu yaparken, nüzul ortamına uygun düşen müşrik baskısını savaş ve cihâd yoluyla def etme anlamıdır. Fahreddin er-Râzî de “Allah’ın kendisine nispet ettiği savunmadan murad nedir?” sorusuna “kâfirlerle cihâd etmek için inananlara verdiği izindir” cevabını vermiştir.¹⁰⁴

Haksız yere saldırıya uğramalarından dolayı kendilerine savaşma izni verilen Müslümanlar, herhangi bir yerde hâkimiyeti ele geçirdiklerinde, Allah’ın emirlerine riayet edecekleri, namazı hakkıyla kılıp zekâtı verecekleri ve iyiliğin hâkim olup kötülüğün yok olması için çaba harcaacakları bildirilmiştir.

Kuşatma altına alınan Hazret-i Osman, muhaliflerle görüşüp onları vazgeçirmek için zaman zaman girişimlerde bulunurdu. Yine böyle bir girişim sonucu isyancıların sözcüsü olarak Hazret-i Osman’la görüşen Sa’sa’a b. Sûhân, halife’nin “Bana neden karşı çıkıyorsunuz?” sorusuna, “Sırf ‘Rabbimiz Allah’tır’ dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar” (Hac 22/40) ayetini okuyarak cevap verdi. Ancak bunun doğru olmadığını, ayette mevzu bahis olanların muhalifler değil, Mekkeli Müslümanlar olduğunu belirten Hazret-i Osman, “Onlar ki; yeryüzünde kendilerine iktidar bahşetsek; (gerçek dindarlar olarak) namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı veri(p benliklerini arındırır)lar, marufu emredip münkeri yasaklarlar. İşlerinin akıbeti tamamen Allah’a aittir. (Bütün işlerde O’nu öncelerler.)” Hac 22/41 ayetini okuyarak karşılık verdi.¹⁰⁵

İbn Ebî Şeybe’nin (v.253/849) Musannef adlı eserinde kaydettiğine göre, Sa’sa’a b. Sûhân halifeye karşı çıkma gerekçesini “Kendileri ile savaşılmalara -zulme uğradıkları için- (saldırganlarla savaşabilecekleri) bildirilmiştir. Allah elbette onlara yardım etmeye kadirdir.” (Hac 22/39) ayetine dayandırmıştır. Fakat bu ayetin Sa’sa’a b. Sûhân ve beraberindekiler hakkında değil, kendileri ve arkadaşları için indiğini belirten halife, şu ayetleri okuyarak mukabelede bulunmuştur: “Kendileri ile savaşılmalara -zulme uğradıkları için- (saldırganlarla savaşabilecekleri) bildirilmiştir. Allah elbette onlara yardım etmeye kadirdir. Onlar ki, sırf ‘Rabbimiz Allah’tır.’ dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmışlardı... Allah’ın insanları birbirleri ile savuşturması olmasaydı; içinde sürekli Allah’ın adı anılan mescitler, manastırlar, kiliseler ve havralar kesinlikle yıkılır giderdi. Allah elbette kendisine yardım edene yardım edecek! Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak izzet sahibidir. Onlar ki; yeryüzünde

104 Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXIII: 41.

105 Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, Th. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1405/1985), 171.

kendilerine iktidar bahşetsek; (gerçek dindarlar olarak) namazı dosdoğru kılarlar, zekâti veri(p benliklerini arındırırla)r, marufu emredip münkeri yasaklarlar. İşlerinin akıbeti tamamen Allah'a aittir. (Bütün işlerde O'nu öncelerler.)" Hac 22/41-43.¹⁰⁶

Kûfe valisi Saîd b. Âs'ın meclisinde meydana gelen hadise sonucu Şam'a sürgün edilenlerden biri olan Sa'sa'a b. Sûhân, halifeyi kuşatma altına alma gerekçesini ilk rivayete göre Hac suresinin 40. ayetine, ikinci rivayete göre ise 39. ayetine dayandırmıştır. Sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için yerinden yurdundan nefyedilenleri konu edinen ilk rivayet dikkate alındığı takdirde Sa'sa'a ve beraberindeki muhaliflerin halifeyi kuşatma gerekçesi, geçersiz nedenlerle Kûfe'den sürgün edilmeleridir. Bu tarz haksız gerekçelerle yurtlarından çıkarılan kimselere Allah Teâlâ'nın savaşıma izni vermesi, onlara göre, halifeye karşı tutum ve davranışlarını meşru bir konuma oturtmaktadır.

Ancak ikinci rivayet göz önünde bulundurulduğu takdirde, muhaliflerin halifeyi kuşatma gerekçeleri kendilerine savaş açılmasıdır. Sa'sa'a b. Sûhân'ın dillendirdiği iddiaya göre haksız gerekçelerle kendilerine savaş açılan muhaliflerin, halife ile mücadele etme ve dolayısıyla onu kuşatma altına alma girişimleri, Kur'an'a dayalı bir hareket olup meşrudur. Çünkü Allah Teâlâ, saldırıya uğrayan ve savaşa itilen kimselere, saldırganlara karşı savaşıma izni vermiştir.

Allah'a inandıkları için Müşrikler tarafından memleketlerinden çıkarılan Müslümanları konu edinen bu ayet, başkasına saldırmayı değil toplum içinde emniyet ve güven içinde yaşamayı gerektiren imandan ötürü sürgün edilen Müslümanlara savaşıma izni vermektedir. Ancak Sa'sa'a b. Sûhân ve beraberindekilerin Kûfe'den sürülmelerine neden olan hadiseye baktığımızda, ortada imandan kaynaklanan bir sürgün hadisesi olmaması bir yana bu sürgünü haklı çıkartacak nedenler mevcuttur. Kûfeli bu grubun Şam'a sürülmesinin altında yatan temel neden, Benî Esed kabilesine mensup bir kişinin Neşastec, (Kufe yakınlarında bulunan verimli bir arazi) denilen bölgenin halifeye ait olması temennisi neticesinde bu grubun saldırısına uğramasıdır.¹⁰⁷ Muhaliflerin lideri konumunda bulunan bu kimselerin sürgün edilmelerini haklı çıkartacak bir gerekçe ortada olduğu halde bu ayete dayanarak hareketlerine meşruiyet kazandırmaları, Kur'an'ı bağlamından koparak okumanın bir örneğini teşkil etmektedir.

106 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Musannef*, Th. Humejd b. Abdullah el-Cum'a-Muhammed b. İbrâhîm el-Lehîdân, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), XIV: 187.

107 Taberî, *Târîh*, IV: 318.

Ayetin bağlamını bilen ve bunun önemini kavrayan Hazret-i Osman, Sa'sa'a'nın Kur'an'dan getirdiği bu delilin geçersiz olduğunu yine bağlama vurgu yaparak ortaya koymuştur.

Sonuç

Siyasî anlamda bunalımların yaşanmaya başladığı üçüncü halife döneminde kullanılan ayetleri tahlil ettiğimiz bu makalede, İslâm tarihi kaynaklarında bu dönemle ilgili olaylar bağlamında zikredilen ayetleri inceledik. Gerek devletin yöneticisi konumunda olan Hazret-i Osman gerek siyasî birer muhalif olarak değerlendirebileceğimiz kimi sahabenin gerekse de sonrada Müslüman olmuş, hilafete karşı eleştirilerini had safhaya vardiirarak isyan eden muhalifler tarafından bazı ayetlere başvuruldu. Hilafetinin ikinci altı yılında ortaya çıkan sorunlarla bir hayli boğuşan Hazret-i Osman'ın kullandığı ayetler, çeşitli zamanlarda muhaliflere hitaben yazdığı kimi mektuplarda yer almıştır. Önce Mısırlı muhaliflere ardından muhasara altına alındığı sırada tüm muhaliflere hitaben yazdığı mektuplarda ağırlıklı olarak itaat vurgusu yapan halife, ülü'l-emre itaati emreden Nisâ 4/59'un yanında "ahde bağlılık" vurgusu içeren ayetleri de kullanarak, biatı bozan veya bozmaya yeltenen muhalifleri vazgeçirmeye çalışmıştır. Bu anlamda halifenin mektubunda zikrettiği Maide 5/7, Nahl 16/91, Fetih 48/10 ve Âl-i İmrân 3/77 bağlamlarında "verilen bir ahdi hakkıyla yerine getirme, onu bozmama veya bozma durumunda her türlü sorumluluğun kişinin üzerine olacağı gibi hususları konu edinmektedir.

Abdurrahman b. Avf, halife olarak atadığı Hazret-i Osman'a biat etme noktasında ağır hareket eden Hazret-i Ali'ye karşı okuduğu Fetih 48/10 ile, sabık halife Hazret-i Ömer'in şûra heyeti için belirlediği şartları hatırlatmıştır. Sa'd b. Ebî Vakkâs ise halifeyi içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmak için yaptığı çağrıya icabet etmeyen Ammâr b. Yâsir'i, Tevbe 9/49 ile uyarmış; bu tavrı ile Ammar'ın "Müslümanların birliği"ne aykırı hareket ederek fitnenin içine düştüğünü haber vermiştir.

Mısır, Kûfe ve Basra'da isyan hareketine katılan muhalifler ise itaatsizliğe gerekçe olarak kullandıkları Yunus 10/59 ve Hac 22/39-40 üzerinde Hazret-i Osman'ı eleştirirken, bağlamdan kopuk bir okumayla dinî meseleleri konu edinen ayetleri siyasî olaylarla ikiyekilendirme yoluna gittiler. Yunus 10/59 hangi toprakları ne miktarda kapsadığı bilinmeyen bir kamulaştırma eleştirisi olmaktan öte Sevâd topraklarının bazı Kureyş ileri gelenlerine iktâ' olarak dağıtılması veya valilerinin himaları şahsi menfaatleri için kullanmasından duyulan rahatsızlığın, kamu arazisini arttırma adı altında dile getirmenin delili konumundadır. Yine halifenin kimi asileri sürgüne gönderme yetkisinin sorulduğu bir başka eleştiride Hac 22/39-40 ayetlerine bel bağlanırken, aynı

zamanda Hazret-i Osman'ı kuşatma altına almanın meşru ve ilâhî bir izne dayandığının işareti olarak kullanıldı. Halife tarafından bağlamdan kopuk bir okuma olarak algılanan bu tarz bir delillendirme çabası, ilk neslin Kur'an - siyaset ilişkisinde bir miktar gelişi güzel hareket ettiklerini, ayetleri bağlamlarından kopartarak -edebiyattaki iktibas metodu çerçevesinde- o an yaşadıkları olaylarla irtibatlandırdıklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. Sahabe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992,
- el-Âlûsî, Seyyid Mahmûd Şükrî. Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî. Beyrut: Dâru l'hyai't-Türasî'l-Arabî, ty.
- Apak, Adem. Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hülefâ-î Râşîdîn Dönemi). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- "Hazret-i Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyâsî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". Usûl İslam Araştırmaları, sy. 4, (Temmuz-Aralık 2005): 157-170.
- Ayar, Kenan. Dört Halife Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- "Hazret-i Ebû Bekr Dönemi Olaylarında Kur'an'ın Referans Olarak Kullanılması". OMÜİFD, sy. 24-25, (2007): 151-175.
- el-Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyîb. et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-Mültehideti'l-Mu'attile ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile. Kahire: 1973,
- el-Belâzurî, İmam Ahmet b. Yahyâ b. Câbir. Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf. Th. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zerkelî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417/1996.
- el-Bikâ'î, Burhanüddin Ebû'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer. Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyyî, ty.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. İsmail. el-Câmi'us-Sâhîhü'l-Müsned min Hadîsi Rasulillâh ve Sünenihi ve Eyyâmih. Th. Fuâd AbdülBâki-Muhibbudîn el-Hatîb. Kahire: 1400/1979.
- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalü'd-Din Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423-2002.
- Demirci, Mustafa, "Sevâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 36: 576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009
- "Hazret-i Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-Ekonomik Boyutları". İslâmiyât 7, sy. 1 (Ankara 2004): 155-170.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. Sünen. İstanbul:1992.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. Kitâbu'l-Emvâl. Th. Muhammed Umâre. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1409/1949.
- Fığlalı, Etem Ruhi. "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". AÜİFD 20, sy. 1 (1972): 219-247.
- Günay, Hacı Mehmet. "Hima". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 18: 52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1998
- Hizmetli, Sabri. "Tarihi Rivayetlere Göre Hazret-i Osman'ın Öldürülmesi". AÜİFD 27, sy. 1 (Ankara 1986): 149-176.

- Hüseyn, Taha. el-Fitnetü'l-Kübrâ. Dâru'l-Me'ârif, ty.
- İbn 'Asem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî. Kitâbü'l-Fütüh. Th. Ali eş-Şîrî. Beyrut: Daru'l-Advâ, 1411/991.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak el-Endülüsî. el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. el-Musannef. Th. Humeyd b. Abdullah el-Cuma-Muhammed b. İbrâhîm el-Lehidân. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. Üsdü'l-Çâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe. Th. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- el-Kâmil fî't-Târîh. Beyrut: 1965.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe. Th. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1415/1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. Müsned, Th. Şu'ayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1419/1999.
- İbn Hayyât, Halife. Târîhu Halife b. Hayyât. Th. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1405/1985.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlî'd-Din Abdü'l-Melik b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'ârifî el-Basrî. es-Sîretü'n-Nebeviyye. Th. Ömer Abdu's-Selâm Tedmurî. Beyrut: Tûrâsî'l-İslâmî, 1420/1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. el-İmâme ve's-Siyâse. Th. Ali eş-Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1410/1990
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zührî. Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr. Th. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nemîrî el-Basrî. Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere. Th. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde: 1979.
- İbn Zenceveyh, Humeyd. Kitâbu'l-Emvâl. Th. Şâkir Zeyb Feyyâz. Riyad: Merkezu Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- el-Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî. el-Keşf ve'l-Beyân, el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Te'vilâtü Ehli's-Sünne. Th. Fatıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü Risâle, 1425/2004.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâti'd-Dîniyye. Th. Ahmet Mubârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1949.
- Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Bekr. et-Temhîd ve'l-Beyân fi Makteli's-Şehîd Osmân b. Affân. Th. Kerem Hilmî-Ferhâd Ahmet. Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Arabiyye, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. el-Müsnedü's-Sâhîh. nşr. Muhammed Fuat. AbdülBâkî. Kâhire: 1995.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. el-Müctebâ mine's-Sünen. Ammân: Beytü'l-Efkârî'd-Düvelîyye, ty.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. Mefâtihu'l-Ğayb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

- Sarıkaya, M. Saffet, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat". SDÜİFD, sy. 4, (1997): 11-34.
- Söylemez, M. Mahfuz. Kûfe'nin Siyasi Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Sülün, Murat, Kur'an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?. İstanbul: Ensar, 2015.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Alamı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Târihu'r-Rüsul ve'l-Mülûk. Th. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Mea'rif, ty.
- Camîu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an. Th. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Daru Hicr, 1422/2001.
- et-Tirmîzî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmi'us-Sâhîh. İstanbul: 1992.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûp b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdîh, Târihu'l-Ya'kûbî. Th. Abdu'l-Emîr Mihnâ. Beyrut: Şeriketü'l-İlmiyyi li'l-Matbu'at, 1431/2010.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm İbni's-Serî. Me'âni'l-Kur'an ve 'İrabuhu. Th. Abdülcelîl Abduh Şelbî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Th. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1418/1998.

KUR'ÂN'DA BİRLİKTE YAŞAMA AHLAKI*

Avnullah Enes ATEŞ**

Öz

Kur'an, ırkçılık ve kabileciliğin zirvede olduğu ve toplumdaki saygınlığın kişinin mensup olduğu kavim ya da kabile ile ölçüldüğü bir devirde nâzil olmuştur. Kur'an böyle bir topluma birlikte yaşama ahlakını öğretmiş ve bu toplumu, kıyamete kadar gelecek topluluklara, farklılıklara rağmen nasıl birlikte yaşanabileceğine dair somut bir örnek kılmıştır. Yaklaşık yirmi üç yıllık bir vahiy sürecinde Arap toplumu Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve putperest unsurlardan oluşuyordu ve bu farklı unsurları bünyesinde barındırarak örnek bir toplum haline gelmişti. Bu makalede, Müslümanların kendi aralarındaki fikişsel ve nesebe dayalı ayrılıkları ve farklı dine mensup olan kişilerle aralarındaki ayrılıklar, toplumun birlikteliğine engel üç temel problem olarak ele alınacak ve konuyla ilgili ayetler çerçevesinde bu probleme çözüm önerileri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, Vahdet, Tefrika, İttihâd, İhtilâf.

The Concept Of Coexistence In The Qur'an

Abstract

The society in which the Qur'an was revealed was ruled by a tribal system. Because of the fact that they were raised on honor and dignity they would look at the other nations with a look of inferiority. So, the racism was part of their being and they would fight for this goal without making any distinction between right and wrong. The Qur'an brought a state of coexistence to such a society as well as making them a unique example for those who came after until the day of judgement. The Arab society was made up of Muslims, Jews, Christians and idol-worshippers and had become a great example of harmony among the different religious traditions. In this article, we will deal with the disagreements among different sects within a same religion in a society and different race and religion as an obstacle in front of the unity of the society. We will study this issue by presenting and interpreting some Qur'anic verses in this regard.

Keywords: Coexistence, Vahdat, Distinction, Unity, Disputes.

GİRİŞ

Tevhid dini İslâm, bünyesinde barındırdığı tüm unsurlarla bir arada olabilecek bir toplumu inşâ etmek için belli prensipler vâzetmiştir. Bu prensiplerle,

* Bu makale, 21 Nisan 2016 tarihinde Şanlıurfa'da tertip edilen "Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu: Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet" adlı sempozyumda sunulan tebliğden derlenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, enes.ates@bilecik.edu.tr.

Geliş T. / Received Date: 05/04/2017 Kabul T. / Accepted Date: 23/05/2017

Müslümanların kendi aralarındaki iftirâk halinin ittihâd haline dönüştürülmesi ve hedeflediği gibi farklı dine inanan kimselerle Müslümanlar arasındaki ilişkilerde de aynı toplumun üyeleri olmaları hasebiyle toplumsal bir birlikteliğin tesis edilmesi amaçlanmıştır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde bile Müslümanlar arasında asabiyet ve kabilecilik anlayışının hâlâ bazı kalıntıları vardı. Cahiliyye döneminden kalan bu düşünce yapısının sökülüp atılması kolay olmadı. Zaman zaman İslam toplumunda çeşitli yansımaları olan bu zihniyet Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müdahalesiyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Müslümanlar arasında mezhepsel kavga, çatışma ve ayrışmaların Allah Resûlünün (s.a.v.) vefatından sonra zuhur ettiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı sonrasında hem inanç hem de ibadetle ilgili konularda görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve bu, mezheplerin teşekkül etmesine sebep olmuştur. Müslümanlar arasında vuku bulan ırkçılık ve mezhepçilik ayrılıkları, İslâm toplumunun iç dinamiklerini zayıflattığından, birlikte yaşama konusunda üzerinde en çok durulması gereken konular arasında yer almaktadır. Diğer din mensuplarıyla birlikte yaşama meselesi ise Peygamber Efendimizin (s.a.v) döneminden beri varlığını sürdürmektedir. Gerek devlet başkanı olarak gerekse bireysel anlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v) şahsında gayr-ı Müslimlerle bir arada yaşama konusunda ideal bir örnekliğin sergilendiği söylenebilir.

Çalışmamızda, Kur'an'ın birlikte yaşama ahlakı bu hususlarla sınırlandırılacak ve her bir husus Kur'an ayetleri merkeze alınarak incelenecektir. Öncelikle bir kavram olarak "birlikte yaşama" olgusuna değinilecek ve burada insanın fıtratı gereği bir arada yaşamak zorunda olduğu ve bu durumun yol açtığı bazı sonuçlar üzerinde durulacaktır. İnsanların bir arada yaşama zorunlulukları ve bunun doğurduğu etkiler anlatılacaktır. Sonrasında da Müslümanların birlikte yaşama ahlakına, bu birlikteliği bozan sebeplere yer verilecek, Müslümanların arasındaki ayrışmalara ve Kur'an'ın bu konuya nasıl yaklaştığına değinilecektir. Ardından Müslümanların diğer din mensuplarıyla bir arada yaşama tecrübesiyle ilgili bazı teklifler sunulacaktır.

1.BİRLİKTE YAŞAMA OLGUSU

İnsan sosyal bir varlıktır ve sosyal bir çevrede dünyaya gelir. Tek başına yaşaması, ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir.¹ Birlikte yaşadığı hem cinsleriyle kaos ortamı oluşmadan yaşayabilmesi bulunduğu çevreyle uyumlu hareket etmesine bağlıdır. Bir başka deyişle, toplumu oluşturan her

1 İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehhâde, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 54.

bir insan o toplumun ortak kanaatlerine, kabullerine ve kurallarına uymak zorundadır. Aslında bu kurallar, zaman içerisinde toplumda kanıksanan töre veya dini kurallardır. Bu toplumun birlikte huzur içerisinde yaşayabilmesi için o toplumu bu töre veya dini kurallara göre yönetecek bir lidere ihtiyaç vardır. Tarihi olarak da her toplumun bir lider tarafından yönetildiği ve toplum bireylerinin sıkı sıkıya bağlı oldukları örf, adet ve inançlarının olduğu görülür. Toplum bunlara bağlılıkları sayesinde bir arada yaşayabilir.²

Ancak kimi zaman kimi toplumların bağlı bulunduğu ortak paydalar o toplumları içe kapanık hale getirir. Kendilerinin dışındakileri dışlayan, hakir gören ve üstünlüklerini savunan bir topluma dönüştürür. Buna örnek olarak ırk ve nesebe dayalı bağlılık verilebilir. Bu durum, belli bir soy ya da ırkın diğerlerinden üstün olduğu şeklindeki asabiyet duygusuna dayanan bir anlayışın sonucudur. Böyle bir toplumda aynı kabileden olanlar birbirlerine sıkıca bağlanır; diğer kabileleri düşman addederler. Birden çok kabilenin oluşturduğu bir toplumda bu anlayış sürekli huzursuzluk kaynağı olur. Kan davaları, haksızlıklar, kin, öfke, baskı vb. birçok menfi durum baş gösterir. Toplumsal barış ve huzura vahiy ve nübüvvetin katkısından söz etmek uygun olacaktır. Allah'ın insan topluluklarına peygamberleri göndermesini bu açıdan değerlendirmekte yarar var. İnsanların sorumluluğunun bir peygambere bağlanması, ferdi ve içtimai kararlarında yanılığa düşebilecekleri anlamına gelir. Bu durumdan hareketle Kur'an'a göre; bir toplumu oluşturan unsurların bir arada huzurla yaşayabilmeleri ve diğer toplumlarla barışı tesis edebilmelerinin ilahi mesajlarla gerçekleşebileceği sonucuna varabiliriz.

Birlikte yaşama olgusuna dair bu zikredilenlerden sonra Müslümanların bir arada yaşama ahlakı, bunu bozan hususlar, gayr-i Müslimlerle bir arada yaşama ahlakı aşağıda ele alınacaktır.

2.MÜSLÜMANLARIN BİR ARADA YAŞAMA AHLAKI

Müslümanların birlik ve beraberlik içerisinde, bir arada nasıl yaşamaları gerektiğine dair Kur'an'ın öğretileri, birlikteliklerine zarar veren sorunlarla birlikte zikredildiğinde daha iyi anlaşılır ve Müslümanların bir arada yaşama ahlakının çerçevesi de bu hususlardan hareketle çizilebilir. Öncelikle Müslümanların kendi aralarında nasıl bir sosyal yaşam ahlakına sahip olmaları gerektiğine yer verilecektir. Sonra da İslâm toplumunun birliğini bozucu ve en büyük sorunlarından biri olan ırkçılık, kabilecilik, asabiyet hastalığıyla toplumun fertlerini birbirinden koparan diğer büyük bir etken olarak fikrîsel ayrıştırmalara değinilecektir.

2 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 56.

2.1.Müslümanların Birlik ve Beraberliği

Allah Teala birçok ayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müminlere peygamber olarak gönderilmesini bir lütuf olarak hatırlatmakta; bu sayede insanların dalaletten kurtulduğunu, onun tebliğ ettiği hakikatler sayesinde manevi kirlerden arındıklarını,³ karanlıklardan aydınlığa çıktıklarını bildirmektedir.⁴ Tüm insanlığa örnek bir topluluk olarak gösterilen⁵ Müslümanların kendi aralarında nasıl bir toplum inşa etmeleri gerektiği Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği Kur'an ayetleri ve bunların tefsiri mahiyetindeki hadisleriyle ortaya konulmuştur. Bu hususlardan önemli bir kısmı kaçınılması gereken eylemler olarak Kur'an'da yer almıştır. Bir sonraki başlık olan "Müslümanların Birliğini Bozan Sebepler" içerisinde bunlardan bahsedilecektir. Bu başlık altında ise kardeşliği, birlik ve beraberliği tesis için Müslümanlara emredilen hususlara değinilecektir.

Bu bağlamda hemen ifade etmeliyiz ki Müslümanların birlik ve beraberliği her şeyden önce birbirlerine sıkıca bağlanmaları, birbirlerini gönülden sevmeleriyle gerçekleşir. Kur'an müminleri kardeş ilan etmiş ve *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* "Müminler ancak kardeştir."⁶ buyurmuştur. Ayetin devamında zikredilen "o halde kardeşlerinizin arasını ıslah edin" ifadesi ise bu duruma engel olan hususların ortadan kaldırılarak müminler arasındaki kardeşliğin sürekli kılınması gerektiğinin altını çizmektedir. Nitekim bu ayetlerin Evs ve Hazreç kabileleri arasında vuku bulan çatışmaları sonlandırmak için indiği zikredilir.⁷ Onların arasındaki anlaşmazlık kardeş oldukları hatırlatılarak çözüme kavuşturulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Müslümanların birbiriyle kardeş olduğunu, ona zulmetmeyeceğini, onu yardımsız bırakmayacağını, onu düşmana teslim etmeyeceğini söyleyerek kardeşlik hukukunun gereği olan hususlara dikkat çekmiştir.⁸ Zira kardeşlik ve onun olmazsa olmaz şartı olan hakkaniyet ve adalet Müslümanların birlik ve beraberliğini perçinleyen en önemli etkenlerden biridir. Bunun dışında Müslümanların hep birlikte Allah'ın dinine sarılmaları istenmiş,⁹ Allah ve Resûlüne mutlak itaat emredilmiş,¹⁰ anlaşmazlıkların çözümünü sadece Allah ve Resûlünün yanında aramaları istenmiştir.¹¹ Tüm bunlar Müslümanların arasında ortaya çıkabilecek

3 el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cumu'a 62/2.

4 İbrâhîm 14/1.

5 Âl-i İmrân 3/110.

6 el-Hucurât 49/10.

7 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 20: 354.

8 Buhârî, "Mezâlim ve'l-ğasb", 4.

9 Âl-i İmrân 3/103; el-Hacc 22/78.

10 en-Nisâ 4/65; el-Ahzâb 33/36.

11 en-Nisâ 4/59.

olan bölünme ve ayrışmaların önünü almaya matuftur. Ayrıca Kur'an'da müminlerin birbirlerine karşı merhametli¹² ve tevazu sahibi¹³ oldukları zikredilmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde de insanların eşit oldukları belirtilmiş,¹⁴ böylece toplumda oluşabilecek sınıf farkının ortadan kaldırılması hedeflenmiştir.

“Komşusu açken kendi tok yatan bizden değildir.”;¹⁵ “Kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için istemeyen iman etmiş olamaz.”;¹⁶ “Aldatan bizden değildir.”;¹⁷ “Müminleri, birbirlerine merhamet etme, sevgi ve şefkat göstermede bir beden gibi görürsün; bir organ rahatsızlandığında diğer organlar da uykusuzluk çekerler ve ateşli hastalığa yakalanırlar.”¹⁸ ve benzeri hadisler, Müslümanları birbirlerine karşı muhabbet, ülfet ve bağlılık duymaya teşvik etmektedir. Aslında tüm bunlar müminlerin kardeşlik hukukununun gereklerini ortaya koymaktadır.

2.2.Müslümanların Birliğini Bozan Sebepler

Müslümanların birliğini bozan sebepleri asabiyete dayalı ayrılıklar ve fikirsel ayrılıklar olarak ele alacağız.

2.2.1.Asabiyete Dayalı Ayrılıklar

Arapçada *`asabiyyet* (العصبية); ‘bir şeyin diğerine uzunlamasına ya da dairesel olarak bağlanması’ anlamındaki *`asb* (ع-ص-ب) kökünden türetilen sınaî bir masdardır.¹⁹ Sözelimi, kişinin çocukları ve baba tarafındaki erkek akrabalarına, kişinin doğal çevresini oluşturduğu, onu koruyup gözettiği için bu kökten türetilen *`asabe* ismi verilmiştir.²⁰ Asabiyet de kişinin ailesine, kabilesine, kavmine ya da bağlı olduğu gruba sınıksız sarılması, haksız da olsa ona destek vermesidir.²¹ Şahıs ya da toplumlara yönelik muamelede ister soya bağlı nedenlerle ister mezhebi kaygılarla, isterse fikri vb. nedenlerle olsun mensubiyetin bir kriter addedilip adaletten sapılması asabiyet kavramıyla açıklanabilir.

12 el-Fetih 48/29.

13 el-Mâide 5/54.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 474.

15 Taberânî, *el-Mu`cemu'l-kebîr*, 1: 259.

16 Müslim, “Îmân”, 71.

17 Tirmizî, “Buyû”, 74.

18 Buhârî, “Edeb”, 27.

19 İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed, *Mu`cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 4: 336, “`asb” md.

20 Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-`arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr, (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâîyn, 1407/1987), 1: 182, “`asb” md.

21 Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) 33, “`asabiyye” md.

Kur'an'ın nâzil olduğu Arap toplumunda neseple övünme toplumunda yaygın bir hastalıktı. Rivayetlere göre insanlar dirilerin yanında kabirlerdeki atalarını da sayarlardı.²² Bir değerlendirmeye göre Tekâsür sûresinde dile getirilen câhiliye Araçları arasındaki 'çoklukla övünme" geleneği soy sop bakımından kalabalık olmayla ilgiliydi²³ ve bu toplum, asabiyette kabirdeki atalarını sayacak kadar ileri gitmişti.²⁴ Yine bu dönemde sırf kabilecilik sâikiyle savaşlar yapılırdı.²⁵ Bir cinayet vakası dolayısıyla Evs ve Hazreç kabilelerinin yıllarca birbirleriyle savaştığı nakledilmektedir.²⁶ Bu tarihi vakada, mezkur kabilelerin, aralarında sorunu çözmek yerine kabilecilik anlayışı sonucunda birbirleriyle savaşmayı tercih ederek meseleyi çözümsüzlüğe ittikleri görülmektedir. Toplulukların birbirleriyle alay etmesini yasaklayan şu ayet de o dönemin insanların kendi kabilelerini diğerlerine üstün tuttıklarını kanıtlar niteliktedir:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ” Ey iman edenler! Hiçbir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin! Belki onlar kendilerinden daha hayırlıdır.²⁷

Bu ayette dile getirilen 'alay etmeme" buyruğunun hangi konuyla ilgili olduğu hususu muhtelif görüşlere sahne olsa da, Allah Teâlâ'nın topluma böyle bir uyarıda bulunması o dönemde kabileler arasında birbirine hor bakmayı öngören kabilecilik anlayışın var olduğunu göstermektedir.²⁸

Kur'an, indiği toplumda kök salmış bu kabilecilik anlayışını yıkmak için insanların aslının bir olduğuna, aynı ana-babanın çocukları olduklarına dikkat çekmiş,²⁹ Allah katında kişiyi sadece takvasının değerli kılacağını belirtmiştir. Ayrıca kabilelerin ve halkların varlığının tanışma ve kaynaşma vesilesi olduğunu,³⁰ dil ve renk farklılıklarının Allah'ın varlığının ve kudretinin bir

22 Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 10: 607; Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân `an tefsiri'l-Kur`ân*, thk. Tâhir b. `Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 10: 276; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 6: 331.

23 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân `an te'vili'l-Kur`ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24: 579. Surede zikredilen çokluk yarışının mal çokluğu olduğu görüşü de bulunur. Bu durumda *hattâ zurtümü'l-mekâbir* ifadesi mecazi olarak mal toplama yarışına girenlerin bu gaflet içerisinde öldüklerini ifade eder. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 580-581.

24 Beğavî, Muhyi's-sünne Ebû Muhammed el-Hüsyn b. Mes'ûd, *Me`âlimu't-Tenzîl fî tefsiri'l-Kur`ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 5: 298.

25 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 77.

26 Beğavî, *Me`âlimu't-Tenzîl*, 1: 482.

27 el-Hucurât 49/11.

28 Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 22: 298.

29 en-Nisâ 4/1; el-En`âm 6/98; el-A`râf 7/189; ez-Zümer 39/6; el-Hucurât 49/13.

30 el-Hucurât 49/13.

tezahürü olarak görülmesi gerektiğini³¹ zikrederek de bu taassubu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Aslında bu, ayrılıklara karşı bir vahdet çağrısıdır. Peygamber Efendimiz (s.a.v) de bu ayetleri tefsir mahiyetinde “Ey insanlar! İyi bilin ki rabbiniz birdir; babanız da birdir. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap olana hiçbir üstünlüğü yoktur. Kırmızının siyaha, siyahın da kırmızıya hiçbir üstünlüğü yoktur. Ancak takva hariç”³² buyurmuştur.

Bu zikredilenlerin yanında Kur'an'da insanların yaratıldığı öze işaret eden ayetlerin ırkçılık ve kabilecilik zihniyetiyle mücadelede etkin bir rol oynadığı düşünülebilir. Tüm insanların aynı şekilde basit bir sudan yaratılması³³, kendilerini diğerlerinden ayrıcalıklı kılacak bir yönlerinin bulunmadığına işaret etmektedir. Aslında bireysel kibrin yanında ırkçılık ve kabilecilik anlayışının toplumsal kibre karşılık geldiği söylenebilir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de kibrin yerildiği ve tevâzunun salık verildiği ayetler³⁴ İslâm toplumunda oluşabilecek kabilecilik ve ırkçılık anlayışını engelleyici birer unsur olarak kabul edilebilir.

Günümüzde ırkçılık anlayışı körüklenerek ümmetin birliği bozulmak istenmektedir. Bu anlayış üzerine yapılan siyasi hareketler farklı ırklara mensup olan halkların birbirine olan sevgisini yok etmekte; kin, nefret ve asabiyeti aşılamaktadır. Medeniyette kimseyi kendine denk görmeyen devletler, kendi milli çıkarları için insanlık suçu işlemektedirler. Aynı devletler Müslüman coğrafyada ırkçılık ve mezhepçilik fitnesini körükleyerek yeni haritalar çizmektedirler. Buna alet olan dâhili unsurlar da bu hain planın bir parçası olmakta, insanlığı hiçe sayan katil devletlerin maşalığını yapmaktadırlar.

İslâm topluluklarında toplum mühendisliğine kalkanların oluşturmaya çalıştıkları bu ırkçılık sorunu ancak İslam'ın tesis etmeye çalıştığı erdemli toplumun meydana getirilmesiyle çözülebilir. Bu toplum ise farklı dil, ırk ve renkleri ilâhî kudretin bir tecellisi olarak görülmesi, farklılıkların tanış olmaya sebep sayılması, tüm insanların Âdem'in (a.s) çocukları olarak aynı aileye mensubiyetlerinin bilinmesidir.

2.2.2.Fikirselsel Ayrılıklar

İrkçılık ve kabileciliğin yanında Müslümanların birliğini bozan bir diğer unsur da fikri ayrılıkların sorun haline getirilmesidir. İlk dönemlerde çok yaygın olmayan, ancak sonraki dönemlerde Müslümanların birlik mayasını bozan bu

31 er-Rûm 30/22.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 474.

33 es-Secde 32/8; el-Mürselât 77/20.

34 el-Mâide 5/54; el-En'âm 6/52; Hüd 11/29-30; el-İsrâ 17/37; el-Kehf 18/28; el-Furkân 25/63; Lokman 31/18; el-Fetih 48/29.

mezhepsel, fırkasal, fikirsel ihtilaflar asr-ı saadet dönemi sonrasında Müslümanları bölme konusunda belki de ırkçılıktan daha etkin olmuştur. Söz gelimi Kur'an'ın nüzul çağında ashâb, bazı olaylar karşısında farklı reaksiyonlarda bulunmuştur. Bedir savaşında ganimet taksiminde anlaşmazlığa düşmeleri,³⁵ Uhud savaşında okçuların mevkillerini terk etmesi³⁶, Tebûk savaşına katılma konusunda isteksiz davranmaları³⁷ ve benzeri olaylar bunlardan bazılarıdır. Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu farklı tutumları Kur'an'ın irşâd edici öğütleriyle ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu öğütler hususi sebeplere binaen indirilmiş olsa da kıyamete kadar vuku bulabilecek ihtilafları giderecek nitelikte bir içeriğe sahiptir. Günümüzdeki mezhepsel ve fikirsel ihtilafların çözümüne ışık tutacak bu ayetlerden bir kısmını incelemek yerinde olacaktır:

“Hep birlikte Allah'ın ipine sıkıca sarılın; fırkalara bölünmeyin.”³⁸

“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra fırkalara bölünen ve ihtilafa düşenler gibi olmayın. Onlar için çok büyük bir azap vardır.”³⁹

“Fakat onlar aralarındaki bu birliği parçalayıp gruplara ayırdılar. Her grup kendi elindekiyle övünür hâle geldi.”⁴⁰

“Dinin gereklerini yerine getirin ve onda fırkalara bölünmeyin.”⁴¹

“Allah'a ve resulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; yoksa, gücünüz gider. Sabredin! Şüphesiz ki Allah sabredenlerle birlikte dir.”⁴²

35 Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, (Mısır: Dâru'l- Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989), 351; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me`âni'l-Kur`ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr., (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.), 1: 403; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 13: 360-361.

36 Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi'nin yaptırdığı 15 doktora tezi, (Suudi Arabistan: İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmî Araştırma Dekanlığı, 1430), 10: 182.

37 Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 14: 251; Sem`ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur`ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ğuneym b. Abbâs, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2: 309; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa`îd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te`vîl*, thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mera`şelî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 3: 81.

38 Âl-i İmrân 3/103.

39 Âl-i İmrân 3/105.

40 el-Müminûn 23/53.

41 eş-Şûrâ 42/13.

42 el-Enfâl 8/46.

Verilen ayetlerden ilk ikisi aynı sıyakta geçmektedir. Bu ayetlerin Medine'deki Evs ve Hazreç kabileleri hakkında indiği söylenir. Cahiliye döneminde sürekli çatışma halinde olan bu kabileler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye gelmesiyle İslam'ı benimsemiş ve birbirlerine kardeş olmuşlardı. Ancak Yahudiler bu kabilelerin arasını yeniden bozmak için çalışmış ve bu hususta başarılı da olmuşlardı. Bunun neticesinde Evs ve Hazreç'li Müslümanlar birbirlerine kötü söz söylemeye başlamış, öfkeleri iyice kızışan bu Müslümanlar kabilelerini toplayıp savaşmak için anlaşmışlar. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) kendilerini teskin etmiş ve onlara bu ayetleri okumuştur.⁴³

İkinci ayette önceki toplulukların fırkalara bölünüp ihtilafa düştükleri hatırlatılmakta ve aynı hataya Müslümanların düşmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Yahudi ve Hristiyanların içerisinde ortaya çıktığı söylenen⁴⁴ bu ayrılıklar ve anlaşmazlıklar ilk ayette ifade edilen "Allah'ın ipine" sarılmakla bertaraf edilebilir. "Allah'ın ipi" ise Allah'ın Müslüman toplumu birbirine bağladığı ortak payda olan İslam'dır.⁴⁵

Üçüncü ayet bir önceki ayet gibi eski ümmetlerin kendi aralarında paramparça olduklarını belirtmektedir. Dördüncü ayet ise dine sarılma ve fırkalara bölünmekten kaçınma düsturunun önceki peygamberlere de emredildiğini ifade etmektedir. Bu da toplumun din hususunda fırkalara bölünmesinin önceki toplumları dağittiği gibi bizim toplumu da dağıtacağını gösterir.

Yukarıda zikredilen son ayetin, Uhud savaşında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözünü dinlemeyip yerlerini terk eden okçular hakkında indiği söylenmiştir. Okçulardan kimi savaşın Müslümanlar lehine sonuçlandığını sanıp yerlerini terk etmiş ve savaşın seyrinin değişmesine sebep olmuştu.⁴⁶ Bu ayetler, Allah ve Resulüne mutlak itaati emretmekte, anlaşmazlığa düşmenin güç ve otorite kaybına neden olacağını belirtmektedir.

Bu ayetlerde zikredilen *teferruk*, *ihtilâf*, *tenâzu`* ve *takattu`* kavramları Müslümanların birlik ve beraberliğinin ne şekilde bozulacağını ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu kelimelerin tahlilini yaparak Müslümanların arasındaki birliğin önündeki engelleri şu şekilde tespit edebiliriz:

- *Teferruk*, *fark*ın tefa'ul babında masdarıdır. *Fark*, ayırma anlamına gelir. *Feraktü beyne şey'eyni* "İki şeyin arasını ayırdım" denilir⁴⁷. Türkçede kullanılan 'fark' ve 'fırka' kelimeleri de Arapçadaki kök anlamıyla örtüşür. Farklı olan,

43 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme, (Medine: Dâru Taybe, 1420/1999), 2: 90.

44 Beğavî, *Meuâlimu't-Tenzil*, 1: 481.

45 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 70.

46 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 576.

47 Râğîb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 379, "frk" md.

diğerlerinden ayrı, münferit olan gruplara *fırka* denilir⁴⁸. Ayette geçen *teferruk* ise toplumun çeşitli katmanlarının muhtelif fırkalar halinde bölünmesidir. Bir diğer deyişle, farklılıkları öne çıkaranların birlikten ayrılmasıdır. Kelime tefa'ul babında kullanıldığından bu babın özelliği olan tekellüf⁴⁹ anlamını ihtiva ettiği düşünülecek olursa *teferrukun*, yani fırkalara ayrılmanın, zorlama bir çaba olduğu ortaya çıkmaktadır. Aslolan vahdet iken insanlar kendilerini diğerlerinden farklı görme çabasına girmekte ve sonuçta aynı toplum içerisinde ayrışmalar meydana gelmektedir. Her insanın kendine özgü bir farklılığı elbette bulunur. Düşüncede, yaşam tarzında, yeteneklerde ve diğer hususlarda insanlar birbirinden farklıdır. Ancak kişi yaratılıştan getirdiği farklılıkları, içinde yaşadığı toplumla kendisi arasındaki sosyal uyumun gerçekleşmesi önünde bir engel olarak görmeye ve o topluma karşı duygusal bir kopuş yaşamaya başlarsa *teferruk* meydana gelir. Ayrıca tefa'ul babının mutâva'at anlamı⁵⁰ gözetilerek *teferrukun*, birilerinin farklılaştırma eylemini kanuksama ve buna boyun eğme olduğu da söylenebilir⁵¹. Bu durumda birileri ötekileştirmeye, vahdeti parçalamaya çalışmakta, diğerleri de buna boyun eğmektedir.

- *İhtilâf* ise her bir kimsenin eylem ve söylemde diğerlerinden başka bir yol tutmasıdır⁵². Bu ismin türetilmiş olduğu *hlf* (خ ل ف) kökünde bulunan arkada olmak, geride bulunmak anlamından hareketle *ihtilâfın* bir tür vahdetten uzaklaşma olduğu söylenebilir. Ayrıca *ihtilâfın*, ifti'âl babının sahip olduğu mutâva'at anlamı dolayısıyla bir ve eşit düzeyde olmamanın kanuksanması ve kabul edilmesi olarak yorumlanması da mümkündür⁵³. İslâm ümmetinin birliğini ve kültürünü zedeleyen *teferruk* ve *ihtilâf*; vahdet için direnmemek, mevcut duruma teslim olmaktır.

- *Tenâzu`* ve *tekattu`* ise *teferruk* ve *ihtilâfın* birer sonucu olarak görülebilir. Zira *tenâzu`*; vahdetten uzaklaşanların birbirlerini kendi buldukları tarafa çekmesi, sonunda da aralarındaki bağların paramparça olmasıdır. Hâlbuki herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşüldüğünde Allah ve Resûlü'nün hakemliğine başvurulması emredilmiş, bunun daha hayırlı ve sonuç itibarıyla

48 Râğıb, *el-Müfredât*, 379.

49 Cürçânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *el-Miftâh fi's-sarf*, tahk. Ali Tevfik el-Hamed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 50.

50 Cürçânî, *el-Miftâh*, 50.

51 Mustafevî, Hasen, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerim*, (Tahrân: Merkezü Neşri Âsârî'l-'Allâme el-Mustafevî, 1393), 9: 76.

52 Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi Kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1416/1996), 2: 562, "hlf" md.

53 Mustafevî, *et-Tahkik*, 3: 122-126.

daha uygun olduğu belirtilmiştir⁵⁴. *Tenâzu`* kelimesinin türetildiği *nz'a* (ن ز ع) kökü 'bir şeyi çekmek, kökünden sökmek' anlamındadır⁵⁵. Tefâ'ul babının müşâreket ve istimrâr⁵⁶ anlamlarından hareketle *tenâzu`* kelimesini, farklı olanı olduğu gibi kabul etmemek ve ısrarla kendi düşüncesine çekmeye çalışmak şeklinde yorumlayabiliriz.

- *Takattu`* kelimesi de 'maddi-manevi koparmak, kesmek, ayırmak' anlamındaki *kata'a* fiilinden türetilmiştir. Öncelikle bu fiil kesret anlamındaki *katta'a* babına taşınmış, sonra da tef'îl babının mutâva'atı olarak tefa'ul babından *tekattu`* denilmiştir⁵⁷. İslâm ümmetinin birliğini bozmaya yönelik sistemli ve yoğun çabaların farkında olmamak, bunu görmezden gelmek, buna boyun eğmek Kur'an'da, suda boğulduğu halde farkında olmayan kimselerin durumuna benzetilerek kınanmıştır⁵⁸.

Yukarıda dilsel analizini yaptığımız bu dört kelimeden şu sonucu çıkarabiliriz: Farklı olmaya çalışmak ya da farklılığı bir sorun haline getirmek, vahdetten uzaklaşmak ya da tefrikayı kabullenmek, anlaşmazlıkları Allah ve Resûlünün hakemliğine bırakmaktansa sürekli muhatabına kendi fikrimizi dayatmak, İslâm ümmetini bir arada tutan bağları koparma amacına matuf dahili ve harici operasyonlara teslim olmak, Müslümanların vahdetini parçalayan dört temel sorundur. Bu sorunların her biri müteselsilen diğerinin varlığına sebep olmakta; *teferruk ihtilâfı*, *ihtilâf tenâzu'u*, *tenâzu`* da *takattu'u* doğurmaktadır.

Günümüzde İslam dünyasında bu dört sorunun çeşitli yansımalarını müşahede etmekteyiz. Müslüman coğrafyada İslâm adına ortaya çıkan kimi grupların kendi dindaşlarına terör estirmeleri, canlarını, mallarını ve namuslarını helal saymaları, birbirlerini din dışı görmeleri bu durumun en canlı örneğidir. Ülkemizde de onlarca farklı grubun birbirine tahammülsüzlükleri, fikirsel düzeyde münâzara yapamamaları, birbirlerini hedef tahtasına oturtmaları, Kur'an'ın özünde bulunan birlikte yaşama ahlakına sahip olmadıklarını gösterir. Kur'an bu sorunları, topluca Allah'ın dinine sarılmayı⁵⁹, anlaşmazlıkları böyle çözüme kavuşturmayı emrederek izâle etmeyi hedeflemiştir.

54 en-Nisâ 4/59.

55 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-`ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, (b.y: Dâru'l-Hilâl, t.y), 1: 558-359.

56 'İşteşlik' ve 'süreklilik' anlamındadır. Bu konu için bkz. Mustafevî, *et-Tahkîk*, 12: 86.

57 Cevherî, *es-Sihâh*, 3: 1268.

58 İbn `Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 18: 74; ayrıca bkz. Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 176-178.

59 Âl-i İmrân 3/103.

Ayrıca inananların birbirine karşı gayet alçakgönüllü⁶⁰ ve merhamet sahibi⁶¹, tuğlaları sıkıca örülen bir yapı gibi bir ve bütün olduklarını⁶² zikrederek; ötekileştirme, bölme, parçalama ve ayırıştırma tuzaklarına düşmemeleri gerektiğine işaret etmiştir. Allah Teâlâ Firavun'a karşı bile yumuşak bir dille konuşulmasını⁶³, ehl-i kitapla bile en güzel bir üslupla mücadele edilmesini emrettiğine göre⁶⁴ Müslümanlar'ın birbirlerine tavsiyede bulunurken öncelikle ve özellikle hassas davranmaları gerektiği kendiliğinden anlaşılır.

3.GAYR-İ MÜSLİMLERLE BİR ARADA YAŞAMA AHLAKI

İslâm toplumu sadece Müslümanlardan oluşmadığından Kur'an, gayr-i Müslimlerle bir arada yaşamanın koordinatlarını belirlemede ışık tutacak ilkeler vazetmiştir. Ve bu bağlamda İslam toplumunun bir unsuru olarak gayr-i Müslimlere iyi ve adil davranılmasını tavsiye etmiştir. Şu ayet bu hususun altını çizmektedir:

لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ "Sizinle din hususunda savaşmayan, sizi yurtlarınızdan çıkartmayanlara karşı iyi davranmanızı ve onlara adil olmanızı Allah yasaklamıyor. Şüphesiz ki Allah adil olanları sever."⁶⁵

Bu ayet-i kerîme, gayr-i müslimlerle tekâbuliyet esasına göre barış içerisinde yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır. Mekke ehli içerisinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile antlaşma yapıp buna sadık kalanlar bulunmaktaydı. Bu kimselerle iyi geçinilmesi emredilmiştir.⁶⁶ Nitekim benzer nitelikli diğer bir ayette ise onlarla yapılan sözleşmelere riayet edilmesi Kur'an'da takvaya uygun bir davranış olarak değerlendirilmiştir.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُسُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَدْحًا فَأَنْتُمْ بِاللَّيْمِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُسُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَدْحًا فَأَنْتُمْ بِاللَّيْمِ "Yalnız, antlaşma yaptığınız müşriklerden; sizinle yaptığı hiçbir antlaşma maddesinde eksiklik yapmayan ve aleyhinizde kimseye yardım etmeyenler müstesna. Bu kimselerle yaptığınız anlaşmalara sonuna kadar riayet edin. Allah elbette müttakîleri sever."⁶⁷

Bu ayette, karşı taraf riayet ettiği sürece karşılıklı antlaşmalara sadık kalınması gerektiği vurgulanmaktadır. Diğer bir ayette de bu husus şöyle dile getirilmektedir:

60 el-Mâide 5/54.

61 el-Fetih 48/29.

62 es-Saff 61/4.

63 Tâhâ 20/44.

64 el-Ankebût 29/46.

65 el-Mümtehine 60/8.

66 Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 615.

67 et-Tevbe 9/4.

“فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ” Onlar size karşı dürüst davrandıkça siz de onlara karşı dürüst davranın. Allah elbette müttakîleri sever.”⁶⁸

Bu ayetlerle Hz. Peygamber (s.a.v.) ile antlaşmasına bağlı kalan Benî Damra ve Benî Kinâne kabilelerinin ya da Hudeybiye musalahasına bağlı kalan Benî Bekir kabilesinin kastedildiği zikredilir.⁶⁹ Buna göre İslâm yönetimi altında yaşayan gayr-i müslimler, dürüst oldukça ve hıyanet etmedikçe güven içerisinde olacak ve can, mal ve namusları devlet tarafından korunacaktır. Ayrıca İslâm devletinde yaşayan gayr-i müslimlere din konusunda asla baskı yapılmayacaktır. Bu konuda tamamen özgürdürler. Nitekim ayet-i kerimede bu husus şöyle anlatılmaktadır:

“لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ” Dine girme hususunda hiçbir zorlama yoktur.”⁷⁰

Yine bir başka ayette Peygamber efendimize hitaben şöyle denilmektedir: “أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” “Sen şimdi, mümin olsunlar diye insanları zorlayacak mısın?!”⁷¹

Din özgürlüğüne dair bir diğer ayet ise şöyledir:

“فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ” “Şimdi, dileyen iman etsin; dileyen de inkâr.”⁷²

Bunun da ötesinde, dini ne olursa olsun kimsenin inancı tahkir edilemez. Konuyla ilgili ayet ise şöyledir:

“وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ” Allah’ın dışındakilere tapanlara sövmeyin ki bilmedikleri hâlde düşmanca Allah’a sövmesinler.”⁷³

Ehl-i kitabın kestiği -bizce helal olan- hayvanların etleri yenilir, iffetli kızlarıyla evlenilir⁷⁴, gönüllerini İslâm’a kazandırmak adına onlara zekât fonundan yardımda bulunulabilir⁷⁵. Tüm bunlar, İslâm’ın, mensuplarına bir arada yaşadıkları diğer din mensubu kişilerle ilişkilerinde birlikte yaşama ahlakını kazandırma amacına matuftur. Onların İslâm’a kazandırılması için güzel çalışmalar yapılabilir ancak onlara baskı, ötekileştirme, dışlama politikası izlen-

68 et-Tevbe 9/7.

69 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 10: 301.

70 el-Bakara 2/256.

71 Yûnus 10/99.

72 el-Kehf 18/29.

73 el-En'âm 6/108.

74 el-Mâide 5/5.

75 et-Tevbe 9/60.

mesi kabul edilemez. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) Yahudi bir kadınla evlenmiş⁷⁶, onlarla ticaret yapmış⁷⁷, yemek ikramlarını kabul etmiş⁷⁸, onlarla antlaşmalar imzalamış⁷⁹, kısacası onları toplumun birer parçası olarak görmüştür.

Buna mukabil, Kur'an'ın yaklaşımına göre Müslümanlar'ın Yahudi ve Hristiyanlar'a mutlak manada güvenip sınırlarını açmamları ve onlarla kurdukları münasebetlerde gereken her türlü önlemi almaları gerekmektedir. Bu nedenle Yahudi ve Hristiyanların İslâm devletinde herhangi bir yönetici kadroya getirilmemesi emredilmiştir⁸⁰, ayrıca Müslümanların bu kimselerden menfi anlamda etkilenmelerinin önüne geçecek tedbirler alınmıştır⁸¹.

Tüm bunların yanında cihâdın meşru kılınmasını, farklı grupların birlikte güven içerisinde yaşamasını temin eden bir husus olarak görmek gerekir. Hem devlet içerisindeki emniyeti, güveni ve kardeşliği kalıcı kılmak hem de devlet dışındaki birlik ve beraberliğin bozulmasına yönelik oluşabilecek tehditlere karşı durmak için caydırıcı bir güce sahip ordunun hazırlanmasının⁸² emredilmesi bunu gösterir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra Ensar ve Muhacir arasında kardeşlik antlaşması yapmıştı.⁸³ Toplum içerisindeki Müslümanların birbirine bağlılığını kuvvetlendirdikten sonra cihâd için hazır olunmasını emretmiş, Müslümanlar için bir dış tehdit olan ve İslam toplumunun yok edilmesi için taarruza geçen başta Mekke müşrikleri olmak üzere birçok düşman kabileyle savaşılmıştır.⁸⁴ Toplumu içeriden çökertmeye çalışan Medine Yahudileri ve münafıklarla da amansızca mücadele edilmiş; şehirde bulunan ve toplumun birliğini bozmak için çalışan Yahudi kabilelerine hak ettikleri cezalar verilmiştir.⁸⁵

Müminlerin kendi aralarında da anlaşmazlıklar meydana gelebilmekte ve bu kimi zaman savaşla sonuçlanabilmektedir. Bu da İslam toplumunun birliğine zarar verecek dahili bir tehdit olarak görülmüş; devlet erkinin bu du-

76 Buhârî, "Buyû", 111.

77 Buhârî, "Buyû", 33.

78 Buhârî, "Meğâzî", 83.

79 Buhârî, "Cihâd", 89; Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzî*, (Oxford: 1966), 2: 634-637; Hamidullah, Muhammed, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide*, (Beyrut: 1987), 150.

80 el-Mâide 5/51.

81 el-Bakara 2/104; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4.

82 el-Enfâl 8/60.

83 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakâ, (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, 1375/1955), 1: 505.

84 Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı savaşlar ve gönderdiği seriyeler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, 1: 591-606; 2: 43-60; 2: 203-214.

85 İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, 2: 47, 233, 336.

ruma öncelikle sulh ile müdahale etmesi, sulha yanaşmayanlarla da savaşılmaması emredilmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla İslam toplumu içerisinde güçlü bir ordunun varlığı, toplumun birlik ve beraberliğinin kalıcılığını sağlaması, iç ve dış tehditlere karşı devleti koruması bakımından çok büyük bir önemi haizdir.

Sonuç

Dünyanın küçük bir köye dönüştüğü günümüzde farklı dil, din, ırk ve düşünceye sahip kimselerle birlikte yaşama ahlakının gözetilmesine şiddetle ihtiyaç vardır. Kur'an'ın birlikte yaşama ahlakına dair vazettiği evrensel ölçütlerin ve erken dönemdeki uygulamaların örnek alınması gerekir. Dünya barışını sağlamak ve dünyayı farklılıklarına rağmen insanların birlikte yaşayabilecekleri bir yer haline getirmek için kurulan uluslararası örgütlerin sadece belli ülkelerin çıkarlarına hizmet ettiği insaf sahibi herkesçe gözlemlenmektedir. Barıştan yana olduklarını iddia eden devletlerin aslında kendileri dışında kimsenin hakkını gözetmediğini, insanlık suçu işlediklerini yakın coğrafyamızda görmekteyiz. Binlerce kilometre öteden gelinip İslâm memleketlerinde insan kıyımı yapılmakta, Müslümanların arasına mezhepsel ve nesepsel tefrika sokulmaktadır. Dikkat edildiğinde de bu bölücü planlar hep Müslümanlar üzerinde icra edilmektedir. Bu ötekileştirici, bölücü, ayrıştırıcı planların ve emellerin farkına varılmalı ve Kur'an'ın birlikte yaşama ahlakı İslâm devletlerinde tesis edilmelidir.

Kur'an, Müslümanların hem kendi aralarında hem de İslâm dışı unsurlarla bir arada yaşayabilmelerini sağlamak için; Müslümanlar arasındaki üstünlüğün sadece takvada olduğunu bildirmiş, Müslümanların birbirine karşı alçakgönüllü, merhametli olması gerektiğini; kendilerini farklı görüp toplum içerisinde fırkalaşmalara gitmemeleri gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca vahdeti sağlamak için Allah'ın dinine hep birlikte sarılmasının lüzumuna işaret etmiş; ihtilafın baş gösterdiği durumlarda aralarındaki anlaşmazlıkları çözmeleri için Allah'a ve Resûlüne başvurmalarını emretmiş; kendi görüşlerini dikte ederek çekişmeyi sürdürmelerini yasaklamıştır. Gayr-i Müslimlerle ilgili olarak da onların oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiğini hatırlatmış; onlara baskı ve hakaret etmeyi kesin bir dille yasaklamıştır. Dürüst oldukları ve hıyanet etmedikleri sürece gayr-i müslimlerle iyi geçinilmesi; onlara adil davranılması, onların toplumun bir unsuru olarak görülmesi istenmiştir. İslam toplumundaki her bir unsurla sağlanan birliğin devamını tesis etmek için de caydırıcı güce sahip orduların kurulması talep edilmiştir.

86 el-Hucurât 49/9.

Kaynakça

- Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Beğavî, Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Me'âlimu't-Tenzil*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mera'selî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr. Beyrut: Dâru'l-'İlmi Lî'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *el-Miftâh fi's-sarf*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, t.y.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi Kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1416/1996.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. b.y: Dâru'l-Hilâl, t.y.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: 1987.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehhâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik. *es-Sîratü'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakâ. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. Medîne: Dâru Taybe, 1420/1999.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdî'l-Maksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.
- Mustafevî, Hasen. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Tahrân: Merkezü Neşri Âsârî'l-'Allâme el-Mustafevî, 1393.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Râğîb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Tâhir b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ğuneym b. Abbâs. Suudi Arabistan: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi`u'l-beyân `an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi'nin yaptırdığı 15 doktora tezi. nşr. İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmî Araştırma Dekanlığı, Suudi Arabistan: 1430.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. Oxford: 1966.

FIKİH USÛLÜNDE İSTİDLÂL KAVRAMI VE İSTİDLÂL ÇEŞİTLERİ*

Kadir DEMİROĞLU**

Öz

Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâsın şer'î delil olduğu İslâm âlimleri tarafından genel kabul görmektedir. Fakat şer'î deliller, bunlar ile sınırlı olmayıp, bunların dışında birtakım deliller de bulunmaktadır. Bu deliller, fıkıh usûlcüleri tarafından istidlâl terimi altında toplanmaya çalışılmış, istidlâl kavramı farklı açılardan tanımlanmıştır. Bazı usûlcüler, istidlâli geniş bir yelpazeyi içerecek şekilde ve benzer ifadelerle tanımlarken, diğer bazıları ise bu yelpazeyi nisbeten daraltan tanımlar yapmışlardır. Bazıları ise istidlâlin sözlük anlamıyla iktifa etmişlerdir. Bu üç grubun dışında yer alan birtakım usûlcüler ise her biri birbirinden farklı olan tanımlar yapmışlardır. İstidlâlin tanımını yapan usûlcüler, çeşitlerini de zikretmişlerdir. Bu makalede usûlcülerin istidlâl kavramına yaklaşımları ele alınacak, istidlâlin "kitap, sünnet, icmâ ve kıyâsın dışındaki delil" anlamı üzerinde durulacak ve bu deliller sınıflandırılmaya çalışılacaktır. İstidlâlin hucuyyet değerine değinilmeyecek ve mezhep ayrımı yapılmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İstidlâl, delil, usûl.

The Concept Of "Istidlâl" And Its Types In The Principles Of Islamic Jurisprudence***

Abstract

It is generally accepted by Muslim scholars that the book, Qur'ân, the Sunnah, consensus of Muslim scholars (*ijmâ*) and analogy (*qiyâs*) are religious (*sharî*) evidences. However, *sharî* evidences are not limited to these, but there are some others as well. These evidences have been tried to be collected by Muslim jurists under the name of *istidlâl*, and the concept of *istidlâl* has been defined from different angles. Some jurists have defined the concept by encompassing a wide scope and applying similar expressions while others have made relatively narrower definitions of this concept. Others have satisfied its lexical meaning only. Apart from these three groups, there are some other jurists who have proposed different definitions from each other. These jurists who have been defining the *istidlâl* mention its types as well. This article aims at focusing on the approaches of the Muslim jurists to the concept of *istidlâl*, the meaning of *istidlâl* as an evidence out of the Qur'ân, the Sunnah, the consensus and analogy, and classifying these evidences. Here, the value of *istidlâl* as being an evidence will not be argued and a sectarian discrimination will not be made.

Keywords: Istidlal, evidence, methodology.

* Bu çalışma "Alâeddin el-Üsmendî'nin Tarîkatü'l-hilâf İsimli Eserinde Fikhî İstidlâl" başlıklı yüksek lisans tezinden alınmıştır.

** Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye (kadirdemiroglu@sakarya.edu.tr)

*** This study was taken from the master thesis titled "Alâeddin el-Üsmendî'nin Tarîkatü'l-hilâf İsimli Eserinde Fikhî İstidlâl".

Geliş T. / Received Date: 07/04/2017 Kabul T. / Accepted Date: 10/05/2017

GİRİŞ

İslâm dininin ana kaynağı, Allah'ın insanlara göndermiş olduğu kutsal kitap Kur'ân, ikinci kaynağı ise bu kitabı insanlara tebliğ eden ve insanlara bilfiil örneklik eden Hz. Peygamber'in sünnetidir. Kur'ân ve sünnetin İslam dininin temel kaynağı olması, insanların bu iki kaynağı anlamak ve onlardan hüküm çıkarmakla görevli oldukları anlamına gelmektedir. Bu sebeple sınırlı metinlerden, hayatın bütün alanlarına dair hüküm çıkarılması müctehitlerin en temel faaliyeti olmuştur. Müctehitler, ortaya çıkan meselelere hüküm verirken daima bir delile dayanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâsın delil olduğunda ittifak etmişler, bunların dışındaki delillerde ise ihtilafa düşmüşlerdir. Bu bağlamda bazı usûlcüler, dört delil olarak isimlendirilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs dışındaki delilleri bir başlık altında toplamaya çalışmışlar ve istidlâl kelimesini bu anlamda kullanmışlardır. Diğer yandan da istidlâl çeşitlerine temas etmişlerdir. Bu makalede usûlcülerin istidlâl tanımlarına ve istidlâlin çeşitlerine değinilecek ve bu konuda literatürde var olan boşluk, bir nebze doldurulmaya çalışılacaktır.

Ülkemizde istidlâl ile ilgili çalışmaların oldukça az olduğu görülmektedir. Bu konudaki Türkçe çalışmalar arasında Bedri Aslan'ın "*Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl*",¹ Mustafa Çil'in "*Hanefî Usulünde Fâsid Sayılan İstidlâllerden İstifâde İmkânı*",² Osman Yılmaz'ın "*Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihî'l-'Amel Kavramı*",³ ve Eyyüp Said Kaya'nın "*Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*"⁴ isimli çalışmaları; Arapça olarak ise Kefrâvî'nin "*el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*",⁵ Kurayse'nin "*el-İstidlâl ve es.eruhû fi'l-hilâfi'l-fıkhî*"⁶ ve Muhammed Eymen ez-Zühr'ün, " *Kıyâsü'l-istidlâl ve es.eruhû fi'l-kavâ'idi ve'l-furû'î'l-fıkhîyye*"⁷ isimli çalışmaları zikredilebilir. Bunlar arasında istidlâl kavramını açıklamaya yönelik olan çalışmalar "*Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl*" ve "*el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*" dir.

1. Bedri Aslan, "*Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011); Aslan, "*Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl*", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 13, (Nisan 2015).
2. Mustafa Çil, "*Hanefî Usulünde Fâsid Sayılan İstidlâllerden İstifâde İmkânı*," Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2, (Güz 2014).
3. Osman Yılmaz "*Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihî'l-'Amel Kavramı*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008).
4. Eyyüp Said Kaya, "*Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).
5. Es'ad Abdülğani es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn* (Kâhire: Dâru's-selâm, 2002).
6. İbn Hişâm Kurayse, *el-İstidlâl ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fıkhî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm,2005).
7. Muhammed Eymen ez-Zühr, "*Kıyâsü'l-istidlâl ve es.eruhû fi'l-kavâ'idi ve'l-furû'î'l-fıkhîyye*" Mecelletü Câmîati Dımeşk li'l-'ulûmî'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye 28, sy. 2, (2012).

1.İSTİDLÂL KAVRAMI

İstidlâl kelimesi اِسْتَدَلَّ fiilinin istif'âl babına nakledilmesiyle türetilen اِسْتَدْلٌ fiilinin mastarıdır. Lügatte “delil talep etmek/araştırmak” manasına gelen⁸ istidlâl kelimesi, hicrî beşinci asırda bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Muhtemelen daha sonraki dönemlerde kavramlaşması sebebiyle ilk dönem lügatlerde yer almamıştır.⁹ İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), istidlâl kelimesini kullanırken, bir fıkıh terimi olarak değil, lügat manasında kullandığı söylenmektedir.¹⁰ Gerek İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) gerekse diğer dilcilerin istidlâl kelimesine yer vermemesinin iki şekilde izah edilebileceği söylenmektedir: Ya istidlâl kelimesi söz konusu dilcilerin yaşadığı çevrede kullanılmamaktadır ya da dilciler, özel bir yöntem izlediklerinden dolayı bu kelimeye yer vermemişlerdir.¹¹ Nitekim Câbirî'nin aşağıdaki ifadeleri bu düşüncüyü desteklemektedir:

Bilindiği üzere İbn Manzûr hicrî yedinci asır âlimlerindedir. Bu sözlüğünde (Lisânü'l-'Arab'da) Tedvin asrının başından -hicrî ikinci asrın ortasından- itibaren tespit ve tedvin edildiği şekliyle Arap dilindeki materyali toplamış ve kendisinden önceki sözlük âlimlerinin yaptığı gibi bu toplama ve tedvin işleminde yalnızca Arap dilinin orijinal materyaliyle sınırlı kalmaya özel gayret göstermiş, bunun dışına çıkmamıştır. Yani özel olarak yarımada Araplarının lafız ve anlamlarının, fetihler sırasında ve sonrasında İslâm'a giren diğer halkların dilleriyle karışmadan önceki kullandığı dilsel materyalle sınırlı kalmıştır. Bu şekilde Arap-İslâm medeniyetinin gelişmesiyle birlikte Arap diline yeni giren kelime ve anlamları, fasih görmediği veya ilmî ya da teknik bir terim olduğunu düşündüğü için ilgisi dışında bırakarak, sözlüğüne almamıştır.¹²

Kefrâvî, istidlâlî kendine has ayırıcı özellikleri bulunan müstakil bir kavram olarak ilk zikreden kişinin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olduğunu söylemektedir. Cüveynî'den önce de istidlâl kavramından bahsedenler olmuştur. Bunlar arasında zikredilen isimler Kerhî (ö. 340/952) ve onun

8 Refik el-'Acem, Mevsû'atu muştalâhâti uşûlî'l-fıkh 'inde'l-müslimîn (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), 1: 139; Heysem Hilâl, Mu'cemu muştalâhî'l-uşûl, Yayına Haz. Muhammed Altuncu (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003), 23.

9 Bedri Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, 121. Örneğin Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) Kitâbu'l-'Ayn'ı, Ezherî'nin (ö. 370/980) Tehzîbü'l-lüga'sı, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye'si ve İbn Manzûr'un Lisânü'l-'Arab'ında “İstidlâl” kelimesi yer almamaktadır.

10 Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, 122.

11 Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, 122.

12 Muhammed Âbid Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 19; Bkz. Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, 122.

öğrencileri olan Cessâs (ö. 370/981) ile Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 436/1044) ve Basrî'nin öğrencisi Kādî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025). Kefrâvî, Kerhî'nin kıyâs ile istidlâli birbirinden ayırdığını; fakat onun usûl eserlerinin günümüze ulaşmadığını, bu sebeple onun, konu hakkındaki görüşlerine öğrencileri vâsıtasıyla ulaşılabildiğini ifade etmektedir.¹³ Kerhî'nin öğrencisi olan Cessâs da kıyâs ve istidlâli birbirinden ayırmış ve her birinin kısımlarını zikretmiştir.¹⁴ Hanefî usûlcülerden Üsmendî (ö. 552/1157) de kıyâs ile istidlâli birbirinden ayırmakta, "Onlara (ana-babaya) öf deme!" (el-İsrâ 17/23) ayetinden ana-babayı dövmenin haramlığının kıyâs ile değil istidlâl ile çıkarıldığını ifade etmektedir.¹⁵

İstidlâl, usûlcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlar incelendiğinde bazı usûlcülerin istidlâli, sözlük manasına yakın olarak genel bir şekilde tanımladıkları görülmektedir. Cessâs, Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Ebû Ya'la (ö. 458/1066), istidlâli bu şekilde tanımlayanlar arasında yer almaktadır.¹⁶ Cessâs istidlâli, "medlûle ilgili bilgiye ulaşmak için delâleti araştırmak ve delâlet üzerinde düşünmek" olarak tanımlamakta ve iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, medlûle ilişkin bilgiye götüren istidlâldir. Bu istidlâl türü, akli konulara ilişkin delâletler üzerinde düşünmek anlamındadır. İkincisi de araştırılan konu hakkında sadece gâlip zanna götüren, matlûbun hakikatinin bilgisine ulaştırmayan istidlâldir. Bu istidlâl türü de içtihat yoluyla bilinebilen hükümlerde görülmektedir.¹⁷ Şîrâzî ise istidlâli, "delili talep etmek/araştırmak" şeklinde tanımlamaktadır. Şîrâzî'ye göre istidlâl, hem soran hem de kendisine sorulan kişinin fiilidir. Zira soran kişi karşı tarafın (sorulanın) delil getirmesini istemekte, karşı taraftaki de getireceği delili araştırmaktadır.¹⁸

Bazı usûlcüler ise istidlâli, mantıkî kıyâsa¹⁹ benzer bir şekilde tanımlamışlardır. Basrî ve Bağdâdî (ö. 739/1339) istidlâli bu şekilde tanımlayanlar arasında yer almaktadır.²⁰ Basrî'ye göre istidlâl, "birtakım zan veya görüşlerin sıralanmasıdır ki bu zan veya görüşler sayesinde bir görüş/düşünce veya zan

13 Kefrâvî, el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn, 105.

14 Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, el-Füşûl fi'l-uşûl, nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1994), 4: 9-10.

15 Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, Bezlü'n-nażar fi uşûlî'l-fıkh, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 530.

16 Konunun dağılmasını önlemek için istidlâl tanımlarından ikişer örnekle iktifâ edilecektir.

17 Cessâs, el-Füşûl, 4: 9-10.

18 Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', nşr: Abdülmecîd et-Türkî (Beirut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1: 156.

19 "Kıyâs, doğrulukları kabul edildiğinde zorunlu olarak başka bir neticenin elde edildiği kazıyyelerden/önergelerden oluşan söz dizimidir." (Bkz. Huccetü'l-İslâm Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) Tehâfütü'l-felâsife el-Müsemma Mi'yâru'l-İlim, nşr: Süleyman Dünyâ (Mısır: Dâru'l-meârif, 1961), 131.

20 Kefrâvî, el-İstidlâl, 36.

ile bir şey(in bilgisin)e vâkıf olunur”²¹ Bağdâdî’ye göre ise “bilinen durumların sıralanmasıdır ki bu durumların doğruluğunun kabul edilmesi matlubun (araştırılanın) da doğruluğunu gerektirmektedir”²²

Bazı usûlcüler ise istidlâli, geride zikredilen ve aşağıda zikredilecek olan tanımlardan bağımsız ve birbirinden farklı müstakil tanımlarla tanımlamışlardır. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Karâfî (ö. 684/1285) istidlâli bu şekilde tanımlayanlar arasında yer almaktadır. Cüveynî istidlâli, “Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmaksızın, akli düşüncenin gereğinde hükme münasip olan ve hükmü bildiren mânadır” şeklinde tanımlamaktadır.²³ Bu tanımın onun istidlâl ile mesâlih-i mürseleyi eşitlediği görülmektedir.²⁴ Karâfî’ye göre ise istidlâl, “(Akli veya küllî) kaidelerden, şer’î hükme ulaştırın delil getirmektir”²⁵ Karâfî, bu tür istidlâlde iki kâidenin bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki mülâzemet,²⁶ diğeri ise faydalı şeylerin mübah, zararlı şeylerin ise yasak olmasıdır.²⁷

Bu gruptaki tanımları birleştiren ortak nokta, tanımların birbirinden farklı olmasıdır. Diğer gruplardaki tanımların ortak noktaları ise aynı ya da yakın manada olmaları hatta bazılarında kullanılan kelimelerin bile aynı olmasıdır.

Usûlcülerin bir kısmı da istidlâlin biri umûmî/geniş, diğeri ise husûsî/dar olmak üzere iki şekilde tanımına yer vermişler ve husûsî tanımına vurgu yapmışlardır. Umûmî olan tanımla kastedilen, -üzerinde ittifak edilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs olması ile bunların dışında bir şey olması arasında fark gözetilmeksizin- herhangi bir delilin zikredilmesidir. Husûsî tanımla ise nas, icmâ ve kıyâs olmayan delil kastedilmektedir. Âmidî (ö. 631/1233), Hindî (ö. 715/1315), İbn Cüzey el-Gırnâtî (ö. 741/1340) ve İsnevî (ö. 772/1370) istidlâlin bu iki açıdan tanımına yer verenler arasındadır.²⁸ Âmidî’nin ifadesine göre istidlâl, bazen “delilin zikredilmesi” anlamında kullanılmakta olup bu delilin nas, icmâ ve kıyâs olması ya da bunların dışında bir delil olması arasında fark bulunmamaktadır. Bazen de husûsî bir delil çeşidi anlamında kullanılmakta-

21 Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, el-Mu’temed fi usûli’l-fıkh, nşr: Muhammed Hamîdullâh (Dimeşk: y.y.,1964), 1: 10.

22 Abdülmü’min Kamâlüddîn Abdülhak el-Bağdâdî, Kavâ’idü’l-uşûl ve mekâ’idü’l-fuşûl, nşr: Ali Abbâs el-Hakîmî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-kurâ, 1988), 94.

23 İmamü’l-Haremeyn Cüveynî, el-Burhân fi usûli’l-fıkh, nşr. Abdülazim ed-Dîb (Devha: y.y., 1979), 2: 1113.

24 Aslan, “Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl”, 123.

25 Şihâbüddin Ebü’l-Abbaas Ahmed b. İdris el-Karâfî, Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl fi’htişâri’l-Maḥşûl fi’l-uşûl, nşr. Mektebü’l-Buhûsi ve’d-dirâsât (Beirut: Dâru’l-Fikr, 2004), 354.

26 Mülâzemet, ileride açıklanacaktır.

27 Karâfî, Şerhu Tenkîh, 355.

28 Kefrâvî, el-İstidlâl inde’l-uşûliyyin, 38-39. İstidlâlin bu ikili tanımı için bkz. Vezâretü’l-evkâf ve-ş-şüni’l-İslâmiyye “İstidlâl”, el-Mevsûatü’l-fıkhîyye, c. 3 (Kuveyt: y.y., 1983), 277.

dır. Bu manada istidlâl, “nas, icmâ ve kıyâsın dışındaki bir delilden ibaret- tir”.²⁹ Bazı kaynaklarda tanımda geçen “kıyâs” kelimesi yerine “illet kıyâsı” ifadesinin kullanıldığı da görülmektedir.³⁰ Hindî’nin yaptığı tanım da Âmidî’nin tanımıyla birebir örtüşmektedir.³¹ İstidlâlin, bu iki tanımın ilkinde bir eylem, ikincisinde ise delil türü olduğu görülmektedir.

Husûsî bir delil olarak tanımlanan istidlâl, nasların zâhirinden hüküm çı- karma (lafzî istidlâl) ile lafzın mâna ve ma’kûlünden illet bağı kurarak hüküm çıkarma dışında kalan yolları kapsamaktadır. Bu anlamda istidlâl, nassın doğ- rudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaktadır.³² Necmeddîn et-Tûfî’nin (ö. 716/1316) ifadeleri de bu minvaldedir. Tûfî, usûlcülerin şer’î delilleri kitap, sünnet, icmâ, kıyâs ve istidlâl olarak saydıklarını; istidlâli de “kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs olarak sayılan dört delilin dışındaki delil” olarak tarif ettiklerini ifade etmektedir. Tûfî, bazı usûlcülerin de istidlâl taksîm yo- luyla ulaştıklarını zikretmektedir. Buna göre şer’î delilin bize ulaşması ya Hz. Peygamber’in elçililiği vasıtasıyla ya da O’nun elçiliği olmaksızındır. Hz. Peygamber’in elçililiği vasıtasıyla bize ulaşan delil ya metlûvdür ya da metlûv değildir. Metlûv olan kitap (Kur’ân), olmayan ise sünnettir. Hz. Peygamber’in elçiliği olmaksızın bize ulaşan delilde de iki durum söz konusudur: Ya ken- disinden delil sâdır olanın masumluluğu şart koşulur ya da şart koşulmaz. Şart koşulan delil icmâ; şart koşulmayan delil ise eğer ortak yönleri bulunduğu- dan ma’lûmun ma’lûma hükümde hamledilmesi şeklinde ise kıyâstır. Bu şe- kilde değilse istidlâldir.³³

Bu ifadelerden, Tûfî’nin, istidlâli dört delil (kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs) dışındaki bütün delilleri kapsayan bir delil olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Benzer ifadeler Âmidî tarafından da dile getirilmektedir. Âmidî, delili a) Sırf

29 Ali b. Muhammed el-Âmidî, el-İhkâm fî uşûlî’l-ahkâm, nşr. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el- Mektebü’l-İslâmî, 1402), 4: 145.

30 Alâüddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, et-Taḥbîr şerḥu’t-taḥrîr fî uşûlî’l-fıkh, nşr: Abdurrahman b. Abdullah el-Ceyrîn (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, t.y.), 8: 3742; Ahmed b. Ali İbnü Teğlib İbnü’s-Sââtî, Nihâyetü’l-vuşûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl (Bed’ü’n-nizâm), nşr: Sa’d b. Garîr b. Mehdi es-Sülemî (Mekke: Câmî’atü Ümmü’l-kurâ, 1418), 2: 668.

31 Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî el-Hindî, Nihâyetü’l-vuşûl fî dirâyetü’l- uşûl, nşr: Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa’d b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü’t- Ticâriyye, t.y.), 8: 4039.

32 Ferhat Koca, “İstidlâl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 324. Hayrettin Karaman da Kur’ân-ı Kerîm’den ve sünnetten, dil bilgisi kurallarına dayanılarak hüküm elde edildiği gibi illet birlikteliği sebebiyle kıyâs yoluyla da hüküm çı- kartılabileceğini, bunların dışında kalan birtakım bilgi ve hüküm elde etme yollarının bulunduğunu ve bunlara “istidlâl” dendiğini ifade etmektedir. Bkz. Hayrettin Karaman, Başlan- gıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 66.

33 Necmeddîn et-Tûfî, ‘Alemü’l-cezel fî ‘ilmi’l-cedel, nşr: Wolfhart Heinrichs, (Wiesbaden: Dâru’n-neşr Franz Steiner, 1987), 38.

aklî delil,³⁴ b) Sırf şer'î delil³⁵ ve c) Aklî ve şer'î delilden mürekkep delil³⁶ olarak üç kısma ayırdıktan³⁷ sonra şer'î delili a) Sahih olan ve amel edilmesi vacip olan delil ve b) Sahih olduğu zannedilen fakat sahih olmayan delil olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Sahih olan ve amel edilmesi vacip olan delillerin kitap, sünnet, icmâ, kıyâs ve istidlâlden ibaret olduğunu belirtmektedir.³⁸ Ayrıca kitap, sünnet ve icmânın asıl delil olduğunu, kıyâs ve istidlâlin ise bu asıllara tâbî olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Sahih olduğu zannedilen fakat sahih olmayan deliller arasında ise şer'u men kablenâ, sahâbe kavli, istihsan ve maslahat-ı mürseleyi zikretmektedir.⁴⁰

Şâfiî, istidlâl sözcüğünü hem nassların yorumunu hem de kıyâsı kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Delil, delâlet ve istidlâl kelimelerini ise bir nassı anlamak için başka bir nasstaki bilgiyi kullanarak muhâkemede bulunmak manasında kullanmaktadır. Aynı zamanda istidlâli, yorum faaliyeti olarak da değerlendirmekte, mevcut iki ayrı hükmü birlikte değerlendirerek bir sonuç elde etmektedir. Örnek olarak Kur'ân'da mal davalarında bir erkekle birlikte iki kadının şahitliğinin geçerli olduğunun belirtilmesi ve Hz. Peygamber'in bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermesi şeklinde iki hüküm zikreden Şâfiî, bu iki hükmü birlikte değerlendirmiş ve bir şahitle birlikte davacının yemininin kabul edildiği davalarda, bir erkek şahitle beraber iki kadın şahidin şahitliğinin geçerli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Şâfiî, ulaştığı bu sonucu istidlâl olarak ifade etmektedir. Burada istidlâl, konu ile ilgili iki farklı nassın birlikte değerlendirilerek bu naslarda bulunmayan bir sonuca ulaşmak anlamında bir yorum faaliyetidir.⁴¹

34 Örnek: Âlem müelleftir. Her müellef hâdistir. Dolayısıyla âlem hâdistir.

35 Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâsla sabit olan hükümler.

36 Nebiz müskirdir. Her müskir haramdır. Çünkü Hz. Peygamber "Her müskir haramdır" buyurmaktadır. Dolayısıyla nebiz de haramdır.

37 Âmidî, el-İhkâm, 1: 24.

38 Âmidî, el-İhkâm, 1: 211.

39 Âmidî, el-İhkâm, 1: 212.

40 Âmidî, el-İhkâm, 1: 212.

Soner Duman, "Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 64-65. Soner Duman, Şâfiî'de ictihad ve istidlâl sözcükleri arasındaki ilişkiyi Lowry (The legal Theoretical Content of The Risâla, 202)'nin şu şekilde ifade ettiğini nakleder:

İctihad, istidlâlden daha özel (şpesifik) bir anlama sahiptir. İlki (ictihad) elde kesin bir nas bulunmadığı zaman yapılan ve Şâfiî'nin beyan şemasında beşinci sırayı alan meşru yorum faaliyetine tekabül ederken, diğeri (istidlâl) beyan şemasında yer alan tüm türlere ilişkin meşru yorum faaliyetlerini kapsar. İctihad, Şâfiî'nin yorum yöntemlerinin tümünü kapsayan hukukî akıl yürütme anlamındaki istidlâl teriminin pek çok türünden biridir.

Bkz. Duman, "Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı", 64.

Soner Duman'ın, "(Şâfiî'nin eserlerinde) istidlâl sözcüğü nadiren de olsa kıyâs yapmak anlamında kullanılır"⁴² ifadesine karşın Ferhat Koca, Şâfiî'nin, istidlâli âdeta kıyâsla eşitlediğini söylemektedir.⁴³ Aynı konuda Basrî de Şâfiî'nin, kıyâsta araştırma ve tefekkür yapıldığı için kıyâsı istidlâl; istidlâlde de ta'lil yapıldığı için istidlâli kıyâs olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Muhammed Eymen'e göre usûlcüler istidlâli dört anlamda kullanmaktadır:⁴⁵

1. İstidlâl, Kur'ân'dan, sünnetten, kıyâstan ya da bunların dışındaki bir şeyden delil getirmektir.

2. İstidlâl, nas, icmâ ve kıyâs dışında bir delil getirmektir.

3. İstidlâl, istislâh manasında kullanılmaktadır. Eymen, istidlâlin pek çok usûlcü ve fakîh tarafından bu anlamda kullandığını belirtmektedir.

4. İstidlâl, temsil kıyâsı kabîlinden olmayan kıyâs manasında kullanılmaktadır. Eymen, temsil kıyâsının, usûlcülerin şer'î kıyâs (illetteki birlik sebebiyle aslın fer'e hüküm bakımından ilhak edilmesi) diye isimlendirdikleri usûlî kıyâs olduğunu; kıyâsın, usûlî kıyâs sûretinde olmadığı istidlâl kapsamında değerlendirildiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Eymen'in bu ifadelerine göre istidlâl kavramı, ilk iki durumda bir eylem olarak tanımlanmakta, üçüncü durumda bir delille özdeşleştirilmekte, dördüncü durumda ise temsil kıyâsı dışındaki bütün kıyâs çeşitlerini kapsamaktadır.

İstidlâl kelimesi için yapılan tanımlarda istidlâlin ne olduğundan ziyade ne olmadığı açıklanmaya çalışılmaktadır. İstidlâlin bu şekilde tanımlanmasıyla ilgili olarak Âmidî, istidlâl dışındaki diğer delillerin tanımları daha önce yapıldığı için istidlâlin bu şekilde tanımlanmasının münasip olduğunu; kapalı olanın açık olanla tarif edilmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

2.İSTİDLÂL ÇEŞİTLERİ

Kaynaklara bakıldığında bazı usûlcülerin istidlâli tanımladıktan sonra onun çeşitlerine de yer verdikleri; fakat istidlâl çeşitleri hakkında ittifak edemedikleri görülmektedir. Genellikle telâzüm, istishâb ve şer'u men kablênâ şeklinde üç tür istidlâlden bahsedilmiş; ancak bazı kaynaklarda bu sayı on beşe kadar

42 Duman, "Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı", 65.

43 Koca, "İstidlâl", 324.

44 Basrî, el-Mu'temed, 2: 692.

45 Eymen, "Kıyâsü'l-istidlâl" 604.

46 Eymen, "Kıyâsü'l-istidlâl", 604.

47 Âmidî, el-İhkâm, 4: 145.

çıkartılmıştır.⁴⁸ Bu makalede, kaynaklarda istidlâl çeşitlerinin en çok değinilenlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Aşağıda ifade edileceği üzere on dört tanesine yer verilmesi bir sınırlandırma değil, bir tespitin neticesidir. İstidlâl çeşitleri zikredilirken, istidlâlin umûmî ve husûsî manalarına riayet edilmiştir. Umûmî ve husûsî manaya riayet edilmesi çelişki gibi görünse de dikkatlice bakıldığında çelişki olmadığı fark edilecektir.

Tercih edilen görüşe göre istidlâl, üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar:⁴⁹

1.1. Herhangi Bir İllet (birlikteliği) Olmaksızın İki Hüküm Arasındaki Gerektilme Bağlantısı (Telâzüm)

Telâzüm, “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” demektir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu kılar. Her birinin diğerini gerektirdiği bu ilişkiye telâzüm adı verilir. Karşılıklı gerektirmenin bulunduğu hallerde, gereken ve gerektiren sabit olabileceği gibi yer değiştirmesi de mümkündür. Meselâ baba-evlât ilişkisinde her biri gereken ve gerektiren olabilir. Oysaki insan ve hayret kavramları arasında telâzüm bulunmakla birlikte insan daima gerektiren, hayret ise gerektirir.⁵⁰

İki önerme arasındaki telâzüm dört şekilde tezâhür etmektedir. Buna göre iki önermenin a) Ya ikisi de müsbettir veya b) İkisi de menfidir; c) Ya da birincisi müsbet ikincisi menfî veya d) Birincisi menfî ikincisi müsbettir.⁵¹ Bu dört şekle örnek olarak şu önermeler zikredilmektedir:⁵²

a) Talâkı sahih olan kişinin zihâr yapması da sahihtir. Talâkın sahih olması, zihârın da sahih olmasını gerektirmektedir. Bu örnekte her iki önermenin de müsbet olduğu görülmektedir.

48 Bkz. Muhyiddin Yûsuf b. Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, el-Îzâh li-kavânini'l-ışlâh fi'l-cedel ve'l-münâzara, nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Düğaym (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995), 172-200; Tûfî, 'Alemü'l-cezel, 81-89.

49 Şemseddin Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Beyânü'l-muhtaşar şerh-u Muhtaşari İbni'l- Hâcib, nşr. Muhammed Muzhir Bekâ (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-kurâ, t.y.), 3: 252-257; Cemâlüddin Ebû 'Amr Osmân b. 'Amr b. Ebû Bekir İbnü'l-Hâcib, Mün-tehe'l-vuşûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 202-203; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâhu'l-vuşûl ilâ binâ'i'l-furû'i 'ale'l-uşûl (Kitâbü Mes.ârâti'l-ğala' fi'l-edille ile birlikte), nşr. Muhammed Ali Ferkûs (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1998), 734-742.

50 Ömer Türker, “Telâzüm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 40, (Ankara: TDV Yay., 2011), 394.

51 İsfahânî, Beyânü'l-muhtaşar, 3: 253; İbnü'l-Hâcib, Mün-tehe'l-vuşûl, 203.

52 İsfahânî, Beyânü'l-muhtaşar, 3: 256-257; İbnü'l-Hâcib, Mün-tehe'l-vuşûl, 203.

b) Niyet olmaksızın abdest almak sahih olsaydı, teyemmüm de sahih olurdu.⁵³ (Yani niyetsiz abdest sahih olmaması teyemmümün de sahih olmasını gerektirmektedir). Bu örnekte her iki önermenin de menfî olduğu görülmektedir.

c) Mübah olan şey, haram olmaz. (Yani bir şeyin/fiilin mübah olması, haram olmamasını gerektirmektedir). Bu örnekte birinci önermenin müsbet, ikincinin menfî olduğu görülmektedir.

d) Câiz olmayan şey haram olur. (Yani bir şeyin/fiilin câiz olmaması, haram olmasını gerektirmektedir). Bu örnekte birinci önermenin menfi, ikincinin müsbet olduğu görülmektedir.

Hayrettin Karaman, telâzüm olarak isimlendirilen akıl yürütme işleminin tamamen mantıkçaların kıyasından ibaret olduğunu ve gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbenin bu kıyâsı -adını koymadan- kullandıklarını ifade etmektedir.⁵⁴

Kaynaklarda "el-İstidlâl bi'l-aks" diye isimlendirilen istidlâl türünün de telâzümüne benzer olduğu görülmektedir. Bu istidlâl örnek olarak İmam Şâfiî'nin şu sözü zikredilmektedir: "*Namaz esnasında kahkaha ile gülmek abdesti bozsaydı namazın dışında da bozardı. Çünkü namaz esnasında abdesti bozan her şey, namaz dışında da bozar. Namaz dışında bozmayan, namaz esnasında da bozamaz*". Başka bir örnek de atların zekâtıyla ilgili verilebilir: "*Atların dışısında zekât vacip olsaydı erkeğinde de vacip olurdu. Nitekim deve, sığır ve koyunun dışısında zekât vacip olduğu gibi erkeğinde de vaciptir. Atların erkeğinde zekâtın vacip olmadığını söylemek dışilerinde de vacip olmadığına işaret etmektedir*".⁵⁵

1.2. İstishâb

İstishâb, var olan ya da yok olan bir durumun (olduğu hal üzere) devam ettiğini ifade ettiği gibi aklî ya da şer'î bir durumun da (olduğu hal üzere) devam ettiğini ifade etmektedir. Bir durumun varlığının ya da yokluğunun kesin olması, bu varlık ya da yokluğun hâlen devam ettiğine dair zannı gerekli kılmaktadır. Zan da şer'î olaylarda uyulması gereken bir delildir.⁵⁶

Sonraki dönemlerde Hanbelîler ve Zâhirîler tarafından çokça kullanılan istishâb, Hz. Peygamber döneminde üç şekilde cereyan etmiştir:

53 İsfahânî'nin müntesip olduğu Şâfiî mezhebinde niyet etmek abdestin farzlarından.

54 Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, 67.

55 Şîrâzî, el-Lüma' fi uşûli'l-fıkḥ, nşr: Muhyiddîn Dîb Mestû, Yûsuf Ali Büdeyvî (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 210211; Şîrâzî, Şerḥu'l-Lüma', 2: 819-821.

56 Âmidî, el-İḥkâm, 4: 155. Âmidî'nin, istishâbü'l-hâl ile ilgili açıklamaları için bkz: Âmidî, el-İḥkâm, 4: 155-167.

a) Aklın veya şer'in varlık ve devamına delâlet ettikleri şeyin var kabul edilmesi. Örneğin nikâh akdi yapıldıktan sonra karı koca arasındaki "helal olma" hükmünün devamı bu tür istishâba dayanan bir hükümdür.

b) Aklın delâleti ile bilinen asıl yokluğun (el-'ademü'l-aslî) hukukî hükümlerde de yok sayılması (istishâbı). Kitâb ve sünnetten bir delil bulunmadıkça altıncı bir namaz ile mükellef tutulmanın mümkün olmaması, örnek olarak zikredilebilir.

c) Mukayyet olması ya da Hz. Peygamber zamanında neshedilmiş olması muhtemel olan fakat böyle bir ihtimalin gerçekleştiği bilinmeyen nasslarla amel edilmesi. Bu nasslar anlaşıldıkları ve oldukları gibi yürürlükte kabul edilmektedir. Bu üç tür istishâb (hükme varma yolu) Hz. Peygamber zamanında da kullanılmıştır; ancak bunlardan üçüncüsü daha ziyade sahâbe için söz konusudur.⁵⁷

1.3.Önceki Semâvî Dinlere Ait Hükümler (Şer-u men kablenâ)

Fıkıh usulü eserlerinde şer-u men kablenâ başlığı altında Hz. Peygamber'in hem peygamberlikten önce hem de sonra bir şeriatle mükellef olup olmadığı tartışılmaktadır. Peygamberlikten önce mükellef olmadığını söyleyenler olduğu gibi mükellef olduğunu söyleyenler de olmuş hatta mükellef olduğu şeriatın hangi peygamberin şeriatı olduğu bile tartışılmıştır. Gazzâlî ise bu konuda tevakkuf etmeyi tercih etmektedir.⁵⁸ Peygamberlikten sonra da daha önceki şeriatlerle mükellef olduğu ve olmadığı yönünde iki yaklaşımın bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁹

İnsanlar yeni bir peygambere ve kitaba ihtiyaç duyunca Allah Teâlâ bir peygamber göndermekte, dinin değişmez prensipleri yanında değişen hüküm ve kaideler koymaktadır. Her yeni din, bir öncekini yürürlükten kaldırmaktadır. Önceki dinlere ait hükümlerin İslâm dini ve müslümanlar açısından geçerli olabilmesi için muteber bir kaynakta (Kur'ân-ı Kerîm, sahih hadisler) zikredilmesi ve ayrıca Hz. Peygamber tarafından yürürlükten kaldırılmamış olması gerekmektedir. Hz. Peygamber Medîne'ye hicret edince buradaki Yahûdîlerin âşûrâ günü oruç tuttıklarını gördüğünde sebebini sormuş, onlar da "Bugün Allah Mûsâ'yı kurtarmıştı" demişlerdir. Bunun üzerine "Biz Mûsâ'ya onlardan daha yakınız" buyurarak kendisi de o gün oruç tutmuştur.⁶⁰

57 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 67-68.

58 İsfahânî, Beyânü'l-muhtaşar, 3: 267-268.

59 Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali es-Sübkî, Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh, nşr. Abdülmün'im Halî İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 109.

60 Buhârî, "Enbiyâ", 26.

Bu ve benzeri olaylardan, önceki dinlere ait bazı hükümlerin İslâm'da da yürürlükte olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹

Şevkânî (ö. 1250/1834), bu üç delili saydıktan sonra Hanefîler'in istihsânı, Mâlikîler'in de maslahat-ı mürseleyi istidlâl çeşitlerine ilâve ettiklerini belirtmektedir.⁶²

1.4. İstihsân

İstihsân, müctehidin daha kuvvetli gördüğü bir delilden dolayı, bir meselede benzerlerinde verdiği hükmün aynısını vermekten vazgeçmesidir.⁶³ İstihsân metodu, *"karşılaşan iki delilden daha kuvvetli olanı tercih"* esasına dayanmaktadır. Hem Hz. Peygamber'in hem de -onun vefatından sonra- sahâbenin kullandıkları anlaşılan istihsâna örnek olarak Hz. Ali'nin kura formülü zikredilebilir. Yemen'de, temizlik dönemindeyken üç erkekle ilişkiye giren bir kadın (câriye) hamile kalmıştı. Çocuğun kime ait olacağı konusunda anlaşmazlığa düşen erkekler Hz. Ali'ye başvurdular. O da şöyle hükmetti: *"Aranızda kura çekin. Kura kime çıkarsa çocuğu o alır ve diğer şahsa, bir tam diyetin (kan bedeli, tazminat) üçte ikisini öder"*. Hz. Peygamber, kendisine iletilen bu hükmü tasvip etmiştir.⁶⁴ Zikredilen bu olayda kıyâs (umûmî kaide) çocuğun nesepsiz kalmasını, anasının çocuğu olmasını gerektirirken Hz. Ali, çocuğun maslahatını (menfaatini) gözeterek kura çekilmesine hükmetmiş, faydayı kıyâsa tercih ederek istihsân metodunu kullanmıştır.⁶⁵

1.5. İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)

Muteber ya da geçersiz olduğuna dair bir delil bulunmayan manalar, usûlcüler tarafından maslahat-ı mürsele olarak isimlendirilmektedir.⁶⁶ Maslahat-ı mürsele/istislâh, bir açıdan kıyâsa yakınlığı bulunan bir yöntemdir. Zira kıyâsta illeti tespitin yollarından biri de illetin (nassa dayalı hükmün gerekçesinin) hikmet ve maslahata uygun bulunması vasfıdır. Örneğin "sarhoşluk verme" vasfını taşıyan bütün içecekler yasaklanır ve böylece dinin "aklı ve hayatı koruma" hikmeti gerçekleşmiş olur. Burada "sarhoşluk verme" gerekçesinin dinin, aklı ve hayatı koruma hikmetine (maksadına) münasip olduğu görülmektedir. Nas, böyle bir vasfın gerekçe kılındığına delâlet ederse kıyâs

61 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 68.

62 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-haqq min 'ilmi'l-uşûl, nşr. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Azmi el-Eserî (Riyad: Dâru'l-fazile, 2000), 2: 970; Vezâretü'l-evkâf, "İstidlâl", 279.

63 Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.), 4: 3.

64 Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs, Sünen-i Ebû Dâvûd, nşr. Şuayb Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli, Şâdi Muhsin eş-Şeyyâb (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009), 3: 580-581.

65 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 68.

66 Zekiyyüddin Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 170.

yoluna gidilir. Naslardan böyle bir mâna elde edilemiyor da birçok nassın ortaya koyduğu, “dinin genel maksatlarına” bakılıyor ve “buna uygun bulunma”, “birçok konu ve hükümde ortaklaşa bulunan fayda ve maksat çerçevesine girme” esasına göre hükme varılıyorsa istidlâh metodu kullanılmış olur. Kur’ân’ın bir mushafta toplanması, hadislerin resmen toplattırılıp yazdırılması, minarelerin yapılması bu metoda dayalı hükümlere örnek olarak zikredilebilir.⁶⁷

Zikredilenlerin dışında kaynaklarda yer alan başka istidlâl türleri de bulunmaktadır. Bunlar:

1.6. Sebep Bulduğunda Hüküm De Bulunur.

1.7. Hükümün Mâni’i Varsa Hüküm Bulunmaz.

1.8. Şart Mevcut Olmadığında Hüküm De Bulunmaz.

İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295), İsfahânî (ö. 749/1349) ve Merdâvî (ö. 885/1480) son üç istidlâl türünün delil olarak zikredilmesinde ihtilaf bulunduğunu ifade etmekte,⁶⁸ Âmidî ise bu istidlâl türlerinin delil olduklarını söylemektedir. Çünkü delil, varlığı sabit olduğunda matlubun (ispatlanmak istenen konunun) da kesin veya zâhir olarak gerekli olduğu şeydir. Varlığı sabit olan ve matlubu da kesin veya zâhir olarak gerekli kılan şeyin delil olduğu izahıta varestedir. Ne nas ne icmâ ne de kıyâs olan bu delil, istidlâldir.⁶⁹

1.9. Hükümün delili bulunmadığında hüküm de bulunmaması.

Diğer bir ifadeyle hüküm, delili gerektirir yani hükümün bir delili olmalıdır. Delil bulunmadığında hüküm de bulunmaz.⁷⁰

1.10. Önergelerden Oluşan Delil

Bu önermelerin doğruluklarının kabul edilmesi diğer bir hükümü gerekli kılmaktadır. Zorunlu olarak ortaya çıkan diğer hükümün kendisi ya da zıttı mukaddimelerde zikredilmemişse iktirânî, zikredilmişse istisnâî diye isimlendirilir.⁷¹ Sûret itibariyle yapılan bu ayırmadaki kıyâs-ı iktirânî, neticenin bizzat kendisi veya zıttı, mukaddimelerde tamamıyla zikredilmeyen kıyâstır. Bu tür kıyâsta, neticenin cüzleri mukaddimelerde ayrı ayrı zikredilse bile toplu

67 Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 69.

68 İsfahânî, Beyânü’l-muhtaşar, 3: 251; İbnü’l-Hâcib Müntehe’l-vuşûl, 202-203; Merdâvî, et-Taḥbîr, 8: 3740; İbnü’s-Sââtî, Nihâyetü’l-vuşûl, 2: 668-669.

69 Âmidî, el-İḥkâm, 4: 145-146.

70 Âmidî, el-İḥkâm, 4: 145-146; Sübkî, Cem’u’l-cevâmi’, 107.

71 Âmidî, el-İḥkâm, 4: 147, 153. Âmidî, mantıkî kıyâsla örtüşmekte olan bu tür istidlâlin alt türlerine de değinmektedir. Fakat burada konunun dağılmasını önlemek için mantık ilmüne ait olan bu konuya girilmeyecektir.

halde zikredilmez. Kıyâs-ı iktirânînin mukaddimleri ya kazıyye-i hamliyye⁷² ya da kazıyye-i şartıyye⁷³ olur.⁷⁴ Kıyâs-ı istisnâî ise neticenin kendisi veya zıttı mukaddimelerde bilfiil [hem maddesi hem sûretiyle] zikredilen kıyâstır. Bu kıyâsın birinci mukaddimesi daima kazıyye-i şartıyye olur.⁷⁵

Mantıkî kıyâsın türü olan bu iki kıyâstan iktirânîye örnek olarak “Nebîz müskirdir. Her müskir haramdır. Dolayısıyla nebîz de haramdır”. kıyâsı; istisnâîye de “Eğer nebîz müskirse haramdır. Nebîz müskirdir. Dolayısıyla nebîz haramdır” veya “Eğer nebîz mübahsa müskir değildir. Fakat o müskirdir. Dolayısıyla mübah değildir”. şeklindeki kıyâslar zikredilebilir.⁷⁶

Sübki (ö. 771/1370), kıyâs-ı iktirânî ve kıyâs-ı istisnâîyi istidlâl türleri arasında ayrı ayrı zikretmektedir.⁷⁷

1.11. Aks Kıyâsı

Aks kıyâsı, illetleri farklı olduğu için aslın hükmünün karşıtını fer’de ispat etmektir. Aynı illetin bulunmaması sebebiyle, bir meselede diğer (hakkında illet bulunan) meseleden farklı bir hüküm vermektir. Şehvetin haram yolla giderilmesinin günahı gerektirmesi hükmünün aksine kıyâsla, helal yolla giderilmesinin sevabı gerektireceğine hükmetmek bu kıyâsa örnek olarak zikredilebilir.⁷⁸ Hz. Peygamber’in “Size, (eşinizle) cima yaptığımızda sadaka (sevabı) vardır” hadis-i şerifini işiten sahabe “Bizden biri şehvetini (cinsel ihtiyacı) giderince ona ecir mi var?” diye sormuşlar, Hz. Peygamber de “Eğer şehvetini haram (yol)la giderse ona günah olmaz mı? Aynı şekilde helal (yol)le giderince de sevap olur” buyurmuşlardır.⁷⁹

1.12. Delâlet Kıyâsı

Asıl ile fer’i -illette değil de- illete delâlet eden şey ile hükümde birleştirmek. İllete delâlet eden şey ile illetin lâzımı, eseri/neticesi ve hükmü kastedilmektedir.⁸⁰

72 Örnek: “Her gök suyu temizdir.” “Her temiz olan şeyden yararlanılır.” “Şu halde her gök suyundan yararlanılır.”

73 Örnek: “Alim, mala hırsı olursa sözü itibara alınmaz.” “Alim, sözü itibara alınmayan biri olunca yeryüzü fesada uğrar.” “Şu halde alim, mala hırsı olunca yeryüzü fesada uğrar.”

74 Taha Alp, Mantık: İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 51-52.

75 Merdâvî, et-Taḥbîr, 8: 3740; Alp, Mantık, 52. Kıyâs-ı istisnâîye örnek: “Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.” “Güneş doğmuştur.” “Şu halde gündüz olmuştur.”

76 Vezâretü’l-evkâf, “İstidlâl”, 278.

77 Sübkî, Cem’u’l-cevâmi’, 107; Vezâretü’l-evkâf, “İstidlâl”, 278.

78 Sübkî, Cem’u’l-cevâmi’, 107; Eymen, Kıyâsü’l-istidlâl, 604; Vezâretü’l-evkâf, “İstidlâl”, 277-278; Duman, “Şafii’nin Kıyâs Anlayışı”, 88.

79 Sübkî, Cem’u’l-cevâmi’, 107; Vezâretü’l-evkâf, “İstidlâl”, 278; Eymen, Kıyâsü’l-istidlâl, 608.

80 Eymen, Kıyâsü’l-istidlâl, 608.

İlletin lâzımına örnek olarak şu hüküm zikredilebilir: Nebiz de şarap gibi haramdır. Nebiz ve şarabı haramlıkta birleştiren, (şarapta) illet olan iskârın lâzımı olan (yani iskârdan ayrı düşünülemeyen) keskin kokusudur.⁸¹

İlletin eserine örnek olarak ezici ağırlığı olan bir nesneyle (müsakkal) gerçekleştirilen öldürmenin -kısasın gerekliliği açısından- kesici olan bir şeyle öldürmeye kıyâs edilmesi zikredilebilir. Kısasın illeti, kasten ve düşmanca gerçekleştirilen öldürmedir. Bu illetin eseri ise işlenmiş olan günahdır. Her iki öldürme de bu günah noktasında birleştiği için ezici ağırlığı olan bir nesneyle gerçekleştirilen öldürme kesici olan bir şeyle öldürmeye kıyâs edilmiştir.⁸²

İlletin hükmüne örnek olarak bir kişinin elini kesmeleri sebebiyle birden fazla kişinin ellerinin kesilmesinin, bir kişiyi öldürmeleri sebebiyle birden fazla kişinin öldürülmesi hükmüne kıyâs edilmesi zikredilebilir. Buradaki ortak nokta, kasten olmayan öldürmede birden çok kişiye diyetin lâzım olmasıdır. Bu ortak nokta aynı zamanda illetin hükmüdür. İlet ise birinci meselede, birden fazla kişinin el kesme suçunu işlemeleri; ikinci meselede ise öldürmeleridir.⁸³

1.13.el-İstidlâl bi-beyâni'l-'ille⁸⁴

Bu istidlâl türü iki kısma ayrılmaktadır. Her iki türde de illet zikredilir; fakat illetin zikredilme gayesi farklıdır. Birinci tür, illetin var olması sebebiyle hükmün var olduğunu ispat etmek maksadıyla illetin zikredilmesidir. Önce asıldaki hükmün illeti, sonra da bu illetin fer' de de bulunduğu beyan edilir. Böylece asıl ve fer', aynı hükmü almış olur. İmam Şâfiî'nin nebbâş (kefen soyucu) hakkındaki sözleri bu kısma örnek verilebilir. İmam Şâfiî'ye göre el kesme cezasının illeti, insanların mallarını korumak maksadıyla bu malların başkaları tarafından alınmalarını engellemektir. Bu engelleme manası kefen soyucuda da bulunmaktadır. Çünkü kefen de korunmalıdır. Koruma, kefenin alınmasının engellenmesidir. Neticede kefen hırsızlığının hükmünün diğer hırsızlıklarla aynı olması gerekmektedir.

İkincisi ise illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmadığını ispat etmek maksadıyla illetin zikredilmesidir. Bâin talakla boşanan kadının nafakaya müstehak olmadığını zikretmek ve ardından şu sözlerle meseleyi izah etmek, örnek olarak zikredilebilir: "Nafakanın illeti kadından faydalanma imkânının bulunmasıdır. Kadın, (kendisinden faydalanılmasına) imkân verdiğinde nafakaya müstehak olur. İmkân vermezse müstehak olamaz. Bâin ta-

81 Eymen, Kıyâsü'l-istidlâl, 608.

82 Eymen, Kıyâsü'l-istidlâl, 609.

83 Eymen, Kıyâsü'l-istidlâl, 609.

84 Şirâzi, el-Lüma', 210; Şirâzi, Şerhu'l-Lüma', 2: 815-816.

lakla boşanan kadından faydalanma söz konusu değildir. Bu sebeple nafakaya müstehak değildir". Bu tür istidlâl hükmün sadece bir illeti olduğunda caizdir, iki illeti varsa caiz değildir. Çünkü faydalanma imkânı bulunmadığında diğer mana (illet) sebebiyle nafakaya müstehak olabilir. Bu mananın/illetin muttarit ve mün'akis⁸⁵ olması gerekmektedir.

Şîrâzî'nin zikrettiği bu istidlâl türünün fıkıh usulü kaynaklarında dört delilden biri olarak yer alan kıyâs ile aynı olduğu görülmektedir. Bu istidlâl türü istidlâlin husûsî tanımına dahil olmasa da Şîrâzî'nin yapmış olduğu tanıma dahildir. Zira o, istidlâli delil talep etmek/araştırmak manasında tanımlamıştır.⁸⁶

1.14.el-İstidlâl bi't-taksîm⁸⁷

Bu istidlâl türü de iki kısma ayrılmaktadır:

Birincisinde hükmün kendisine bağlanabileceği kısımların tamamı zikredilip sonra da tamamı iptal edilmektedir. Böylece hasmın savunduğu görüş de iptal edilmektedir.

Örnek olarak îlâ müddetinin bitiminde talakın gerçekleşmediğine dair şu sözle yapılan istidlâl zikredilebilir:

"Talak ancak sarîh veya kinâyeli lafızla gerçekleşir. İlâ lafzı da ya sarîh ya da kinâyeli olmalıdır. Sarîh değildir; çünkü sarîh olmadığında ittifak vardır. Kinâyeli de değildir; çünkü kinâyede niyet gereklidir. Burada ise niyet söz konusu değildir. İlânın kinâyeli olmamasının bir diğer sebebi kinâyeli lafızla yapılan talak, söylendikten hemen sonra gerçekleşir. Oysaki îlâda talak hemen gerçekleşmez. Netice olarak îlânın sarîh ve kinâyeli olmadığı sabit olunca îlâ ile talakın gerçekleşmediği de sabit olur.

İkincisinde ise hükmün kendisine bağlanabileceği kısımların tamamı zikredilip sonra da bir tanesi dışındakilerin tamamı iptal edilmektedir. Bu durumda iptal edilmeyen hüküm, savunulan hükümdür. Örneğin kazif suçu, şahitliğin kabul edilmemesini gerektirmektedir. Kazif suçunu işlemiş ve de kendisine had cezası uygulanmış olan birisinin şahitliğinin kabul edilmemesi ya kazif suçunu işlemesi sebebiyle ya kendisine had uygulanması sebebiyle

İllete ittîrad vasfının bulunması ve illetin in'ikas şartını taşıması şarttır. İttîrat, illetin 85 bulunduğu yerde, ona binaen hükmün de bulunmasıdır. Bu şartın yanında illet, 'nakz'dan ve 'kesr'den de hâlf olmalıdır. Nakz; illet olarak kabul edilen vasfın bulunup, orada hükmün bulunmaması durumudur. Kesr ise illet vasıtasıyla oluşan hükmün illetin asıl manası olan hikmeti taşınmasıdır. İn'ikas, illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmamasıdır. Bkz. Abdurrahman Candan, "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 73.

86 Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', 1: 156.

87 Şîrâzî, el-Lüma', 210; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', 2: 817-819.

ya da kazif suçunu işleyip had cezası uygulanması sebebiyledir. Had sebebiyle ya da kazif suçunu işleyip had uygulanması sebebiyle olması mümkün değildir; çünkü had, arınma vesilesidir. Zira Hz. Peygamber, “*Hadler, kendilerine uygulananlar için keffârettir*” buyurmuştur. Hz. Peygamber, kendisine gelip “*Beni temizle yâ Rasûlellâh!*” diyen Gâmidıyyeli kadının cezasını da onanmıştır. Şâhitliğin kabul edilmemesinin (günahlardan) arındırıcı olan bir şeye (haddin uygulanmasına) bağlanamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şâhitliğin kabul edilmeme sebebi, kazif suçunun işlenmesidir.

Sonuç

İstidlâl, bir kavram olarak hicrî beşinci asırda kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramın tanımlarında, istidlâlin ne olduğundan ziyade ne olmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Yapılan tanımlar arasında iki niteliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri, istidlâlin delil getirme eylemi manasında olması, diğeri ise kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs olarak tanımlanan dört delilin dışında kalan husûsî bir delil manasında olmasıdır. Buradaki kıyâstan, illet birlikteliği sebebiyle iki olayı hükümde birleştirme anlamındaki kıyâs kastedilmekte, diğer kıyâs türleri ise istidlâl kavramına dahil olmaktadır. Dolayısıyla husûsî bir delil olarak tanımlanan istidlâl, nasların zâhirinden hüküm çıkarma ile (lafzî istidlâl) lafzın mâna ve mâkulünden illet bağı kurarak hüküm çıkarma dışında kalan yolları kapsamaktadır. Bu anlamda istidlâl, nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaktadır.

İstidlâl kelimesinin hem tanımında hem de çeşitlerinde ittifak edilememiştir. Bu sebeple istidlâl çeşitlerinin belli bir sayıyla sınırlandırılması isabetli değildir.

Usûlcüler, ortaya çıkan problemlerin çözümünde sadece dört delil ile iktifâ etmemişler, bunların dışında birtakım yöntemlerin referans olduğunu ya da olabileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır.

İctihad ile istidlâl arasında yakın bir ilişkinin var olduğu görülmektedir. İctihadın istidlâlden umûmî olduğu söylendiği gibi aksi de söylenmektedir. Kanaatimizce icthad, istidlâlden daha umûmîdir. Çünkü icthad hem nassın manasının anlaşılması hem de nass bulunmadığında nassın lafız ve manasından hareketle, şer’î hükümlerin elde edilme faaliyetini kapsamaktadır. İstidlâlin ise nassın manası üzerinde bir faaliyeti kapsamadığı görülmektedir.

İstidlâlin “*kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışındaki delil*” manasının usûlcüler katında kabul görmediği, daha ziyade bir eylem manasının kabul gördüğü söylenebilir. Kanaatimizce ma’kul olan da budur. Zira müstakil bir ismi bulunan bir delili başka bir isimle isimlendirmek gereksizdir.

Kaynakça

- Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y..
- Alp, Taha. *Mantık: İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*. nşr. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Aslan, Bedri. "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011.
- _____. "Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13 (2015): 120-138.
- Bağdâdî, Abdülmü'min Kamâlüddîn Abdülhak. *Qavâ'idü'l-uşûl ve mekâ'idü'l-fuşûl*. 1. Basım. nşr. Ali Abbâs el-Hakimî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1988.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Hamîdullâh. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-ilmiyyü'l-Feransiyyü li'd-dirâsâti'l-'Arabiyye, 1965.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesir, t.y..
- Cabiri, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*. Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Candan, Abdurrahman. "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lıl)". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füşûl fi'l-uşûl*. nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi'uşûli'l-fıkh*. 1. Basım. nşr. Abdülazim ed-Dîb. Devha: y.y., 1979.
- Çil, Mustafa. "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2014): 63-78.
- Duman, Soner. "Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. nşr. Şuayb Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli, Şâdî Muhsin eş-Şeyyâb. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife el-Müsemma Mi'yâru'l-'ilim*. nşr. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dâru'l-meârif, 1961.
- Heysem Hilâl. *Mu'cemu muştalâhi'l-uşûl*. Yayına Haz. Muhammed Altuncu. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahîm el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vuşûl fi dirâyeti'l-uşûl*. nşr. Salih b. Süleyman el-Yusuf. Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, t.y..
- İbn Hişâm Kurayse. *el-İstidlâl ve es-eruhü fi'l-hilâfi'l-fıkhî*. Beyrüt: Dâru İbn Hazm, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Muhyiddin Yûsuf b. Abdurrahmân. *el-İzâh li-kavânini'l-iştılâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*. nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Düğaym. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddin Ebû 'Amr Osmân b. Ömer b. Ebî Bekir. *Münthehe'l-vuşûl ve'l-emel fi'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

- İbnü's-Sââtî, Ahmed b. Alî b. Tağlib. *Nihâyetü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl (Bedî'u'n-nizâm)*. nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-kurâ, 1418.
- İsfahânî, Şemsüddin Ebüssena Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-muhtaşar şerh-u Muhtaşari İbni'l-Hâcib*. nşr. Muhammed Muzhir Bekâ. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-kurâ. t.y..
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fi'htisâri'l-Maḥşûl fi'l-uşûl*. nşr. Mektebü'l-Buhûsi ve'd-dirâsât. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karaman, Hayrettin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi. İstanbul, 2001.
- Kefrâvî, Es'ad Abdülğani es-Seyyid. *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*. Kâhire: Dâru's-selâm, 2002.
- Koca, Ferhat. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân. *et-Taḥbîr şerhu't-tahrîr fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Ceyrîn. Riyad: Mektebetü'r-rüşd. t.y..
- Muhammed Eymen ez-Zühr. "Kıyâsü'l-istidlâl ve es.eruhû fi'l-ḳavâ'idi ve'l-furû'i'l-fıkhıyye". *Mecelletü Câmîati Dimeşk li'l-'ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-kânûniyye* 28. sy 2. (2012): 601-624.
- Refik el-'Acem. *Mevsû'atu muşṭalahâti uşûli'l-fıkh 'inde'l-müslimîn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.
- Sübki, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥkîki'l-ḥaḳḳ min 'ilmi'l-uşûl*. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Azmi el-Eserî. Riyad: Dâru'l-fazîle, 2000.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Şerhu'l-Lüma'*. nşr. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Muhyiddîn Dîb Mestû. Yûsuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vuşûl ilâ binâ'i'l-furû'i 'ale'l-uşûl*. (Kitâbü Mes'ârâti'l-ğalaṭ fi'l-edille ile birlikte). nşr. Muhammed Ali Ferkûs. Beyrut: Müessetü'r-reyyân, 1998.
- Tûfî, Necmeddîn. *'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*. nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Dâru'n-neşr Franz Steiner, 1987.
- Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 394. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezlü'n-nazar fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1971.
- Vezâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmıyye. "İstidlâl". *el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye*. Kuveyt: y.y., 1983.
- Yılmaz, Osman. "Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel Kavramı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Zekiyyüddin Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

EDEBÎ ESERLERDE SUBLİMİNAL MESAJ* (REŞAT NURİ GÜNTEKİN'İN "GÖKYÜZÜ" NDED VERDİĞİ MESAJLAR)

Ferhat AKBABA*

Öz

Subliminal mesaj, aslında anlatıcının direk söylemediği ama ekrandaki sahne veya satır aralarına sıkıştırarak izleyicinin / okuyucunun hissederek algılamasını istediği gerçek vurgulardır. Her ne kadar bu kelimenin kökeninde felsefik, psikanalitik bir çağrışım olsa da bu anlatım tarzı sadece felsefe, psikoloji gibi bilim dallarında değil aynı zamanda sinema, reklam vb yerlerde sürekli karşılaştığımız durumdur. Oysa subliminal mesajın edebî eserlerde işlenişi üzerine her halde bir yazı kaleme alınmadı. Okuyucunun dikkati bu yöne çekilmeyince de bu stilde yazılıp ta okunan eserlerin çoğu güzel bir macera, ya da sonu hüsrarla biten bir anı olarak belleklerde yerini aldı. Ancak belleklerde bir anı olarak kalan bu duyguların bir zaman sonra şekillenerek düşünce halini alması hatta okuyucu düşüncesini şekillendiren etkenler arasında önemli bir yer tutması beni ister istemez eserlerdeki subliminal stile dikkat çekmeye zorlamıştır. İşte ben bu açıdan edebî eserlerde subliminal mesaj ve yazar-okuyucu ilişkisini bu makalede ele aldım. Makalede Türk ve dünya edebiyatından iki örnek irdelenmiş, Reşat Nuri Güntekin'in Gökyüzü romanı mercek altına alınmıştır. Elde edilen bulgularla bazı önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Subliminal, roman, okuyucu, edebî eser, makale, Gökyüzü, Reşat Nuri Güntekin

Subliminal Message In Literary Works

(Messages Delivered In "Gökyüzü " By Resat Nuri Guntekin)

Abstract

Subliminal messages are the real emphasis the narrator wants the reader to comprehend it by feeling. Subliminal messages are not told directly by the narrator to the audience or reader but told compressed to the stages on the screen or to text interlinearly. Even though the origin of the word has philosophical, psychoanalytical association, it is not only presented in science branches such as philosophy and psychology but also in our daily life such as in movies, advertisements etc. However, the way subliminal messages are delivered in the novels havenot probably been written up. Due to the fact that readers' attention is not directed to this direction, most of the novels are remained in the memories as adventurous or sad ending stories yet, after a while, those feelings which remained as good memories in our store turns into opinion and even those feelings are the most influential factors in shaping ideas. This situation led me to draw attention to subliminal style in novels. In this perspective, I will study in this article, the subliminal messages and author-reader relations in novels. Two samples, from Turkish and world literature were

* Bu çalışma, Temmuz-2017 tarihinde sunmayı planladığım "Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Din Algısı" başlıklı yüksek lisans tezime esas alınarak hazırlanmıştır.

* Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, Erdoğan İlkokulu Müdürü, Akyazı, Sakarya, Mail: gazifer-nando1969@hotmail.com

Geliş T. / Received Date: 10/05/2017 Kabul T. / Accepted Date: 20/05/2017

studied in this article and Gökyüzü, written by Reşat Nuri Güntekin, was scrutinized. Within the findings, some further suggestions have been given.

Key Words: Subliminal, Novel, Reader, Literarywork, Article, Gokyuzu, Reşat Nuri Guntakin

GİRİŞ

İnsan doğduğu andan itibaren sürekli bir gelişim süreci içindedir. Bu süreçler formal ve informal eğitim öğretimle yaşamın sonuna kadar beslenir. İnfomal olarak çoğumuz hayatımızda değişik kitaplar okuruz. Bazen bu okumalardan sıkılma sebebi, pedagojik disipline dayalı bir yönlendirme olmadığından kaynaklanabilir. Yani yaşımıza uygun olmayabilir. Oysa belirli bir pedagojik disiplin çerçevesinde yapılan okumalar zihnimizin sağlıklı ve sistematik bir şekilde gelişmesine katkı sağlar. Okuma konusunda genellikle her okuyucu için maksat hasıl olur. Okuyucu okumalarında karşılaştığı olayları kendi seviyesine göre daha rahat kavradığı gibi, belirli bir disiplin içinde değerlendirme ve yaşı ilerledikçe bunları hayata geçirme imkânbulur. Yazar açısından da yapılan çalışmalardan alınacak bireysel ve toplumsal sonuç tatmin edici olur. Bu bakımdan sağlıklı bir toplumun oluşmasında böyle bir sistematığe ihtiyaç vardır ve kaçınılmazdır. Okuyucunun değer yargılarına göre kabul yada reddedeceği yararlı yada zararlı bilgiler bu şekilde gün yüzüne çıkmaya başlar. Aksi takdirde büyüklerin buyurması ile küçüklerin uyması gereken hayatın olduğu bir dünya kendi eksenini etrafında dönmeye, yüzyıllar geçse de toplumsal algı yeniye doğru bir gelişim göstermeden, yine eskisi gibi sadece farklı materyallerle var olmaya devam edecektir. Bunun için de yazarların eserlerinin üzerine, hangi yaş gurubuna hitap ettiklerini göstermeleri elzemdir. Yazarın edebî sanat olsun diye *surrealist* yazım tarzı yazdığı eserler hakkında da okuyucunun uyarılacağı not veya sembollerin eser kapağında betimlenmesinde yarar vardır. Ayrıca yazarın, Janette Piaget (ö.1980) kadar olmasa da belirli kriterler dahilinde muhatap olacağı okuyucu formasyonuna haiz olması gerekir. Bunun aksi durumlarda ise, açıklıktan kırılmaların olduğu bir Afrika ülkesindeki TV kanallarında Gurme programlarının yayınlanması veya benzer bir ülkede islami sohbet yapan TV kanalında orucun faziletlerinin anlatılması gibi, özünde olumlu ama zaman ve mekân bakımından nazire yaparcasına bir durumla yüz yüze geliriz.

İnsan için daha güzelini ve yeniye doğru evrilimini amaçlayan yazarlar eserlerinde tam da bu noktada insan bilincine odaklanırlar. Pekibilinç nedir? “En genel anlamıyla bilinç, insanın çevresini ve kendisini anlamasını sağlayan anlksal süreçlerin toplamıdır. Ruhbilimde bilinç terimi, ‘öznenin kendisini

sezişi ya da kendinin farkına varışı' anlamında kullanılır; algı ve bilgilerin anlıkta izlenmesi süreci olarak tanımlanır"¹. Zaten halk arasında "Bilinçlenmek" deyince de kişide "olayın farkına varmak", "ne kastedildiğini anlayıp kavramak" düşüncesi doğmaktadır. Bu noktaya getiren her türlü öğretisi, direk söylemler sonucunda gerçekleşebilir. Oysa makale konumuz "direk söylenmeden ne dendiğinin anlaşılması ve muhatapta –olumlu veya olumsuz- bir etki bırakması" içerikli olduğundan biz ister istemez *bilinçaltı* konusuna değineceğiz.

Bilindiği gibi bilincin en eski teorilerinden biri –ve yıllar boyunca pek çok eleştiriye maruz kalmış olan- Sigmund Freud'un (ö.1939) *psikanalitik teorisi*dir. Freud ve takipçileri, insan zihninin bir bölümünün, bilinç dışının, bilinç düzeyine ulaşamayan bazı anılar, dürtüler ve arzular taşıdığı görüşünü savunmuştur. Freud duygusal açıdan acı veren bazı hafıza ve dileklerin, pek dikkat edilmeyen günlük olayların bastırıldığını, yani bilinç dışı düzeye taşındığını ve bu düzeyde, biz onların farkında olmasak bile davranışlarımızı etkilediğini öne sürmüştür. Bastırılmış düşünceler ve dürtüler bilinç düzeyimize erişemez, ancak, bizleri dolaylı ve gizli yollardan (rüyalar, mantıksız davranışlar, kişisel tarz ve dil sürçmeleri) etkileyebilirler.²

Freud kişilik sistemi içerisinde öncelikle insandaki zihinsel faaliyetlerin bilince olan mesafelerini tespit etmek üzere *topoğrafik kuramını* geliştirdi. Bu kurama göre insan zihni *bilinç, bilinç öncesi ve bilinç dışı* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bilinç, zihnin dış dünyadan ve içten gelen algıları fark edebilen bölgesi iken; bilinç öncesi, zihnin ancak dikkatle algılanabilen kısmıdır. Bilinç dışı ise zihnin bilinç düzeyine ulaşmayan ancak engelleyici mekânizmaların kırılması ile bilinç düzeyine ulaşabilen alanıdır.³

Sungur, bilinçaltını, "gerçekte bilinç süreçleri olmadıkları halde bu süreçler üzerinde etkisi bulunan ruhsal süreçler..." olarak ifade eder. Yani, insan zihnine kendi izni olmadan ne düşüneceğini mecbur bırakma süreci de denebilir bu sürece... Oysa kişi zihninin ne düşüneceğini ve düşündüğünü nasıl algılaması gerektiğinin zorunlu kılınması durumu sadece bir ruhsal süreçten ibaret değildir. O ana kadar zihne doldurulan verilerin, -tıpkı bilgisayar teknolojisindeki yazılım programları gibi- dış etkenler karşısında gösterdiği bir sonuç çözümlenmesi durumudur. Yani şuuraltındakilerin, dış uyarıcılar karşısında işlem yapılarak varılan sonuç ve bu sonuca dayalı hareketi ortaya çıkarma durumudur.

1 Suat Sungur, "Bilinçaltı Reklamcılık ve Toplumsal Etkileri" *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 29, (2007), 170.

2 Edward E. Smith, Nolen-Hoeksema, S.N., Fredrickson, B. L. & Loftus, G.R. Atkinson & Hilgard, *Psikolojiye Giriş* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012), 198.

3 Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, (İstanbul: Meris Yayınları, 2014), 25-27; Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

Küçük yaşlarda iken zihinsel gelişimimiz ile pedagojik uyumluluk göstermeyen felsefik bir okumadan genellikle bir şey anlamayız. Bu durum ilk planda bizim sadece okumamızı geliştirmemize yardımcı olur. Okunan kitapta yazarın amacının ne olduğu konusunda her hangi bir fikirsel çağrışımla karşılaşmayabiliriz. Belki de yaşamın daha sonraki safhalarında da bunun bir yararını görmeyiz. Ancak okunan satırlarda şuurlatına yerleşen kelimeler ve çağrışımları, yaşamın herhangi bir kesitinde bize yabancı olmayan kelimeler olarak geri döner. Örneğin, günlük hayatımızda sürekli karşılaştığımız Amerika'nın İslam ülkelerine karşı olan düşmanlığı propagandası karşısında herhangi bir refleks vermedennötr durumda bulunabiliriz. Ama bu haber/biği bizim bilinçaltımıza yerleşir. Bir zaman sonra özellikle son 20 yılda sık sık karşılaştığımız Amerika'nın Irak'ı bombalaması ve onlarca müslümanın ölümü gibi haberlerin bulunduğu gazete sahifesinin köşesine *uyarıcı-dış etken* olarak ABD Başkanının gülen resmi eklendiğinde, şuurlatında nötr halde bulunan Amerikan düşmanlığı propaganda bilgileri devreye girerek *"Irak'ın Bombalanması- Müslümanların Ölümü-ABD Başkanının Gülmesi"* verilerinde insan zihni direk işlem yapmaya başlar ve *"Benim Ölümümden Sen Mutlu Oluyorsun"* sonucunu çıkarır. Oysa ölüm her toplumda üzüntü verici bir hadisedir. Buna rağmen haberde bahsedilen ölümler karşısında hala gülünüyorsa, insan belleği *"sen benim düşmanımsın."* noktasına gelir. Bu noktanın bir sonraki işlem safhası ise *"Biraz da sen öl, ben güleyim."* durumudur. Ardından düşmanı üzme kendini sevindirme durumu doğar ve hiç beklenmedik bir anda toplu ölümlere sebebiyet veren canlı bombaların ortaya çıkıp katliamlar yapmasının nedenleri buralarda gizli olabilir. Bunun için de insan yaşamındaki her evrede insan zihnini dolduran ve bazılarının nötr halde tutulduğu bilgilerin depolandığı zaman dilimi, algı ve refleks sorunu için temel bir süreç teşkil etmektedir. Zaten Piaget'e göre de *"yaşantının boyutları ve kavram, yansıma ve davranış yetişkin düşüncesinin gelişimi için temel oluşturmaktadır."*⁴ Burada doğumdan itibaren bilişsel gelişim ve öğrenme süreci ön plana çıkmaktadır.

Bilişsel gelişimin tanımı ise;

Bireyin, çevresindeki dünyayı anlamasını ve öğrenmesini sağlayan aktif zihinsel faaliyetlerin gelişimine Bilişsel Gelişim adı verilmektedir. Bilişsel gelişim; bebeklikten yetişkinliğe kadar bireyin çevreyi ve dünyayı anlaması ve düşünme yollarının daha karmaşık ve etkili hale gelme sürecidir. Piaget'in bilişsel gelişim dönemleri, bize çocuğun hangi dönemde nasıl

4 Suat Kol, "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 21, (2011), 3.

düşündüğü ve akıl yürüttüğü hakkında fikir verir. Bunları bilmek, çocuğa hangi dönemde neyi öğretebileceğimize dair bize yol gösterir.⁵

şeklinde yapılmış ve yaş gurubuna göre öğrenmenin bilişsel gelişimle ilintili olduğu da vurgulanmıştır.

Öğrenme deyince sadece okullarda verilen bilgiler ve bu bilgilerin tutum ve davranış haline dönüşmesi olarak elbette anlaşılmalıdır. Hayatımızın her evresi ve her mekânı bir okul ve öğrenme dönemidir. Kurtulmuş⁶ a göre;

İnsan hayatı boyunca öğrenen ve öğrendiklerini uygulayabilen bir varlıktır. Öğrenmede, formal eğitim önemli rol oynasa da: formal eğitimin, informal öğrenme ortamlarıyla desteklenmesi bireylerde istenen niteliklerin kazandırılmasını kolaylaştıracaktır." Aslan (2003) informal eğitimi, 'bireyin yaşamlarını sürdürdükleri her ortamda, yani yaşam içinde gerçekleşen bir süreç, insan ilişkilerinin, yani toplumsal etkileşimin bulunduğu her durumda söz konusu olan eğitim'(s.13) olarak tanımlarken Jamieson (2009), informal öğrenme deneyimini, 'öğretmenin katılımı zorunlu olmayan, herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda sınıf dışında meydana gelen etkileşimli öğretim ortamları olarak tanımlanmaktadır.

Okullarda gördüğümüz derslerin yanında informal olarak değişik zamanlarda okuduğumuz kitaplar ve sair kaynaklardan edindiğimiz bilgiler sürekli vardır. Bu bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığını belirli bir disiplin içerisinde öğrendiğimiz zaman kontrol etme imkânımız olur. Ancak bireysel bir girişim olarak okuduğumuz bir eserde verilen bilgilerin doğruluk veya yanlışlığını kontrol etme imkânımız çok fazla yoktur. Olsa bile bazen, artık davranış haline dönüştürdüğümüz bu bilgiler konusunda geç kalınmış olabilir. Ruh dünyamızı zenginleştiren edebî eserler bize manevi bir tat vermenin ötesinde hayatı algılamamıza da yön verir. Oysa okuduğumuz bir eserde bu yönlendirme bazen açıktan görülmez. Okuduklarımızdan etkilenerek kapıldığımız hisler bizi bu yönde düşünmeye sevk eder. Peki nedir bizi bu şekilde düşünmeye yönlendiren veriler? İşte bu noktada eser yazarının rolü devreye girer. Yazar anlattıklarının, okuyucuyu belirli bir düşünce yönüne sevk edeceğini bildiği için eserlerinde kullandığı karakterler ve kelimeler ile okuyucuya belirli bir düşünceyi çağrıştıracak gayret içerisindedir. Eserini hazırlarken kendisi bir konu hakkında ne düşünüyorsa aynı algıyı okuyucunun da algılamasını ve hissetmesini sağlar. Bu şekilde de okuyucu düşüncesini yönlendirmiş

5 Helen Bee ve Denis Boyd, *Çocuk Gelişim Psikolojisi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009)

6Aytaç Kurtulmuş, "İnformel (Sınıf Dışı) Öğrenme Ortamı Pi Günü: Büyük Risk Yarışma Örneği", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, (2015), 107-116.

olur.Yazarın tüm gayretibilinçaltıkna diyebileceğimiz “-kendi hallerine bırakıldıklarında davranamayacakları tarzda davranmalarını sağlayan gizli ve algı dışı veya maskelenmiş uyarıların kullanımına yönelik”⁷ bir çabadan ibarettir.

Reklam ve tanıtım sektöründe bu durum yani mesaj verme durumu görsel olarak kendini ifade eder. Edebîyat dünyasında ise, çizgi resimli hikayeler ve sair eserler özellikle çocuklara yönelik bir öğreti ve algılama üzerine somut veriler şeklinde inşa edilir.Soyut verilerin kavranması ve tasavvur edilmesi noktasında belirli bir yaşa ulaşma olgunluğu pedagogların dikkat çektiği noktalarındadır. Din ve dine ilişkin metafizik olarak ifade edebileceğimiz bir takım verilerin kavranması ve algılanması noktasında ergenler için algılama kolay olsa da çocuklar için metafizik ifadelerin somutlaştırılarak aktarımı daha sağlıklı ve yararlı olacaktır.

1.EDEBÎ ESERLERDE SUBLİMİNAL MESAJ

Makalemize konu olan din ve dine ilişkin metafizik verilerin edebî bir dille aktarımı yani edebîyat dünyasındaki şekli ve bu şekiller üzerinden okuyucuya kazandırılmak istenen öğreti ile okuyucunun hayatındaki geri dönüt açısından, Türk ve dünya klasiklerindeki veriler arasına sıkıştırılan mesajların önemi yani subliminal mesajlar bu noktada ön plana çıkmaktadır. İnancın toplumda hassas bir konu olması açısından bu anlatılar daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü;

Batı ve Türk çocuk klasiklerinde din ve din adamı dini gelişim açısından masal ve hikayelerde yer verilen konular, kahramanlar -onların kılık kıyafetleri, duygu ve davranışları ve olaylara yaklaşımları- ve bunlar üzerinden yapılan yorumlar, çocuklar tarafından gerçek olarak algılanmakta ve çocuklar kendilerini hikayenin kahramanları ile özdeşleştirmektedirler. Bu nedenle masal ve hikayelerde yer verilen her dini motif/sembol ve ona yüklenen anlam çok önemlidir.⁸

Oysa büyükler için yazılan eserlerde bu durum çokta önemli değildir. Zihnin olgunlaşmış hali soyut verileri kavramaya yeter düzeydedir.

Türk ve dünya edebî eserleri incelendiğinde bazı hikaye ve romanların, her ne kadar açıktan söylenirse de bir takım gizli mesajlar içerdiği söylenebilir. Biz bunlara *edebî eserlerdeki subliminal mesaj* diyoruz. Yukarıda da tanı-

7 Sungur, *Bilinçaltı Reklamcılık ve Toplumsal Etkileri*, 29-169.

8 Hüseyin Emin Öztürk, *Batı Çocuk Klasiklerinde Temel Değerler* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 55.

mini yaptığımız gibi subliminal mesaj, yazarın direk söylemediği ama anlatılarıyla, okuyucunun hissetmesini ve düşünmesini istediği söylemleridir. Burada meydana getirilen eserde temel çıkış noktası *toplumsal önkabuller* dir. Toplumsal önkabuller çerçevesinde inşa edilen bir eser ile “olan ile olması gereken” arasındaki mücadele başlar. Mücadelenin nasıllığı ve kimler üzerinden oluşturulacağı diğer önemli noktaldır. Eserlerin içine sıkıştırılan bu mesajların daha iyi olarak algılanabilmesi için eserin yazımında kullanılan dil, üslup, karakter tasviri, olayların geçtiği mekânlar özel bir öneme sahiptir.

Yazar eserini ortaya koyarken kullandığı materyallerini sembollerle de süslemeyi unutmaz. Bu sembollere bizzat kastedtiği subliminal mesajların temel çağrışımıcısı konumunu yükler. Çünkü; semboller bu noktalarda daha bir önem kazanmaktadır. Yılmaz⁹

Bir metnin anlaşılması ve yorumlanması ancak derinde yatan gizli özün ve kapalı anlamların açıklanmasıyla mümkün olabilir. Edebî metinler, güçlü bir sezgi kabiliyetine sahip uyanık bir dikkatle incelendikleri zaman, farklı açılımlar ortaya koyan, çok katmanlı yapılar olarak değer kazanırlar. Dilin imkânlarını sınırsız hale getiren semboller, üstün bir duyarlılığa sahip sanatçıların, alışılmış kelime ve anlam birliklerine, yeni ve özgün çağrışımlar yüklemeleri sonucu ortaya çıkarlar.

şeklinde sembollerin önemine dikkat çekmiştir. Bunun için de edebî bir eserin gizli kasıtlarını çözebilmek için “*sembol=mesaj*” formülünü kurmak mümkündür. Semboller, sadece sıradan belirli işaretler değil, insan hayatını kapsayan her alanda kendisine yüklenen anlamın çağrıştırmıcısı konumunu korumaktadır. Bu durum dini inançlar için de aynıdır. Mircea Eliade’nin¹⁰ (ö. 1986) dediği gibi: “Dinsel bir simge, o bütünselliği içinde bilinçli olarak algılanmasa bile, onun mesajını aktarmaktadır. Çünkü simge yalnızca insan aklına değil, aynı zamanda bütünsel insani varlığa hitab etmektedir.”

Eserlerde bir diğer önemli husus, eserin oluşturulmasında eseri sürükleyecek olan tipler, karakterler ve kendilerine biçilen misyondur. Bu noktada yazarlar genellikle yansıtma denen formül üzerinden giderek yazıldığı dönemin tam aynası olmasa da, ilgili döneme ait olduğu her halinden belli olarak, anlatımın çerçevesine uygun bir şekilde çizilen tip ve karakterleri, cinsinin formatına uygun olarak şekillendirerek bir oluşum meydana getirir ve onlara

9 Ebru Burcu Yılmaz, “Hikaye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi Türköloji Makale Bilgi Sistemi*, sy. 56 (2011), 45-46.

10 Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 107.

bedensel ve ruhsal, insani bir yapı çizerler. Yani karakter yaratılmaz, karakterizasyon yapılır.¹¹ Edebîyat sosyolojisinin kurucularından sayılan Hippolyte-Taine (ö. 1893), her çağın edebiyatında o çağın ruhuna uygun bir *personnagerégnant* (moda karakter/egemen karakter) bulunabileceğini ileri sürer.¹² Bu bağlamda toplumun önkabulleri göz önüne alınarak eserdeki tip ve karakterler oluşturularak kendilerine eser içerisinde görevlendirme yapılır.

Görevlendirmelerde kullanılan isimler, lâkaplar, sıfatlar ayrı bir önem taşımaktadır. Yazarın vermek istediği mesajlara uygun olarak öveceği veya yereceği bir konu hakkında eserde sürükleyici konumda olan başat rol sahibi kahraman karakterin ismi, lâkabı ve fizikî görünümü, kendisinden beklenene uygun bir yapı ile ortaya çıkar. Artık o tüm yönleriyle *mesajı ileten bir tebliğci* edasıyla eserde eylem ve söylemlerine başlar.

Tüm bu genel değerlendirmeler ışığında bakıldığında edebiyat dünyasında verilen eserlerde, eser sahibinin direk söylemediği ama eserin akıcılığı ile satır aralarına sıkıştırdığı kendine göre doğru olan bir takım gizli mesajların yani subliminal mesajların olduğunu söylemek mümkündür. Bu mesajların genellikle eserin yazıldığı dönemin konjoktürüne uygun olduğu görülebilmektedir. Gizli mesajlar bazen inanca dayalı, bazen siyasi bir tutumun tarafgiri veya karşıtı olarak, bazen de dünyadaki gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan herhangi bir verinin kabulü veya reddi şeklindeki tavır olarak kendini göstermektedir.

2.SUBLİMİNAL MESAJLARA YÖNELİK ÖRNEK İNCELEME

Subliminal mesajların yazarlar tarafından edebî eserlerde nasıl verildiği, ne anlatılırken neyi demek istediği ve okuyucuyu hangi hedefe vardtırmak istediğini daha iyi açıklayabilmek için burada iki örnek üzerinden gitmek istiyorum.

Dünya eserlerinden örnek verilecek olursak; 1988 Nobel Edebiyatı ödüllü Mısırlı yazar Necip Mahfuz'un (ö. 2006) *Evlâdu Hâretina*¹³(Cebelavi Sokağı Çocukları)¹⁴ adlı romanını örnek verebiliriz.

11 Suzan Nur Başarslan, *Romanlarda Kahramanlar/Kişiler*, (2010), 12.

12 Jale Parla, "Türk Romanında Karakterler-Tipler", *Kitaplık Dergisi*, sy. 83, (2005).

131988 Nobel Edebiyatı ödüllü Mısırlı yazar Necip Mahfuz'un "*Evlâdu Hâretina*" (Mahallemizin Çocukları) adlı 1959'da yazılmış ama çeşitli gerekçelerle basımı yasaklanmış, Türkiye'de de ancak 2010 yılında *Cebelavi Sokağı Çocukları* adıyla terceme edilerek basılmış bir romanı.

14 Necip Mahfuz, *Cebelavi Sokağı Çocukları*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010), arka kapak.

Bizi hiçbir zaman görmeyen ve hiçbir zaman göremediğimiz bir büyükbabamız olması hüznün verici değil midir? Bizler pislik içinde yaşarken, onun kendini o konağa kapatması tuhaf değil midir? Bizi bu noktaya getirenin ne olduğunu merak ediyorsanız, işte size hikâyelerimiz; Edhem, Cebel, Rifat ve Kasım hakkında her şeyi öğreneceksiniz...

Bu şekilde başlayan ve Kur'an-ı Kerim gibi 114 bölüm olarak devam eden romanda, "Cebelavi ile Allah'ın, İdris ile Şeytanın, Edhem ile Adem'in, Hümmam ile Habil'in, Kadri ile de Kabil'inkasdedildiği ve tüm kutsal kitaplarda ifadesini bulan insanlığın başlangıcı anlatısını bulmak mümkündür. Kitap içeriğinde yazar Necip Mahfuz, yeryüzündeki kötülük ve diğer olumsuzlukların kökenlerini araştırırken Cebelavi'yi (Yaratıcı) de sorgulamaktadır. Roman içeriğinde anlatılan olaylar yukarıda geçen isimlerle karşılaştırmalı olarak okunduğunda, her şeyi var eden bir Yaratıcının dünyanın efendisi olarak inanılan bir varlık olduğu, aslında yer yüzündeki hiç bir duruma müdahale etmediği, buna rağmen inananların onu kutsal saydıkları için varlığının toplumda kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Yeryüzüne gelen peygamberlerin genelini ise tarihten gelen bir liderlik mirasının sahiplenicisi olarak ortaya çıktığı, tek isteklerinin ise yaşadıkları mahallede yönetici olmak ve kimsenin ulaşmadığı, sarayda yaşayan, kimsenin sıkıntısıyla ilgilenmeyen, buna rağmen tüm insanların kendisine sığındığı ve ondan yardım istediği Büyük Baba (Tanrı) Cebelavi'nin dünyaya bıraktığı nimetlerden rahat bir şekilde yararlanmak isteyen kişiler olarak tanıtılmaktadır. Ayrıca, her türlü söylemlerine meşruiyet kazandırmak için de "Kimseye görünmeyen Büyük Babamız Cebelavi ıssız bir çölde bana görüldü ve şöyle, şöyle söyledi.." diyerek mahalle sakinlerini etrafında toplamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu düzenin dünya kurulalı beri bu şekilde sürüp gittiğinin vurgulandığı roman, 114.son bölümünde de zaten kendisini öldürmeye kalkan Büyük Baba Cebelavi'nin Vekilharc'ından kaçarken elinde büyük bir güç olarak bulundurduğu Sihir Yapma Formüllerinin yazıldığı defterikimseye yakalatmamak için bir çöplüğe atar. Daha sonra çöplüğe atılan defterin peşine düşen arkadaşı, bu defteri bulup sihir gücünü eline geçirerek tekrar bu mahalleye dönecek, böylece insanları sihir yapma formüllerinin yazıldığı bu defter ile fakirlik, soygunculuk ve işkencelerden kurtaracaktır. Roman, toplumu yeni bir kurtarıcı (peygamber veya mehdi) beklentisi haline sokularak bitmektedir.¹⁵

Mahfuz'un adı geçen bu romanında da aslında hiç Allah, peygamber, Kur'an-ı Kerim'den bahsedilmemektedir. Ancak roman karakterlerine ve romandaki işlevlerine bakıldığında, romanın 114 bölümünden oluşu da dikkate alındığında, müslümanların mukaddes kitabı Kur'an-ı Kerim'in kasdedildiği,

15 Mahfuz, *Cebelavi Sokağı Çocukları*.

dünyadaki olumsuz işlerle hiç ilgilenmeyen ama sarayda oturan kişi ile Allah'ın kastedildiği, peygamberlerin ise, toplumu yaşadıkları sıkıntı, fakirlik, anarşiden kurtaracak liderler olarak ortaya çıkıp, sadece kendilerini kurtaran ve topluma hakim olan liderler olduğu, insanlığın, kendilerini sürekli yoksulluk ve sıkıntıdan kurtaracak yeni bir kurtarıcıyı beklemek ümidiyle yaşamaya devam ettiği belirtilmeye çalışılmaktadır. Toplum kurtarıcı lider olarak ortaya çıkanların, söylemlerini topluma kabul ettirebilmek için ise " *Kimseye görünmeyen Büyük Babamız Cebelavi ıssız bir çölde bana göründü ve şöyle, şöyle söyledi..*" diyerek (peygamberlere gönderilen vahiylerle ironik bir gönderme ile) karşılıklarına çıkacak itaatsizlikleri bertaraf ettiği ve bu şekilde toplumda meşru zemin buldukları anlaşılmaktadır. Çaresizlik içindeki toplumu da yeniden bu sıkıntılardan kurtaracak formülün aslında *aranan sihirli formül kitabında* olduğu, bu sihirli formül kitabının ise (bu romanda Kur'an-ı Kerim kastedilmektedir) toplumda kabul görmüş Kutsal Metinler olduğu adı geçen romanda subliminal mesaj olarak verilmektedir. Oysa yukarıda da sözü edildiği gibi romanın genelinde kutsal varlık ve kelimelerden genel olarak hiç bahsedilmemektedir.

Cumhuriyet dönemi hikâyelerine bakıldığında benzer bir örneği biz Ömer Seyfettin'in (ö. 1920) *Hatıftan Bir Sadâ* adlı hikâyesinde görmekteyiz:

Hacı İmâdeddin Efendi, ömrünü itikafı geçirmiştir. Akşamları ve sahurda eşinin kapı önüne bıraktığı ölçülü yiyecekler dışında yemez, kimseye iletişim kurmaz. Etrafındakiler onun evliya olduğuna hükmederler. Evin iç ve dış sorumlulukları bütünüyle eşinin elindedir..... Altmış üç yaşına bastığı gün eşinden bahçeye bir kuyu kazdırmasını söyleyen İmâdeddin Efendi, artık toprak altında yaşayacaktır¹⁶

Burada yazar Ömer Seyfettin, kahraman İmameddin Efendi'yi tam da 63 yaşına gelince bir kuyu kazdırtıp yer altında yaşamaya mahkûmetmekte, hikâyenin akışını bu şekilde devam ettirmektedir. Her ne kadar açıktan söylenmese de hikâyenin akış şekli, tarihte varolan bir takım olaylar üzerinden toplumsal değerlere traji-komik bir gönderme yapmaya yöneliktir. Çünkü Müslüman Türk tarihinde önemli bir yeri olan tasavvuf ehli Hoca Ahmed Yesevi¹⁷ de 63 yaşına geldiğinde " *Peygamber efendimizin bu yaştan sonra yaşamadığı bir dünyada benim yaşamam uygun değildir.*" düşüncesiyle yer yüzünde yaşamayı kendisine yakıştıramamış ve kendini yer altında yaptırdığı mezar

16 Nesime Ceyhan, "İkinci Meşrutiyet Devri Türk Hikayesinde Din Duygusu ve Dini Müesseselerin Tenkidi", *Türkoloji Araştırmaları*, 1, sy. 4, (2007), 145-146.

17 Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (Ankara: TDV Yay., 1989) 159-161. Ahmet Yesevi'nin 11. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. Vefat tarihi tam olarak bilinmiyor.

türü bir çilehaneye hapsederek kalan ömrünü burada geçirmiştir. Ömer Seyfettin, bu tür örneklerle kurguladığı anlatısı üzerinden toplumun dini önder denebilecek şahsiyetleriyle ve manevi değerleriyle alay etmekte, onları çürütme ve toplumun gözünde küçük düşürmeyi hedeflemektedir.

3.“GÖKYÜZÜ” ROMANI VE SUBLİMİNAL MESAJLARIN İRDELENMESİ

Benzer bir durumu Reşat Nuri Güntekin'in *Gökyüzü*¹⁸ romanında da görülmektedir. 1935 yılında yazdığı romanında, İslamda vahyin geliş şekli, vahiy geldiğini iddia eden Hz. Muhammed'in vahiy gelişi öncesi yaşamı, insanların vahiylerle karşıtutumu ve yüklediği derin manalar, toplumsal manevi kabul-lerin irdelenmesi ile *Anadolu İslam Toplumunun inanç ve manevi değerlerininin kökenine inerek, köken sorgulaması yapmaya çalıştığı gözlemlenmektedir*. Buradan hareketle de bunların artık Cumhuriyet devrimleriyle akıl ve mantık ölçüsünde son bulması önerileriyle roman son bulmaktadır.

Makalemize konu olan “ *Gökyüzü*” romanının kısaca özeti şöyledir:

Emekli olmuş süt kardeşi Raşit'i ziyarete giden yazar, onun hayatta anlatacağı çok şeyi olmadığını, ömrünün denizlerde geçtiğini, kendi ömrünün de aynı şekilde boşa geçtiğini, kendisinin de aynı yaşta olduğunu ve anlatacak fazla bir şeyin olmadığını fark eder. Buradan hareketle yaşadığı hayatı sorgulamaya başlayıp, Allah, ahiret, cennet-cehennem, ruh vb. konuları irdelemeye başlar. Daha sonraki gelişmelerde, babası Çanak-kale'de şehit olduktan sonra öksüz kalıp bütün hayatını yatılı mekteplerinde geçirmiş, nihayet Amerikan Kolejinden diploma almış uzaktan akrabası Sevim'i yanına alır. Bir zaman sonra, ispartizmacılara merak salan, çocukluğunda kuvvetli bir din terbiyesi almış, sonra şüphelere başlamış, daha sonrada imanı yok olmuş, ama tam yok olmadığı için uzun zamandır ispartizma ile ilgilenmeye başlayan Mükerrerem adında bir arkadaşının peşine takılıp inanmadıkları halde Bursa'da bir ruh çağırma seansına katılırlar. Çünkü Mükerrerem'e Bursa'daki ispartizmacı arkadaşlarından mektup gelmiştir. Mektupta; Bursa'da Yıldırım mahallesinde viran bir ev vardır. Bu evin uğursuzluğu nedeniyle kimse kiralamamaktadır. Birkaç ay evvel Bulgaristanlı bir muhacir bu evi kiralamıştır. Fakat evde garip şeyler olmaya başlamıştır. Geceleri sarnıcın kovasına bağlı zincir kendi kendine şangırdamakta, sofalarda ayak sesleri işitilmektedir. Vakayı haber alan

18 Reşat Nuri Güntekin, *Gökyüzü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997).

ispiizmacılar harekete geçip bir masa tecrübesi yapıp ruhlarla irtibata geçeceklerdir. Ruhların adlarının Gafi ve Gurka olduğunu öğrenirler; ruhlar o ayın 27.pazartesi gecesi ispiizmacılara görüneceklerini söylerler.

Bursa'ya muhacirin evine geldiklerinde evin görüntüsünün korkunçluğu onları ürpertir. Sevim korkmadığını kanıtlamak için cesurca davranışlarda bulunur ama için için korkmaktadır. Ruh çağırma seansı başladığında ışıklar kapatılır ama ruhlardan herhangi bir iz yoktur. Bir, iki olumsuz hareketten dolayı seans bozulur ve tekrar başlanır. Bu bozulmanın getirdiği korku ile Sevim bir baygınlık geçirir. Ancak bu normal bir baygınlık değildir. Vücudu kaskatı kesilmiş, dişleri kilitlemiştir. Hemen bir taksi bulunur ve otele dönülür. Sevim'i yatağına yatırırılar. Sevim ara sıra gözlerini açar, etrafa bakar fakat tekrar kapatır uykuya dalar. Birden bire Sevim'in konuşmasıyla uyanırılar. Sevim garip kelimeler söylemekte, yatağında oturmaktadır. Sevim için getirilen profesörler Sevim'in hastalığının ne olduğunu anlayamazlar, çünkü Sevim tek laf etmemektedir. Kaldığı otel odası bir klinik haline dönüştürülür ve yapılan tüm tedavilerden ve teşhislerden bir sonuç çıkmaz. Sonunda İstanbul'a dönmeye karar verilir. Deniz yolculuğu Sevim'e biraz iyi gelse de akşamları tekrar kriz nöbetleri başlar. Fakat bu nöbetler diğerlerinden biraz farklıdır. Sevim'in vücudu zaman zaman sarsılmakta, acı bir çığlık atarak haykırmaktadır. Sonunda bir konsültasyon yapılarak menenjit tüberküloz teşhisi konulur. İleriki aşamalarda hastalığın bu olmadığı anlaşılır. Mükerrerem, Sevim'in bir sinir mütehassısına veya ruhçuya gösterilmesini ister. Sinir mütehassısı çağırılrsa da durumda bir değişiklik yoktur.

Sevim ışığa karşı tahammülsüzdür. Ayrıca Sevim geceleri gözlerini tavandaki bir budak deliğine dikmeye ve tavana kulak vermeye başlamaktadır. Hareketleri normal değildir.

Eve ziyarete gelen misafirler arasında Hacı Yenge isminde biri vardır. Hacı Yenge Sevim'in büyük annesinin arkadaşıdır. Hacı Yengeye göre Sevim'in hastalığı bilinenin aksine daha farklıdır. Mayangalar adında eskiden var olan bir ocaktan bahseder onlara. Buralarda bir çocuk dünyaya geldiğinde çocuk tütsüden geçirilerek ömür boyu Mayangalara bağlanmış olurlarmış. Orada bulunan akrabası Pervin, Sevim'in annesinin de tütsüye kurban gittiğini hatırlar. Bunun üzerine Hacı Yenge bir tütsücüye

baş vurulmasını önerir. Uzun bir tartışmadan sonra Sevim'in Mayangalara götürülerek bir tütsü yapılması ve bu şekilde iyileştirilmesine karar verilir. Ancak bunlar olurken Sevim zaman zaman uykusunda anlaşılmaz kelimeler kullanarak konuşmaya başlar. Kahramanımız bu sözleri ilk duyduğunda onlara derin manalar atfeder. Bu kelimelerin ne manaya geldiğini araştırır ama bir sonuç çıkmaz. Çaresizlik karşısında artık kahramanımız da gökyüzü masalları diye eleştirdiği bu manevi yollardan medet ummaya başlar. Sonunda kahramanımızın da rızasıyla Mayangaların (Afrikadan gelme farklı bir tütsücü veya tarikat yapılanması) merasimine Sevim götürülür ve bir zaman sonra sevimde her hangi bir hastalık izi kalmaz. (Güntekin:1997)

Kısa özeti verilen bu romanın tümüne bakıldığında okuyucu açısından önem arz edecek gizli bir takım mesajları kapsadığı söylenebilir.

Bu romanda kahramanımız bir ateisttir. Aynı zamanda Sevim de *Elektra kompleksine*¹⁹ kapılmış küçük yaşta anne-baba sevgisinden yoksun büyümüş, özellikle de küçüklüğünde bir *Arap Bacı* tarafından yetiştirilmiştir. Yatılı okullarda geçen hayatı boyunca aile kavramından uzak kalmış, gerek bir Fransız okulunda okuması, gerekse okuldaki dini telkinlere de bir refleks olarak din karşıtıdır. Yani bir ateisttir. Bir ruh çağırma seansından etkilenmesi ve inanmadığı manevi varlıklara karşı içten duyduğu korku sonucunda vücut muvazenesi bozulmuş ve vücudunda sinir kilitlenmesi olmuştur. Hastalığa konan çeşitli teşhisler *hysteri*, *beyin veremi*, *tüberküloz*'dur. En son varılan teşhis ise "*Bal gibi bir sinir hastalığıdır.*"²⁰ Bu hastalığın sebebi ise "*O gece o uğursuz evde kızı korkutmasaydık bu olanlar olmayacaktı*"²¹. Doktor Hasan'a göre "*kızın hasta olan yeri sinirleri veya ruhudur. O'na göre ikisi de birdir. Hastalık bir sinir bozukluğu ile başlamış, daha sonra diğer doktorların dediği gibi bir infectieus ile katmerlenmiştir. Daha sonra enfektüs geçmiş, asıl olan sinir hastalığı kalmıştır. Çözüm olarak adamakıllı bir sinirciye yahut ruhçuya başvurulmalıdır*"²². Sevimin, hastalığı dolayısı ile "*Çocuğun yanakları çökmüş, derisi buruşmuş, korkunç bir sarılık alan yüzünde yer yer morartılar belirmiş. Hatta daha ileri giderek yüzünün, burnunun şekli de değişmiş diyeceğim. Gerilip incelmış renksiz dudaklarının altında adeta dişlerinin şekli seçiliyor.*"²³ Ayrıca "*Şakaklarında belirmiş kalın mor damarların hızlı hızlı attığı görünme ölmüş sanılacak...*"²⁴ şeklinde bir görünüme sahiptir. İşte

19 Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 42.

20 Güntekin, *Gökyüzü*, 168.

21 Güntekin, *Gökyüzü*, 168.

22 Güntekin, *Gökyüzü*, 168-169.

23 Güntekin, *Gökyüzü*, 103.

24 Güntekin, *Gökyüzü*, 103.

ne olduysa ondan sonra başlar. “ Geceyle başlayan nöbet arttıkça artıyordu... Fakat bu seferki nöbet, bambaşka bir şey... Yüzü buz gibi soğuk bir ter içinde, dili dışarı çıkmış, gözleri donuk bir cam parıltısıyla parlıyor... Vücudu zaman zaman karyolayı sarsacak kadar şiddetli sarsıntularla titriyor... Sonra, ara sıra insan sesine benzemeyen acı bir makine çığlığıyla haykırıyor.”²⁵. Rahatsızlığına tıbbi olarak bir çare bulunamaması, kendisinde diğer insanlara karşı bir agresiflik, bazen hiç konuşmama, bazen ne söylediğini bilememe “...Gözleri yerinden oynamış, ağzı köpürmüş, dişlerini gıcırdatarak, zavallı Hasan’a: “ Bu eşek kim?... Bu eşek kim?... ” diye haykırdı... Arkasından küfürler...” şeklinde, bazen de boş gözlerle etrafı seyretme, belirli noktalara bakarak kilitlenip kalma gibi komplike hareketler gösterir.

Sevim, zaman zaman korkutucu bir şekilde hırıltılı sesler çıkarır. Bir gece uykusunda kendi kendine konuşmaya başlar:

Birden bire bir konuşma sesiyle gözlerimi açtım. Lambalar sönmüş. Dışarıdan biri mi geldi de onları söndürdü, yoksa şehir cereyanı mı kesilmiş? ...Konuşma devam ediyor. Ses Sevim’in sesi, fakat kalınlaşmış, yabancılaşmış bir ses. Tek tek söylenen kelimeler gayet açık. Fakat şimdiye kadar hiç işitmediğim acayip, barbar bir dilin kelimeleri... Bunların manasız sesler olmasına da imkân yok ki. Çünkü Sevim’in söyleme ahenginde haklı bir davayı anlatan, karşısındakini kandırmaya çalışan bir insanın sükuneti ve mantığı var. Fakat karşısındaki kim?

Nihayet dördüncü gece iki buçukla üç arasında odada gene o belli belirsiz hareket başladı. Arkasından Sevim’in değişmiş, kalınlaşmış heyecanlı sesi.....Saz Afayı Malka Cıda Gorbia Mayavere Meygalin Sakkalebi Nalefi Annayı Sunana Bameduna.

...Birden bire yerimden kalkarak:

-Sevim, Sevim diye seslendim.

Kız, benim sesimi işitir işitmez suç işlerken yakalanmış bir çocuk sessizliğiyle tekrar yatıverdi. Odaya geldiğim zaman onu bıraktığım vaziyette gördüm. Elektriği çevirdim, yandı. Bu şaşılacak bir şey.

-Sevim, ne oldun?

Cevap yok. Çocuk, akşamdan beri devam eden aynı uyku ve bayılma arası dalgınlık içinde...²⁶

25 Güntekin, *Gökyüzü*, 119.

26 Güntekin, *Gökyüzü*, 101.

Kahramanımız tarafından kontrol edildiğinde Sevim, uyku ile uyanıklık arasında görünmektedir. Evet kahramanımızın dediği gibi “*Bir gecenin bir insanı bu kadar değiştirmesi akla sığar bir şey değildi...*”²⁷ Çünkü; bazen konuşmalarında “...*günlerden beri iki lakırdıyı bir araya getirip söyleyemeyen çocuğun bunları en usta bir külhanbeyini bastırarak bir kolaylıkla birbiri arkasına dizmesiydi.*”²⁸. Yani Sevim’in konuşması oradakileri hayrete düşürecek kadar iddialı ve edebî bir şekil arz etmektedir.

Kahramanımıza göre Sevim’in bu hale gelmesinin psikolojik çözümlemesi bellidir:

Yatılı mekteplerinde karışık tesirler altında geçmiş yalnız bir çocukluk, Gene bu tesirler altında başlamış bir buluş buhranı onda-zararlı mı faydalımı olduğu kestirilemeyecek- bir takım gizli zehirler bırakmıştı. Anlaşılmaz kararsızlıkları, hırçınlıkları vardı. Küçük bir vaka, onu en çılgın bir neşeden en karanlık hüzünlere, bedbinliklere götürüyordu. Kendi bilgilerinin çok yüksekliğinde olan fikir meselelerine garip bir ateşle sarılmıştı. Bazen en ağır ve akıl durdurucu işlerde ince bir sezis kabiliyeti göstererek beni şaşırtıyordu...²⁹

Evet yazarın dediği gibi karışık tesirlerle geçmiş bir çocukluk, bu tesirlerle başlamış bir buluş buhranı onda zararlı mı faydalımı olduğu belli olmayan bir takım gizli zehirler bırakmıştır. Küçük bir vakıa onu en çılgın bir neşeden en karanlık hüzünlere, bedbinliklere götürüyordu. Karşısında kimse olmasına rağmen çok iddialı bir davayı savunuyor gibi konuşma şekli, sonra da hiçbir şey yokmuş gibi kendinden geçmesi, söylediği sözlerin bir barbar diliyle konuşulması, bunu kimsenin anlamaması ama bu sözleri duyan yazara bu sözlerin derin manalar çağrıştırmasının altında yatan nedir? Bir de Sevim, yazarımızın bile hepsini bilmediği bu sözleri kimden, nasıl, ne vakit öğrenmişti?

Romanın sonuna doğru kahramanımız Sevim, çocukluğunda olduğu gibi Asude bacıdan bir masal anlatmasını ister. *Âsude* bacı da “*Bâmedune Masalı*” nı anlatır. Sevim’in hastalık gecelerinde söylediği kelimeler, Afrika barbar dilinde anlatılan *Bâmedune Masalı*’ndaki şarkının sözleridir.

Yazar, yine bir gün tavan arasında bir şey aramaya çıkmış, bir köşedeki kırık iskemleler, tozlu resim çerçeveleri arasında mahut yeni dünya gözüne ilişir. Anlar ki; Sevim’in düştüğü geceye kadar tavanda gördüğünü zannettiği

27 Güntekin, *Gökyüzü*, 102-103.

28 Güntekin, *Gökyüzü*, 123-124.

29 Güntekin, *Gökyüzü*, 233-234.

çengelli çivi hâlâ ucunda durmaktadır.³⁰ Demek ki yazarımız Sevim'in haline üzüлüp, onun yaptığı hareketlerden, söylediği sözlerden etkilenerек olaylara derin mânalar vermiştir ama aslında aklından geçirdiği Sevim'in intihar hikayesini de kendisi uydurmuştur, bunu fark eder.

Yani hastalıklı birinin haline ve hareketlerine bakarak, durumun tedirginliği ile zihin, olmayan şeyleri olmuş şekilde algılamakta ve buna göre mevcut duruma mâna yüklemektedir.

Tüm bu anlatılanlardan sonra Reşat Nuri Güntekin'in Gökyüzü romanındaki ikincil kahraman Sevim'in başından geçen olaylar ve detayları ile yüzyıllardır müslüman olarak yaşamış Anadolu İslam toplumunun inancının temelini oluşturan İslam dininin ortaya çıkışı, İslamın gelişi sırasında İslam peygamberinin durumu, vahiylerin gelişi sırasında cereyan eden bir takım durumlar vb konularda ve bunları toplumun kabulü arasında aşağıdaki şekilde olduğu gibi bazı kıyaslamalar yapıldığında, Reşat Nuri'nin bu eserinde vermeye çalıştığı subliminal mesajlar daha iyi anlaşılacaktır.

3.1.Hz. Muhammed'in Öksüz Ve Yetim Kalması

Peygamberimiz küçük yaşta ebeveynsiz kalmıştı. Reşat Nuri'nin makalemize konu olan *Gökyüzü* romanında da kahramanımız Sevim küçük yaşta öksüz ve yetim kalmıştır.

3.2.Hz. Muhammed'in Sütanneye Verilmesi

İslam tarihinde Hz. Muhammed'in süt anneye verilme olayı meşhurdur. Yani Hz. peygamberin çocukluğu başkalarının ellerinde geçmiştir. Gökyüzü romanındaki Sevim küçük yaşta öksüz, yetim kaldıktan sonra tüm çocukluğu başkalarının elinde geçmiştir. *Çocukluğu başkalarının elinde geçerken, hastalıklı halde söylediği ve roman kahramanımızın manasını bilmediği halde derin anlamlar yüklediği Afrika Barbar diliyle söylenmiş ilk bilgileri ve garip şarkıları da O'nun elinden öğrenmiştir.*

3.3.Hz. Muhammed'e Gelen Vahiy Bilgilerinin Kaynağı Hakkında Yapılan İddialar

İslam peygamberine yapılan karalamalardan biri de O'nun vahiy diye aktardığı bilgiler aslında başkalarından öğrendiği tarihi hikaye ve bilgilerdir.

Makaleye konu olan "Gökyüzü" romanındaki kahramanımız Sevim'in söylediği sözler hakkında da benzer bir durum söz konusudur:

30 Güntekin, *Gökyüzü*, 191.

3.4.Hz. Muhammed'e Vahiy Geliş Zamanı

İlk vahyin gelişi konusunda ise Peygamberimiz kendisine vahiyler gelmeden önce sık sık Hira Mağarasına gider³¹ orada inzivaya çekilirdi. 40 yaşına geldiğinde yine böyle bir gece yarısından sonra uyku esnasında kendisine ilk vahyin geldiği çeşitli İslami kaynaklarda rivayet edilir.³²

Roman kahramanı Sevim de hastalık nöbetlerinin tuttuğu bir gece yarısından sonra-özet kısmında belirtildiği gibi-, duyanların ilk başta bir mana veremediği, barbar dilinde, kendi kendine konuşmaya başlamış idi.

3.5.Hz. Muhammed'e Vahiy Geliş Esnasında Görülen Halleri

Hiz. Peygambere bilindiği gibi çeşitli şekillerde vahiyler gelmiş ve her vahiy geldiğinde kendisinde değişik haller görüldüğü çeşitli İslami kaynaklarda belirtilmektedir. Hiz. Peygamber'in vahiy esnasında vücudu titrediği, yüzünün rengi değiştiği, vahiy esnasında en soğuk günlerde bile alnı terleyip, nefes alırken horultuya benzer bir ses çıkardığı bu belirtilerden bazılarıdır.

Makalemize konu olan "Gökyüzü" romanı kahramanı Sevimde de hastalık krizine yakalandığında kendi kendine konuşmaya başladığı zamanlarda buna benzer değişik haller görülmektedir.

3.6.Hz. Muhammed'in Yanlızken Değişik Sesler Duyması

Peygamberimiz Muhammed (a.s.), kırk yaşına gelmeden önce, [otuzsekiz yaşında iken, ışık, nur görür, sesler işitir, endişelenir dururdu. Yüce Allah, Muhammed (a.s.)ın kerametini açıklamayı irade buyurduğu sıralarda idi ki, Muhammed (a.s.), evinden çıkar, Mekke evlerinden uzaklaşır, vadilerin kuytu köşelerine doğru dalar giderken, hiçbir ağaç veya taş rastlamazdı ki:

"Esselâmü aleyke yâ Rasûlallah! =Selam olsun sana, ey Allah'ın Resûlü!" diyerek kendisini selamlamamış olsun!

Peygamberimiz (a.s.); hemen etrafına, sağına soluna, arkasına dönüp bakınır, fakat ağaç ve taştan başka birşey görmezdi. Bu da, Peygamberimiz (a.s.)ın peygamberlikle görevlendirilmesinden iki yıl önce idi.³³

31 Fuat Günel, "Hira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.18, (Ankara: TDV Yay., 1998), 121-122.

32 Mustafa Asım Köksal, *Vahyin Geliş* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987) 83-88.

33 Köksal, *Vahyin Geliş*, 83-88.

Bu konuda ise Sevim'in durumu da pek farklı değildir.³⁴ Yani Sevim'de de kimsenin görmediği ve duymadığı sesleri duyma halleri görülmektedir ki bunlara cevap vermek için kendi kendine konuşmaktadır.

Yüzyıllardır aynı inancı yaşayan, aynı dini kültürle yoğrulan anadolu toplumunun inancının ortaya çıkışı, algılanışı, değerlendirilmesi ile 1935'lerde yazılmış böyle bir romanın konusu, karakterler ve işlenişi arasındaki paralellik ve benzerliklerin çokluğunun, okuyucuların aklına farklı çağrışımları getirdiği görülmektedir. Yani bu romanda da okuyucuya iletilmek üzere gizli bir mesajın olduğu, subliminal bir mesaj verildiğini söylemek mümkündür. Bu mesajların, yazarın kendi ideolojilerini, kendine özel düşüncelerini kapsadığı söylenebilir. Eserin yayınlanacağı toplum içerisinde bir takım olumsuz reflekslerden kaçınmak için de yazarın bazen anlatı türünü seçtiği, bazen de eser kahramanının dilinden bu düşünceleri dile getirttiği söylenebilir. Bu romanda da düşünceler kahramanların kendi aralarındaki konuşmalar aracılığıyla sunulmuştur.

Gökyüzü romanında görülebileceği gibi, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) küçüklüğünden yaşlılığına kadar geçirdiği bir takım evreler ve sonuçları ile roman kahramanı Sevim'in küçüklüğünden itibaren geçirdiği evreler arasındaki uyum ve benzerliklere dikkat edildiğinde, Hz. Peygamberin yaşamı ve misyonu ile Sevim'in yaşamı ve savunduğu düşüncelerin kökeni arasında düşünsel olarak karşılaştırma yapılabilir. Bu karşılaştırma ile Hz. Peygamberin misyonunun kökeninde, tıpkı Sevim'in düşüncelerinin kökeninde yatan oluşumlar gibi yaşamın zorlukları, tahammül etmekte zorlanacağı vakialar, çıkmazları ve içinde yaşadığı toplumun kendisine bakış açısı ve karşı refleksleri sonucunda meydana gelmiş, daha sonra da toplum tarafından kabul görüp yaygınlaşarak inanç(din) şekline dönüşmüş düşüncelerin olduğu sonucuna varılabileceği söylenebilir. Yani Sevim'in ortaya koyduğu söz, davranışlar ve düşüncelerinin aslında hastalıklı bir halde iken meydana gelmiş eylemler olduğu vurgulanmakta ve Hz. Peygamberin sözleri, davranışları ve düşüncelerinin kökeninde de –tıpkı Sevim gibi- hastalıklı bir durumdan dolayı ortaya çıkmışlık hali olduğu, bunun sonucunda yaygınlaşan bir *Din Olgusunun* ortaya çıktığı sonucuna varmak mümkündür.

Romanın yazılış tarihine bakıldığında, dönemin siyasal konjoktürü ile bağlantı kurulmasının elzem olduğu görülebilir. Kemalist devrimlerin Anadolu toplumu tarafından fazla kabul görmediği, bundan dolayı da devrimlere uyulması konusunda kanuni yaptırımların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bu devrimlerin toplum tarafından fazla kabul görmemesinin temelinde de o

34 Güntekin, *Gökyüzü*, 101

toplumun inancı ile devrimlerin uyumsuzluğu arasındaki tezat en büyük engeldir. Bu engelin kaldırılması için de toplumun inancının sorgulanması ve yeniden bir değerlendirme yapılmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktada da her kesim gibi edebiyatçılara da önemli görevler düşmüştür. İşte bu görev gereği Reşat Nuri Güntekin'in adı geçen romanını yazarken, bu düşünceler içerisinde hareket ettiğini, 19. yy da bilim dünyasındaki yeni buluş ve gelişmelerden esinlenerek elde ettiği düşüncelerini Kemalist devrimlerin yerleşmesine katkı sağlayacak fikirler olarak ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Özellikle sosyoloji ve psikoloji alanındaki gelişmeler ile din sosyolojisi alanında ulaşılan noktalar, adı geçen romanın yazılmasında önemli temeller oluşturmuştur. Bu temelden hareketle, kendisine görev üstlendiği devrimlerin yaygınlaştırılması ve kalıcılığının sağlanmasına yönelik çalışmada ilk hareket tarzı bu devrimlerin kabul görmemesine neden olan toplum inancının irdelemesine yönelik bir girişim yapıldığı söylenebilir. Bu girişim sonucunda da Din Sosyolojisi biliminden yararlanarak yazılan *Gökyüzü* romanı ile İslamın temelini sorgulayacak bir eser meydana geldiği görülebilir. Bu roman ile; yüzyıllardır Anadolu müslüman toplumunun inancını ve yetiştirme kültürünü oluşturan Hz. Peygamber önderliğindeki bu dinin kökeninin aslında kendisine kutsiyet atfedilecek bir inanç olmadığı, hastalıklı birinin söylemleri sonucunda var olmuş bir inanç olduğu, buna da bağlı kalmanın zorunluluğunun toplumsal cehalet ve geri kalmışlıktan kaynaklandığı, bilimin gelişmesi ile tabu haline dönüşmüş bu olgunun değişmesi gerektiği anlayışının yayılmak istendiği sonucuna varılabilir.

Reşat Nuri'nin bu tür eserler yazarken kendi ağzından değil de anlatıcı ağzıyla eserini ifade etmesinin ayrı bir önemi vardır. Bu üslupgerekçesini şöyle belirtmektedir:

...Ben kahramanlardan birini alıp onun ağzından anlatmayı daha kolay bulurum. Hem bu suretle vak'alar dağılmaz. Vak'ayı anlatan kahraman vahdeti muhafaza eder. Sonra bunun bir iyiliği daha vardır, romancı mesuliyetin mühim bir kısmını üstünden silkip atmış olur. Ekseriya bir romancının yaptığı bir tasvir okuyucuya soğuk gelebilir. Çok defa okuyucular romancının bir adamı anlatışını beğenmeyebilir. İşte romanı kahramanının ağzından anlatırsanız mesuliyetin bir kısmı sizden ziyade kahramanın görüşüdür. Bu işte biçare kahraman yanmıştır....³⁵

35 Hilmi Yücebaş, *Bütün Cepheleriyle Reşat Nuri* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1957), 15.

Sonuç

Tüm dünyadaki edebî eserlerde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de yazılan bazı eserlerde yazarların kendi görüşlerine, ideolojilerine uygun gizli mesajlar verdiği söylenebilir. Bu mesajlar, okuyucu tarafından eleştirilere uğramamaları için eserin akışına uygun olarak eser kahramanlarının anlatım veya karakterlerin karşılıklı konuşması şeklinde yansıtılmaktadır. Verilmeye çalışılan bu mesajlar dönemin siyasi konjoktürüne veya o zamanda popüler olan yaygın kanaatlerinin kabulü veya reddi şeklinde gerçekleşmektedir. Edebî eserlerde *subliminal mesaj* olarak adlandırabileceğimiz bu mesajlar, bilimsel gelişme ve yeni keşiflerle ilintili olabilmektedir. Eser sahipleri bu mesajları verirken kendileri yeni bir fikir ortaya çıkarmamakta ise de, toplumda yayılmasını istediği bir takım düşüncelerin taşıyıcısı rolünü üstlenmektedir. Edebî eserlerde verilmeye çalışılan subliminal mesajlarda konuya ilişkin semboller ayrı bir önem taşımaktadır. Sembollerin kullanımı bazen kelimelerin kapsayamayacağı çağrışımlar meydana getirebilmektedir. Bu mesajlar yerel veya evrensel boyut taşıyabilmektedir. Eserlerdeki kahramanların fiziksel görünümü ile verilmek istenen mesajlar arasında direk bir paralellik söz konusudur. Edebî eserlerde verilmek istenen subliminal mesajların okuyucu kitlesi tarafından zihinsel bir zarara uğramamaları açısından, okuyuculara sunulan bu eserlerin durumlarına göre üzerlerine +8,+13,+18 şeklinde uyarılar yapılması, toplumsal hafızanın sağlıklı gelişmesi açısından pedagojik bir önem arz etmektedir. Cumhuriyet döneminde yazılan Neşat Nuri Güntekin'in *Gökyüzü* romanı için de Anadolu toplumunun dini inancının kökenlerine yönelik olumsuz bir subliminal mesaj taşıdığını söylemek mümkündür. Yüzyıllardır belirli bir dini inanç çerçevesinde şekillenmiş toplumsal kültürün erozyona uğramaması için basımı yapılan *Gökyüzü* romanının Milli Eğitim Bakanlığınca ilköğretim veya ortaöğretim öğrencilerine yönelik olarak tavsiye edilen 100 Temel Eser kategorisine sokulmaması, toplumsal algı ve milli birlik açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, Ali ve Mustafa Köse. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Başarslan, Suzan Nur. "Romanlarda Kahramanlar/Kişiler". Erişim: 20 Mart 2017. www.derindusunce.org/2010/12/21/romanda-kahramanlarkisiler/
- Bee, Helen ve Boyd Denis. *Çocuk Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Nesime. "İkinci Meşrutiyet Devri Türk Hikayesinde Din Duygusu ve Dini Müesseselerin Tenkidi". *Turkish Studies Dergisi*, 1, sy. 4, (2017).

- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. trc. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 159-161.
- Gençtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Meris Yayınları, 2014.
- Günel Fuat. "Hira" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 121-122.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Gökyüzü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997.
- Kol, Suat. "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 21 (2011), 3.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi*. 3: 83-88. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Kurtulmuş, Aytaç. "İnformal (Sınıf Dışı) Öğrenme Ortamı Pi Günü: Büyük Risk Yarışma Örneği". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* *Journal of Research in Education and Teaching*. sy. 1 (2015): 107-116.
- Mahfuz, Necip. *Cebelavi Sokağı Çocukları*. trc. L. Tonguç Basmacı. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010.
- Öztürk, Hüseyin Emin. *Batı Çocuk Klasiklerinde Temel Değerler*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma kurumu Yayınları, 1991.
- Parla, Jale. "Türk Romanında Karakterler-Tipler" *Kitaplık Dergisi* 83, (2005).
- Smith, E. E., Nolen-Hoeksema, S. N., Fredrickson, B. L., & Loftus, G. R. Atkinson & Hilgard, *Psikolojiye Giriş*. trc. Ö. Öncül ve D. Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012.
- Sungur, Suat. "Bilinçaltı Reklamcılık ve Toplumsal Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. sy. 29, (2007): 170.
- Yılmaz, Ebru Burcu. "Hikaye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi Türkojoloji Makale Bilgi Sistemi*. Sy.56 (2011): 45-46
- Yücebaş, Hilmi. *Bütün Cepheleriyle Reşat Nuri*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1957.

GÜVEN TOPLUMU OLUŞTURMANIN TEMEL İLKELERİ (SAMİMİYET, KARDEŞLİK, ADALET VE MÜSAVAT)

Mustafa BAŞ*

Öz

Güven duygusu insanlık ile var olan bir duygudur. Fertten başlayarak topluma kadar herkesin ihtiyaç duyduğu önemli bir olgudur güven. Kişi yaşamak için güvenli bir sığınağa sahip olmak isterken, toplumlar da varlıklarının devamı için güvenli bir ortam isterler. Toplumlar dışarıdan gelecek olan tehlikelere karşı kendilerini korumak için sınırlar oluşturuyorsa, sosyal varlıklarını devam ettirmek için de kurallar oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda kitaplar yazılmakta, güven toplumu oluşturmak için teoriler oluşturulmaktadır. Tarihin her döneminde dinler ve toplumların oluşturduğu yasalar, toplumsal güvenin sağlanması için dokunulmaz kabul edilen değerleri koruma altına almaktadır. Dokunulmaz olarak kabul edilen temel hakları ortadan kaldıracak veya kısıtlayacak davranışlar hemen her inanç tarafından yasaklanmaktadır. Toplumsal güven ile ilgili İslam önemli ilkeler getirmekte, ideal toplumun bu ilkeler bağlı kalmasıyla oluşacağını savunmaktadır. Bu ilkeler farklı dini gelenek ve kültürlere mensup kişileri, farklılıklarını koruyarak bir arada barış ve güven içinde yaşatmaktadır. İslam'ın emrettiği ve Hz. Peygamber'in hayata yansıttığı bu ilkelerden samimiyet, kardeşlik, adalet ve müsavat hayata yansıtıldığında toplumda güven ve itimat esas olacaktır. Bu esasların hayatın bir parçası olduğu toplumlarda diğer ahlaki öğretiler kendisine her zaman yer bulacaktır. Fertlerin birbirine samimi davrandığı, ilişkileri kardeşlik esasına dayalı olduğu bir toplumda güvensizlikten söz edilemez. Bu toplumda adalet ve müsavatta hayatın her alanına hâkim olur.

Anahtar Kelimeler: Güven, Toplum, Güven Toplumu, Değer, İlke

Principles Of Creative Of Trust Society (Sincerity, Brotherhood, Justice And Equality)

Abstract

The sense of trust is old as humanity. It is a feature that all beings need from a person to community. One might feel the need of a safe shelter to survive and a community desires a safe environment to live in. As communities create borders to defend themselves from outside threats, they also tend to create rules to hold for their social beings. In this context books are written and theories are established for confident society. In all pages of history, rules created by religions and communities in order to protect divine values. Any action to exterminate or violate these fundamental rights are forbidden in any religion. Islam has important principles on community safety where it defends establishment ideal community with these principles. These principles enables people from different religious culture and tradition to live in harmony. Sincerity, fraternity, equality and justice are values Muhammed (pbuh) reflected as order of Islam which lead a trust and confidence in community. Any other moral teachings will prevail as long as these principles are part of life in communities. One can not refer to distrust in a community where members are sincere to each other and build their relations on fraternity. In those successful communities justice and equality will cover all aspects of life.

Keywords: Security, Society, Trust Society, Value, Principle.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. mustafa.bas@bilecik.edu.tr

Geliş T. / Received Date: 05/05/2017 Kabul T. / Accepted Date: 15/05/2017

GİRİŞ

İnsanlar birlikte yaşayan ve hayatlarının devamını birlikte sürdüren varlıklardır. Kur'an, "Ey insanlar! Sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Bir birinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok sakmanızdır..." (el-Hucurât, 49/13) buyurarak insanın bir millete, bir kabileye mensup olarak dünyaya geldiğini vurgulamaktadır. Allah, kendi katında en değerli olma ölçüsü ile de toplum olarak yaşamının en önemli gerekçesinin iyi insan ve iyi toplum olma yarışı üzerinde olduğu hususuna dikkat çekmektedir. Toplum olarak yaşamının temelinde ise, fertlerin birbirlerini tanımaları, sosyal bir varlık olarak dayanışma ve ilişkiler içinde olmaları, güven esasına dayalı bir zeminde hayatı paylaşmaları yatmaktadır.

Sosyal hayatın temeli olan güven ve itimat, hemen her dönemde toplumların oluşturmaya çalıştıkları en önemli esaslardan biri olmuştur. Kanunlar, kurallar, ahlaki ilkeler hep bu amaca yönelik esaslar getirmişlerdir. Güven duygusu kalelerin surlarını, Çin Seddi gibi setleri sağlam barınakları ve sığınma merkezlerini ortaya çıkarmıştır. Zaman zaman yırtıcı ve vahşi hayvanlardan, zaman zaman da insanlardan korunmak ve güven altında kendisini hissetmek için mekanlar oluşturulmuştur. Maddi anlamda sağlanan güvenin yanında bir toplumu oluşturan bireyler arasında güven ve itimat duygusunun geliştirilmesine yönelik çalışmalar olmuştur. Bu çalışmalar, insanların yaşadıkları toplumu en ideal bir şekilde idare edebilmeleri, güvenli bir toplum yapısını oluşturmak için devlet düzenleri nasıl olmalı sorularına cevaplar aramıştır. Platon'un konuşmalarından derlediği Devlet isimli eseri, Konfüçyus'un erdemli yönetici ve yönetilenlerle ilgili konuşmalarının yer aldığı Konuşmalar'ı (Lün-Yu), İslam'ın büyük filozoflarından Farabi'nin el-Medînetü'l-fâdıla'sı, Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig'i ve benzeri eserler, erdemli ve güvenli toplumun nasıl oluşturulabileceği sorularına cevap aramaktadırlar.

Hız. Adem'den bugüne kadar gelen hemen her dinin va'z ettiği ve bugün evrensel değerler olarak kabul edilen temizlik, doğruluk, yalan konuşmamak, çalmamak, öldürmemek, anaya babaya iyi davranmak, zina etmemek, adaleli olmak, emanete riayet etmek gibi sayısını artırabileceğimiz davranışlar, güvenli bir toplum oluşturmak için konulmuş ilkelerdir. Bu ilkeler, her insanın uyması gerekli olan temel esaslar olarak sağlıklı ve güvenli bir toplum oluşturma amacını hedeflemekte, bütün insanlık için güven ve hayatın temeli sayılabilecek aklın, canın, malın, soyun, dinin korunması olarak bilinen beş

temel esasın korunmasını amaçlamaktadır. İlahî dinlerin kitaplarında bu ilkelere ilgili beyanlar bulunduğu gibi, diğer dini inanışların yazılı metinlerinde ve sözlü geleneklerinde de bu ilkelerin vurgulandığı ve hayata geçirilmesinin emredildiği görülmektedir.

Her insan, yaşama, mal ve mülk edinme, düşünme, soyunu sürdürme gibi temel haklara sahip olarak doğmaktadır. Sosyal bir varlık olarak da, birlikte yaşadığı diğer insanlarla ortak bir hayatı paylaşmaktadır. Bu hayatı paylaşırken kurmak zorunda olduğu ilişkilerin temelinde, karşılıklı hak ve görevlerin yerine getirilmesi yatmaktadır. Hakların ihlal edilmesi, kısıtlanması veya elinden alınması karşılıklı ilişkilerin ve toplum dokusunun bozulmasına sebep olmaktadır. Tarihin her döneminde dinler ve toplumların oluşturduğu yasaların, toplumsal güvenin sağlanması için dokunulmaz kabul edilen bu değerleri koruma altına aldığı bilinmektedir. Bu temel hakları ortadan kaldıracak veya kısıtlayacak davranışlarla ilgili hemen her din ve inanç tarafından yasaklar ve müeyyideler konulduğu, kaynaklarda yer almaktadır. Çünkü bu ilkelerle değişik dini gelenek ve kültürlere mensup kişilerin bu farklılıklarını koruyarak bir arada barış ve güven içinde yaşamalarını sağlamaktadır. Bu kurallar, fertlere çocukluktan itibaren aile hayatı içerisinde gerek sözlü, gerek davranış ile verilerek fitratta var olan insanî özelliklerin gün yüzüne çıkmasını sağlamaktadır.¹

Bu değerlerin korunmasına yönelik son ve en mükemmel kurallar bütünü'nün kendisinde toplandığı Kur'ân, vahyin mübeyyini ve mübelliği olarak yüksek meziyetlerle donanmış olan Hz. Muhammed'e (s.a.v) itaati, Allah'a itaatle eşdeğer tutmakta ve O'nun sevgisinin peygamber sevgisinden ayrılmayacağını belirtmektedir: "Resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur" (en-Nisâ 4/80); "(Ey Rasulüm) de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayan ve esirgeyendir. De ki: Allah ve Resulüne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki, Allah kâfirleri sevmez" (Âl-i İmrân 3/31-32).

Ayrıca Hz. Muhammed de (s.a.v) peygamber olarak gönderiliş sebebinin güzel ahlakı tamamlamak olduğunu belirtmekte, Kur'ân da, onun (s.a.v) tamamlamayı amaçladığı ahlakî meziyetini "şüphesiz sen yüce bir ahlak üzere-sin" (el-Kalem 68/4) ayetiyle ortaya koymaktadır. Onun ahlakı hakkında kendisine soru soranlara Hz. Aişe validemiz (r.a); "Siz Kur'ân okumuyor musunuz? O'nun ahlakı Kur'ân'dan ibaret idi" şeklinde mukabelede bulunarak, onun (s.a.v) ahlakî davranışlarının temelinde Kur'ân olduğunu vurgulamak-

1. Bkz. Mustafa Baş, *Evrensel Değerlerin Toplum Eğitimindeki Yeri Ve Hz. Muhammed'in Eğitimci-liği*, (Bilecik: Uluslararası Osmaneli Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı, 2016), 1307.

tadır. Yine Kur'ân, herkes için en mükemmel rehber, en güvenilir örnek olarak onu (s.a.v); "Andolsun ki, Resulullah'da sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel örnekler vardır" (el-Ahzâb 33/21) ayeti ile taçlandırmaktadır. Kur'ân, Hz. Muhammed'in (s.a.v) oluşturmak istediği toplumun niteliklerini; "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız..." (Âl-i İmrân, 3/110) ayeti ile açıklamaktadır. Topluma hitap eden ayetlerde "ey iman edenler" sık sık tekrarlanmaktadır.

İman; inanmak, güvenmek, itimat etmek anlamlarına gelen bir kelimedir. İnanan ve inandıklarını hayata geçiren insanlar ise güvenilen insanlardır. Hz. Muhammed (s.a.v) kendisine peygamberlik gelmeden önce de bütün insanların kendisine itimat ettiği ve güvendiği bir kimse olarak el-Emîn/güvenilen lakabı ile tanınmıştır. Onun getirdiği dinin ilkelerine inananın sıfatı olan mü'min de Allah'ın varlığına ve birliğine inanan olduğu gibi, başkalarına güven veren ve güvenilen kişi anlamını da taşır. Mümin, ahbine vefalı, anlaşmalarına sadık, sözü özü bir, dostluğuna güvenilen bir insandır. Hz. Peygamber (s.a.v), iman ile güvenilir kimse olmak arasında sıkı bir bağ bulunduğunu: "Kişinin kalbinde iman ve küfür bir arada bulunmaz. Güvenilirlik ve hainlik de bir arada olmaz"² ve "Mü'min, insanların kendisine güvendiği kimsedir. Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların salim olduğu kişidir. Nefsim kudret elinde bulunan Allah'a ant olsun ki, kötülüklerinden komşusunun emin olmadığı kimse cennete giremez"³ hadisleri ile iman ile güven arasındaki çizgiyi belirlemiştir; muhataba: "Ben bir Müslümanım. Elimden ve dilimden sana zarar gelmez" ifadesinin sembolik söylemi olan selamı toplum içinde yaymamızı bizden istemiştir.⁴ Ayrıca kendisinden, İslam'da yaptığında kurtuluşa ereceği ve başka bir şey sorup istemeyeceği bir öğüt isteyen Süfyan eş-Sekafî'ye: "Allah'a inandım de ve dosdoğru ol" buyurmuştur.⁵

İmanın tezahürü olarak ortaya çıkması gereken emniyet ve güvenin hâkim olması için toplumu ayakta tutan dinamiklerin de hâkim, diri ve canlı olması gereklidir. Bu, fertlerin, ailelerin, toplumun ve devletlerin huzur, güven, barış ve birlik içinde yaşayabilmesinin temel taşıdır. Ülkelerin gelişmişliği, refahı, huzuru ve başarılarının en yegâne ölçüsünün temel unsuru emniyettir. Emniyet ve güven içinde olmayan toplumlar dışarıdan ne kadar kalkınmış ve gelişmiş görülürse görülsün içeriden harap olmuş, yıkılmış bir virane gibidir. Mal, can ve namus emniyetinin ortadan kalkması veya bunları tehdit edecek zeminin oluşması, bütün toplumların öncelikli problemidir. Güvenli toplum

2 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2:349.

3 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:54.

4 Müslim, "*İmân*", 93.

5 Müslim, "*İman*", 13, 62; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:413.

bu ilkelerin korunduğu veya bu ilkelere yönelik tehditlerin bertaraf edildiği toplumlardır. Güven duygusunun kalmadığı toplumda, insanlar arasında sevgi, saygı ve dayanışmanın hâkim olması mümkün olmadığı gibi, Allah'ın yeryüzünde saygın bir varlık olarak yarattığı insanın saygınlığını koruması da mümkün değildir.

Emniyet ve güven esasına dayalı imana sahip olan Müslümanların ilişkilerinde samimiyet, güven, tevazu, kardeşlik, adaletli davranma, müsavata dayalı olarak sadelik, sevgi ve saygı esastır. Müslümanların birbirlerine karşı güvenirlili ve dürüst davranmaları güzel ahlakın bir özelliğidir. Birbirine güvenmeyen fertlerden oluşan bir toplum geleceğinden emin olamaz. Çünkü güven duygusu, harç nasıl tuğlaları birbirine kaynaştırıyorsa toplumun fertlerini birbirine kaynaştıran harçtır. Harç ile kaynaştırılmayan tuğlalar en basit sarsıntıda nasıl yıkılırsa, fertleri arasında güven olmayan toplumlarda en ufak sarsıntıda birbirine düşer.

Konfüçyus toplumların yasalarla yönetilir ve cezalarla yola getirilmek istendiğinde kendilerini cezalardan kurtarmaya çalışacaklarını; ancak hiç utanç duymayacaklarını, eğer erdemle yönetilir ve terbiye gerekleriyle yola getirilirse, utanç duyarak iyi olmaya çalışacaklarını⁶ vurgulamaktadır. Erdemin insanlar için su ve ateşten daha önemli olduğunu ifade ederek⁷; onu ağırbaşlılık, cömertlik, samimiyet, doğruluk, incelik olarak açıklamakta; ağırbaşlı kimse'nin saygısızlıkla karşılaşmadığını, cömerdin her şeyi elde ettiğini, samimi olana halkın güvendiğini, doğrunun başarılı olduğunu, ince davranışlı olanların başkalarını hizmetinde kullanabildiğini söylemektedir.⁸

Erdemli ve güvenli toplum oluşturabilmek birçok şart, aynı şekilde güven duygusunu zedeleyici birçok davranış örnekleri sıralanabilir. Güven duygusunun temellendirilmesine en fazla katkı sağlayacak temel davranışlardan samimiyet, kardeşlik, adalet ve müsavat üzerinde Hz. Peygamber'in hayatından örneklemeler yapmak ve bunları hayata yansıtılabilmek; Âl-i İmrân Sûresi'nde vurgulanan insanlığın en hayırlı ümmetin oluşumuna katkı sağlayacaktır.

Güvenilir Müslüman olmanın temeli, her türlü şüpheden uzak olarak Allah'a iman etmek, emirlerini tutmak, yasaklarından kaçınmak, mal ve mülkün Allah'a ait olduğunu bilmek, onun kudreti önünde eğilmek ve ölümden sonra O'nun huzurunda hesap verileceğine inanmak; böylece herkese iyilik yapmak, kötülüklerden uzaklaşmak, başkalarına zarar vermekten kaçınmaktır.

6 Konfüçyus, *Konuşmalar*, trc. Muhaddere Nabi Özerdim, (Bas Yeri Yok: Çağdaş Yay., 2000), 22.

7 Konfüçyus, *Konuşmalar*, 90.

8 Konfüçyus, *Konuşmalar*, 97.

Bu da ancak samimi ve içten bir inanışla hayata geçirilebilir. Samimiyet gerek sosyal; gerekse dini hayatta bir insanın yaşaması gereken en doğal davranış unsurlarından biridir. İnsanın iç ve dış dünyasının bir olması, kalbinde hissettiklerini karşısındakilere olduğu gibi yansıtması, eylem ve duygularında alabildiğine açık ve net tavır sergilemesidir. Samimiyet kalpte yaşanan ve taklidi yapılamayan bir davranıştır. Bu sebeple samimi olan insanın konuşması, üslubu, bakış ve davranışları, içerdiği doğallığı sebebiyle güven verici ve etkileyicidir.

Samimiyetin dini karşılığı ihlastır. Saf ve hâlis olmak, şâibeli olmamak ve kurtulmak anlamındaki " H-L-Ş" kökünden türeyen *ihlâş* kelimesi sözlükte, bir şeyi hâlis kılmak, hâlis olmak, özünü almak ve seçmektir. Din ıstılahında ise iman, ibadet, itaat, ahlak, amel, dua... gibi her türlü dini görevleri başkalarının söylem ve imalarına aldırmaksızın sırf Allah için yapmak; şirk, nifak, riya (gösteriş) ve süm'a (duyurma) vb. şâibelerden uzak durmak; söz, fiil ve davranışlarında samimi ve dosdoğru olmak demektir.⁹ Hz. Peygamber (s.a.v) zaman zaman yapmış olduğu din tariflerinden birinde: "Din, samimiyettir" buyurmuştur. "Kime karşı", diye sorulduğunda da "Allah'a, kitabına, Resûlüne, Müslümanların önderlerine ve bütün Müslümanlara karşı" şeklinde cevap vermiştir.¹⁰

Allah Resûlü bu hadis ile samimiyetin hayatın her alanına yönelik bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Allah'a karşı olan samimiyet, dini sadece ona has kılarak; şirkten uzak kulluğu en iyi bir şekilde ortaya koymaktır. Kitabına olan samimiyet, Kur'ân'ı hayatımıza yansıtma, yaşantımızı onun çizdiği ölçüler içerisinde tanzim etmektir. Resûlüne olan samimiyet ise, onun hayat felsefesini kendi hayat felsefemiz yapmak, onun sünnetini şekli olmaktan çok bir hayat tarzı olarak yaşamak ve yaşatmaktır. Müslümanların önderlerine karşı olan samimiyet, onları doğru ve iyiye yönlendirmek, hayır ve iyiliklerde desteklemektir. Müslümanlara karşı samimiyet ise özde ve sözde bir olmak, tavır, düşünce ve davranışlarda güzel ahlaki sergileyerek güvenli bir toplum oluşmasına katkıda bulunmaktır.

Zünnûn-i Mısrî, ihlas ve samimiyetin üç alameti olduğunu dile getirmektedir. Bunları; "kişinin nezdinde halka ait övgü ve yerginin eşit olması, amelde ameli görmeyi unutmaması, yani çalışması ama çalışmaya kıymet vermemesi ve amelin ahirette sevap gerektirdiğini unutmaması" olarak saymaktadır.¹¹ Yine ona; "Kulun ihlâs sâhibi kimselerden olduğu nasıl belli olur" diye sorulduğunda: "Kendisini tam anlamıyla ibadete verip, insanların nazarında

9 <https://kurul.diyaret.gov.tr/SoruSor/DiniKavramlarSozlugu.aspx#.VLwsKmY5mFk>

10 Müslim, "İman", 95

11Bkz. Kadir Özköse, "Müslüman'ın Samimiyet ve Safiyeti", *DİB Yay.*, 1 (2014): 13-23.

merite ve itibarının silinmesini, severek kabul ettiği zaman” şeklinde cevap vermektedir.

Bir insanın İslam ahlakını yaşaması ve dolayısıyla gerçek mutluluk ve kurtuluşa ulaşması, ancak Allah’a, kendisine ve diğer insanlara karşı son derece samimi ve ihlaslı olmasıyla mümkün olabilir. Çünkü iman, ancak bunun üzerine kurulabilir ve tam bir teslimiyet ile gerçekleşebilir. Bakara Sûresi’nin ilk ayetlerinde iman edenlerin özellikleri anlatılırken onların imanlarının “gaybi” olduğuna dikkat çekilmektedir.¹² İmanın gaybi olması samimiyyetin ve bildirilene güvenin tam tecellisidir. Ahiret, melekler, kıyamet, ölüm sonrası, ilk yaratılış vb. hususlar ancak gönülden inanma ve bildirilene duyulan güven ile kabullenilebilecek esaslardır.

Samimi iman, sonsuz ahirete karşılık geçici olan dünya hayatının kısıtlılığına kanmadan, şuurulu ve dikkatli bir şekilde kulluk görevini yerine getirmeyi gerektirir. Her an için ölüm gerçeğinin farkında olarak hesap gününü hatırlamak, yapılan her davranışın, akıldan geçen her düşüncenin Allah’a gizli kalmayacağı ve bunlardan sorumlu tutulacağı farkında olmayı sağlar. “Size azap gelip çatmadan önce Rabbinize dönün, O’na teslim olun, sonra size yardım edilmez. Siz farkında olmadan, ansızın başınıza azap gelmeden önce, Rabbinizden size indirilenin en güzeline (Kur’ân’a) tâbi olun” (ez-Zümer, 39/54-55).

Samimiyyet olmayan imanda nifak vardır. İman kalbi bir eylemdir. Bu kalbi eylemin ayrıca dil ile söylenmesi ikrarı da gerekir. Kalben kabul edilmeyip dil ile ifade edildiğinde iman değil samimiyyetin zıddı ve kalbi bir hastalık olan nifak ortaya çıkar. Kalbin en önemli ve çirkin hastalıklarından olan nifak imanda olduğu gibi amelde de tezahür eder. İman noktasındaki samimiyyetsizliği insanların anlayabilmesi çok zordur. Ancak ameli olan nifak; kalbi nifak olmasa da, nifakin alametleri ve samimiyyetsizliğin tezahürleri olan yalan konuşma, dedikodu, söz taşıma, ahde riayet etmeme, gösteriş ve riya, ticari hayatta dürüst davranmama vb. davranışlarla ortaya çıkar. Bu davranışlarda fertler arasında birbirine itimat ve güven duygusunu zayıflatır.

“İnsanlardan, inanmadıkları halde, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" diyenler vardır” (el-Bakara 2/8). “Kesinlikle sizden olduklarına dair Allah’a yemin ederler. Oysa onlar sizden değildir. Fakat onlar korkudan ödleri patlayan bir topluluktur” (et-Tevbe 9/56). İmanî samimiyyetin olmadığı yerde ikiyüzlülük ortaya çıkar ki, bu Allah’ı ve insanları aldatmaya çalışmaktır. “Bunlar, Allah’ı ve inananları aldatmaya çalışırlar, oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değildirler. Kalplerinde hastalık vardır, Allah hastalıklarını artırmıştır. Yalan söyleye geldikleri için onlara elem verici azap vardır” (el-

¹²el-Bakara, 2/3.

Bakara 2/9-10). Nifak kendini farklı ve üstün görmeyi sağlar. "Onlara; "Müslümanların inandığı gibi siz de inanın" denilince de, "Beyinsizlerin inandığı gibi mi inanalım?" derler; iyi bilin ki asıl beyinsizler kendileridir, fakat bilmezler" (el-Bakara 2/13). Oysa samimi Müslüman hiçbir zaman diğer Müslümanlara ve insanlara üstünlük taslamaz, ölçünün görünüş değil samimiyet olduğunu bilir.

Kalbi hastalık olan nifakın en güzel tedavi yolu güzel ahlak sahibi ve samimi olmaktır. Samimiyetin olduğu yerde güven vardır itimat vardır. Samimiyetin hâkim olduğu toplumlar güvenli ve birbiri ile dayanışma içerisinde olan toplumlardır.

Güven duygusunun toplumda yerleşmesinin bir diğer unsuru kardeşliktir. Hz. Peygamber (s.a.v) inananlar arasındaki sevgiye önem vermiş, onun yerleştirdiği sevgi ile düşmanlık dolu kalpler yumuşamış, bir birini ilk defa tanıyan insanlar o sevginin bir tezahürü olarak kardeşlik anlaşmasında bulunmuşlardır. Öyle bir kardeşlik anlayışı ki, kendi malının yarısını yeni tanıdığı ve din kardeşi edindiği kimseye verecek, onu kendine mirasçı kabul edecek kadar derin anlamlı bir kardeşlik... O (s.a.v.), bu kardeşliği açıklarken iki elinin parmaklarını birbiri arasına geçirip kenetlemiş, "Mü'minin mü'mine karşı durumu (bağlılığı), bir parçası diğer parçasını sınıksız kenetleyip tutan binâ gibidir"¹³ buyurmuştur. Onun sevgi ortamında yetişen mü'minler, "birbirini sevmekte, birbirlerine acılamakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer organlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar."¹⁴

O (s.a.v), inananların arasında kardeşliği oluşturan sevgi ortamı ile ilgili şöyle buyurmaktadır: "Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek, Allah için buğzetmek/nefret etmektir."¹⁵ "Sizden biriniz kendisi için sevip arzu ettiği şeyi din kardeşi için de sevip arzu etmedikçe (gerçek anlamda) iman etmiş olmaz."¹⁶ "Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, haksızlık yapmaz, onu düşmana teslim etmez. Müslüman kardeşinin ihtiyacını gideren kimsenin Allah da ihtiyacını giderir. Kim bir Müslüman'dan bir sıkıntıyı giderirse, Allah o kimsenin kıyamet günündeki sıkıntılarında birini giderir. Kim bir Müslüman'ın ayıp ve kusurunu örterse, Allah da o kimsenin ayıp ve kusurunu örter."¹⁷ "Birbirinizle hasetleşmeyin. Almayacağınız bir malın fiyatını müşteri kızdırtmak için arttırmayın. Birbirinize kin ve nefret beslemeyin. Birbirinize darlıp yüz çevirmeyin. Birinizin satışı üzerine başka biriniz satış

13 Buhârî, "Salât", 88, "Mezâlim", 5; Müslim, "Birr", 65.

14 Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

15 Ebû Dâvud, *Sünen*, 3/ 4599.

16 Buhârî, "İman", 13.

17 Buhârî, "Mezâlim", 3; Ebû Dâvud, *Sünen*, 4/4946.

yapmasın. Ey Allah'ın kulları, böylelikle kardeş olun. Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulüm ve haksızlık yapmaz, yardımı kesmez ve onu hakir görmez. -Peygamberimiz üç defa göğsüne işaret ederek buyurdular ki-Takva buradadır. Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi, bir kimseye şer olarak yeter. Her Müslüman'ın kanı, malı ve ırzı başka Müslüman'a haramdır."¹⁸

Kardeşler arasında güven duygusunu zayıflatacak, toplum fertleri arasında husumet ve nefret tohumları saçacak davranışlardan kaçınmamızı da şu sözleri ile ikaz etmektedir; "Sakın zanna yer vermeyin; zira zan, sözlerin en yalanıdır. Tecessüs etmeyin (gizli kusurları araştırmayın), rekabet etmeyin, hasetleşmeyin, birbirinize buğz etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları, Allah'ın emrettiği şekilde kardeş olun. Müslüman Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu mahrum bırakmaz, onu tahrik etmez. Kişiyi kötülük olarak, Müslüman kardeşini hakir görmesi yeterlidir. Her Müslüman'ın canı, malı, kanı ve ırzı diğer Müslümanlara haramdır. Allah sizin görünüş ve kalıplarınıza bakmaz, fakat kalplerinize ve amellerinize bakar. Sakın ha, birbirinizin satışı üzerine satış yapmayın. Ey Allah'ın kulları kardeş olun. Bir Müslüman'ın kardeşine üç günden fazla küsmesi helâl olmaz."¹⁹

Güven duygusunun en önemli temel taşlarından biri evrensel bir ahlak kuralı olan kardeşini kendin gibi görme ve kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkası için de yapmamadır. Bu altın kuralı uygulayanlar din kardeşine her ortamda yardım eder. "Din kardeşin zalim de olsa, mazlum da olsa ona yardım et" buyurduğunda bir adam: "Ey Allah'ın Resûlü! Kardeşim mazlumsa ona yardım edeyim; ama zalimse nasıl yardım edeyim, söyler misiniz" dedi. "Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir" şeklinde mukabelede bulunmuştur.²⁰ "Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların zarar görmediği kimsedir. Muhacir ise, Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran kimsedir."²¹ "(Ancak) Allah için seven, Allah için buğz eden, Allah için veren ve Allah için sıkılık yapıp vermezlik yapan kişi imanını kemale erdirmiş, olgunlaştırmıştır."²²

Bu kardeşlik ilkelerini hayata yansıtmış olan bir toplumda insanların bir-biri ile olan ilişkileri güven üzerine olur. Fertleri birbirine güvenen toplumda kitleler arasında da güven ve itimat duygusu hâkim olur.

18 Buhârî, "Edeb", 57.

19 Buhârî, "Nikâh", 45; Ebû Dâvud, "Sünen", 4/4910.

20 Buhârî, "Mezâlim", 4.

21 Buhârî, "İman", 10.

22 Mansur Ali en-Nasîf, *Et Tac'ül Cami'ul-Usul fi Ehadisi'ür-Resul*, I-V, (İstanbul: 1961), V/78.

Güven duygusunu toplumda en sağlam bir şekilde tesis eden davranış adalettir. Adalet toplumları ayakta tutan en önemli ilke olarak mülkün temelidir. Adalet, yasaların herkes için eşit şartlarda işlemesi, suçluların kanunlarda yazılı olan ceza ile cezalandırılması demektir. Adaletin olmadığı toplumlarda bireyler kendilerini güven içinde hissetmedikleri için mutsuz olurlar. **Adalet en başta, “doğru” olmayı, gerektiğinde risk almayı; hatta doğruluk adına kötü olmayı göze almak, en yakınlarının, sevdiklerinin aleyhine, düşman da olsa hak sahibinin hakkını teslim edebilmektir:** “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış) tır. Allah'a isyandan sakının. Allah yaptıklarınızı hakkiyle bilmektedir” (el-Mâide 5/8). “Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendini, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru şahitlik etmez), yahut şâhidlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır”(en-Nisâ 4/135). Bu ayetler adaletin hangi şartlarda, nasıl hâkim kılınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu ilkelerin fertlere hâkim kılındığı toplumda güvensizlikten bahsedilemeyeceği aşikârdır.

Hz. Muhammed, güven ve sevgi üzerinde oluşturduğu toplumdaki ilişkilerinde hep adil davranırdı. Kesinlikle zengin-fakir, kuvvetli-zayıf veya sınıf ayırımına yer vermezdi. Bir konuda hüküm verdiğinde, Allah korkusuyla ürpere ve hep O'nun adaletini hatırlatırdı; “... Aranızda hüküm verilmesi için ihtilaflarınızı bana getiriyorsunuz. Biliniz ki ben de bir insanım, (Allah'ın bildirmediklerini ben de bilmem) Sizden biriniz delilini diğerinden daha tatmin edici bir şekilde sunması mümkündür. Ben de dinlediğime göre hüküm veririm. Mü'min kardeşinin aleyhine olmak üzere lehine karar verdiğim kişi sakın ha o malı almasın. Zira (ona bu kararım) kıyamet gününde boynuna yükletilmiş olarak getireceği bir ateş parçası ayırmış oluyorum”²³ buyurarak fertlerin birbiri aleyhine güvensizlik oluşturacak davranışlardan sakınmalarını vurgulardı.

Bir defasında da Mahzum Oğulları eşrafından Fatıma adında bir kadın ganimet malından hırsızlık yaptığı isnadı ile Ona (s.a.v) getirilir. Hırsızlığın cezası olarak elinin kesilmesine hükmedilir; ancak daha önceki gelenek ve alışkanlıklara göre Kureyş'ten ve başka kabilelerden asil bir kadın hakkında suç

23 Muhammed Ali es-Sabuni, *Muhtasar-ı Tefsir-i İbni Kesir*, I/433; Riyazü's-Salihîn, *Zulmün Haramlığı Babı*, H. No: 220.

işlese dahi böyle bir hüküm verilemediğinden infazının durdurulması ve suçlunun affı için Kureyş'in ileri gelenleri, Usame b. Zeyd'i araya koyarlar. Üsâme'nin böyle bir konuda şefaatte bulunması Ona (s.a.v) çok ağır gelir. Ashabını toplayarak adalet ve doğrulukla ilgili tarihi şu söylemde bulunur: "Ey insanlar! Sizden evvel yaşamış toplumların neden dolayı yollarını şaşırıp sap-tıklarını biliyor musunuz? Asilzadeleri bir hırsızlık, haksızlık yaptığı zaman onu affeder; zayıf ve kimsesizleri bir suç işler, bir şey çalarlarsa onları cezalandırırlardı. Allah'a yemin ederim ki, böylesine kötü bir hırsızlığı, suçu, Mahzum kabilesine mensup Fatıma değil; kendi kızım Fatıma yapmış olsaydı, kesinlikle onun elini de keserdim."²⁴ Adalet anlayışı, insanların O'nun davetine koşmalarının en temel olgularından biridir. O (s.a.v), adaletini topluma hâkim kıldırdığı gibi ev halkı arasında da aynı şekilde adil davranmıştır.

Adaletin sağlam ve güçlü bir şekilde hâkim olduğu dönemlerde devletlerin ve toplumların huzur ve refah içerisinde yaşadıklarını tarihler kaydetmektedirler. Hz Ömer'in hilafeti dönemi adalette zirve sayılabilecek bir ölçünün yaşandığı dönemdir. Bu dönemde en zayıf olan kimse, hâkim önünde hakkını alabileceğinin garantisi ile yaşamaktaydı. Mehmet Akif Ersoy, aç çocuklarını oyalamak için kazanda kaynattığı suyu karıştırarak uyutmaya çalışan kadının kissasını naklederken Hz. Ömer'in adalet anlayışını şu mısralarla dile getirmektedir:

"Yarın huzûr-ı İlâhî'de, kimseler Ömer'in
Şerîk-i haybeti olmaz, bugünlük olsa bile;
Kenâr-ı Dicle'de bir kurt aşırsa bir koyunu
Gelir de adl-i İlâhî sorar Ömer'den onu!"²⁵

Sa'd b. Ebu Vakkas, Mısır Valisi olduğunda cami yapmak için bir Yahudi'nin arazisine el koyunca durumu kendisine şikâyet eden Yahudi'ye, İran Hükümdarı Nuşirevan zamanında beraber yaşadıkları bir olayı hatırlatmak üzere "Ben Nuşirevandan daha adilim" yazısını bir kemiğe yazarak göndermiştir.²⁶ Yahudi de sonrasında evine kavuşur.

24 Müslim, "Hudut", 2; Ebu Davut, *Sünen*, /4373.

25 Mehmet Akif Ersoy, *Safâhat*, (Ankara: DİB Yay., 1992), 75.

26 "Hz. Ömer ve Sa'd b. Ebu Vakkas Hazretleri, Nuşirevan zamanında İran'a at satmaya gittiklerinde şehrin girişinde cirit oynayan bir kısım genci seyre daldıklarında, yabancıların kendilerini seyretmekte olduğunu gören gençlerden birisi "Bedeviler" diye hakaret ettikten sonra, satmak için getirdikleri ve bindikleri atlarını ellerinden zorla alır. Durma üzülen ve paraları da kalmadığı için aç bir şekilde akşamlayan Hz. Ömer ve Sa'd b. Ebu Vakkas bir hana varır. Hancı, misafirlerin yabancı olduğunu ve üzüntülü olduklarını anlayıp sebebini sorunca

Adaletin ve müsavatın zemin kaybetmeye başladığı dönemde ise, kargaşa ve tartışmaların bitmediği, Müslümanlar arasında derin ayrılıklara sebep olan olayların başladığı görülmektedir. Adil bir yönetim sisteminin hemen akabinde devam eden Hz. Osman dönemi, bu sıkıntıların yaşandığı ve sonuç olarak İslam Tarihi'nin en acı olayların ve tartışmaların fitilini ateşleyen bir dönem olarak tarihte yer almaktadır. Hz. Osman'ın yetki sahibi yaptığı kimseler, eylem ve davranışlarında adil olmadıkları gibi, idari atamalarda adil davranmamışlar ve kendilerini adil olmaya davet edenlere de karşı duruş sergilemişlerdir. Hz. Peygamber'in yakın dostlarından ve fakirlerin hamisi olarak bilinen Ebû Zer Ğîfârî, bu karşı duruş sebebi ile Medine civarlarında Rebeze'ye sürgün edilmiştir.²⁷

Toplumsal yapının sağlam ve güvenli devamının önemli bir diğer unsuru da eşitlik ve müsavattır. Eşitlik ve müsavat, fertler arasında renk, ırk, makam ve mevki ayırımı olmaksızın eşit olmaktır. Müslümanlar arasındaki eşitlik,

İbni Ebu Vakkas başından geçenleri hancıya anlatır. Hancı kederlenmemelerini, hükümdarlarının adil biri olduğunu, ya atları bulduracağını yahut bedelini tazmin edeceğini ve anlatılanlardan atları alanın hükümdarın oğlu olduğunu, mutlaka meseleyi halledeceğini söyleyerek teselli eder. Her sabah hükümdarın pazar yerinde halkın önünden geçerek halkın dert ve dileklerini dinlediğini, yapılması gerekenleri yaptığını, sabahleyin Pazar yerine giderek durumu anlatmalarını söyler. Hz. Ömer ve arkadaşı pazar yerine çıkıp hükümdarı beklerler. Söylenildiği gibi gelerek milletin derdini dinler ve yapılması gerekenleri yapar. Sıra Hz. Ömer ve İbni Ebu Vakkas'a geldiğinde başlarına geleni anlatırlar atlarının verilmesini isterler. Hükümdar tercüman aracılığı ile bunları dinleyince yüzü asılır ve üzülür. Bir kese altın vererek altın vererek atlarının da bulunacağını söyler. Tercüman atı alanın hükümdarın oğlu olduğunu söylemez. Hz. Ömer ve Ebû Vakkas akşam kaldıkları hana döndüklerinde hancı durumu sorar. Hükümdarla görüştiklerini ve atları bulacağını söylediğini ifade ederler. Bunun üzerine hancı, kendi oğlu olduğu zaman iş değişiyor, diyerek ertesi sabah Nuşirevan'ın huzuruna çıkıp durumu anlatır. Nuşirevan buna çok sinirlenir ve hancıya "at sahipleri yarın şehir terk etsinler. Fakat biri şehrin kuzey, biri güney kapısından çıksın" der. Onlara da atlarının değerinden daha fazla para verir. Sabahleyin denildiği üzere şehri terk eden Hz. Ömer ve Ebû Vakkas, şehrin bir kapısına atı alan gencin, diğer kapısına ise hükümdara yanlış bilgi veren tercüman asıldığını görürler. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Sa'd b. Ebu Vakkas Mısır valisi olur. Mısır'da İslam'ın yayılması gayesi ile bir cami yaptırmayı düşünür. Bir Yahudi'ye ait olan arazi üzerine bu cami inşaatını başlatır. Çaresiz bir şekilde düşünen Yahudi'yi gören Müslümanlardan birine kendisinin bir evi dışında bir şeyi olmadığını, valinin de oraya cami yaptığını, yapacak bir şeyi olmadığını ve açıkta kaldığını söyler. Onun durumunu dinleyen kişi Medine'ye gitmesini ve Halife Ömer'i bularak derdini ona anlatmasını salık verir. Bunun üzerine Medine'ye gelen Yahudi, Halifeyi bahçede çalışırken bulur ve ona başına gelenleri anlatır. Duruma çok sinirlenen Hz. Ömer, öfkeli bir şekilde bir kemiğin üzerine bir şeyler yazıp adamın eline vererek bunu valiye vermesini ister. Elindeki kemikten bir şey çıkmayacağını düşünen Yahudi çaresiz Mısır'a döner ve kemiği Sad b. Ebu Vakkas'a verir. Kemiği alan vali hemen evi eskisinden daha güzel bir şekilde tamir ederek Yahudi'ye verir. Gönlünü almak içinde bir miktar yardımda bulunur. Hz. Ömer'in gönderdiği kemiğin üzerinde "Ben Nuşirevan'dan daha adilim!" yazılıdır." Detaylı için bkz. <http://kitap.molla-cami.com/dini-hikayeler/nusirevan-in-adaleti.html>, erişim: 05.04.2017.

27 İbn-i Hişam, II/524.

fertlerin kardeşliği esasına dayanır. Aynı inanç ve değerler dünyasını paylaşan müminler, bu temele dayanan hak ve özgürlüklerden yararlandıkları gibi aynı ölçü ve yaptırımlar karşısında da eşit konuma sahiptir. Eşitliğin genel bir ilke olarak belirlenmesi onun hayata geçirilmesini kendi başına garanti etmeyebilir. Her insanda olduğu gibi Müslümanlar da kendi çıkarlarını başkaları aleyhine teminat altına almak için eşitlik ilkesini göz ardı etme eğiliminde olabilirler. Bunun önlenmesi amaçlanarak İslam, eşitliği adalet ilkesi ile değerler dünyasının erdemleri arasına yerleştirmiş ve ahlâk eğitiminin yöneldiği bir ideal haline getirmiştir.²⁸

Hz. Peygamber Veda Hutbesinde, yaratılanların Allah katında eşit olduğunu, herkesin aynı ana babadan yaratıldığını vurgulayarak insanlar arasında müsavat ilkesine dikkat çekmiştir: “Ey insanlar! Rabbiniz birdir, babanız birdir. İslam'da insanlar eşittir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır, Âdem de topraktan yaratıldı. Allah katında en değerliniz, en çok Allah'a sığınanız, emirlerine yapışanız, günahlardan arınanız, azabından korunmanızdır. Bir Arap'ın, Arap olmayana, bir başkasının Arap'a, bir siyahın bir kızıl deriliye, bir kızıl derilinin bir siyaha, takvanın dışında bir üstünlük sebebi yoktur.”²⁹

el-Hucurât Sûresi'nin yukarıda verdiğimiz ayetinde de Allah, bu olguyu vurgulayarak bir anne ve babadan çoğaldığımızı bildirmekte, farklılıklarımızın bir üstünlük sebebi değil; kültürel zenginlik ve takva yarışı olduğunu ifade etmektedir. Aynı surenin 11. ayetinde de imanın getirdiği güveni taşıyanların, muhatabında güvensizlik duygularına sebep olacak davranışlardan uzak durmasını istemekte, erkek veya kadın mü'min toplulukların bir birlerini alaya almamalarını, alaya alınanların belki alaya alanlardan Allah katında daha hayırlı olabileceklerine dikkat çekmektedir.³⁰

Cahiliye döneminde kesin çizgilerle ayrılmış olan köle-efendi, eşraf-avam gibi farklılıkları ortadan kaldıran İslam, köleleri eşraf ile aynı safa getirerek aralarındaki güveni sağlamlaştırmıştır. Bu ilkeyi ihlal edenler, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sert ikazları ile karşılaşmıştır. Bir konuda aralarında ihtilaf çıkan Ebû Zer'in, Bilâl-i Hâbeşî'ye: “Sen bunu anlamazsın ey siyahî kadının oğlu” diye hitap etmesinin kendisine bildirilmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) Ebu Zer'i “Sende hâlâ cahiliye adetleri var. İnsan hiç derisinin siyahlığından dolayı suçlanır mı? Mühim olan Allah korkusu değil midir” diyerek ikaz etmiştir. Veda hutbesinde bu bağlamda: “Ey İnsanlar! Görünürdeki organları kesilmiş bir Habeşli bile başınıza getirilse, size Allah'ın kitabındaki hükümleri

28 İlhan Kutluer, “Müsavat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 72.

29 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5:411.

30 el-Hucurât, 49/11.

uyguladığı sürece, dinleyin ve itaat edin”³¹ buyurarak insanların içinde putlaştırılan benliklere set çekmiştir.

Vefatından önce evlatlığı ve azatlısı olan Zeyd’in oğlu olan Üsâme’yi ordu kumandanlığına getirmiştir. Üsâme’den daha liyakatli ve itibarlı kimselerin olduğu mırıldanmalarına asla aldirış etmemiştir. Daha önce de Mute Savaşına giden ordunun başına Ensar ve Muhacirden orduya katılan itibarlı kimseler olmasına rağmen azatlı köle olan babası Zeyd’i getirmiştir. Bu uygulamaları ile hür-azatlı ayırımını anlamsız kılarak, görevlendirmelerde erdem ve liyakati eşitlik esasına dayalı olarak öne çıkaran atamalar yapmıştır. Bu atamalarla gönlünde hala mevki, itibar, şeref ve asabiyet gibi hastalık taşıyanların içlerinde bu hastalıkların oluşturduğu putları yıkmayı hedeflemiştir. Hanife Oğullarının Reisi ve Yemame Şeyhlerinden Sümame b. Usal, esir olarak getirildiği Mescid-i Nebî’de üç gün boyunca onun (s.a.v) oluşturduğu toplumsal müsavat ve güveni seyretmiş, serbest bırakıldıktan sonra da temizlenerek Müslüman olmuştur.³²

Sonuç

Erdemli ve güvenli bir toplum oluşturmak için temel ahlaki ilkelerden bir kaçını sıraladığımız bu değerler, hayata yansıtıldığında fertler arasında birlik beraberlik ve dayanışma olur. Sadece bu değerler bile hayat unsuru haline getirildiğinde toplumun algıları değişecek, güven ortamı oluşacaktır. Kardeşliğin, samimiyetin, adaletin ve müsavatın hâkim olduğu toplumda güvensizlik ortamından bahsedilemez. Hz. Peygamber (s.a.v) Medine’de tesis ettiği site devletinde bu ilkeleri hayata geçirerek emniyet ve güveni temin etmiş, insanlar arasında birlik beraberlik ve kardeşliği oluşturmuştur.

Kaynakça

- Baş, Mustafa. *Evrensel Değerlerin Toplum Eğitimindeki Yeri Ve Hz. Muhammed’in Eğitimi*. Bilecik: Uluslararası Osmaneli Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı, 2016, 1307-1319.
- Buhârî, Muhammed b.İsmail. *el-Camiu’s-Sahih*. Mısır: T.Y.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani. *Sünen*. Kahire: 1988.
- El-Baş, Abdurrahman Rafet. *Suverun Min Hayati’s-Sahâbe*. Kahire: 1997.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Ankara: DİB Yay. 1992.
- Es-Sabuni, Muhammed Ali. *Muhtasar-u Tefsir-i İbn-i Kesir*. Beyrut: 1981.
- İbn-i Hanbel, Ahmed. *Müsned* I-VI. Beyrut: 1978.
- İbn-i Hişam. *es-Siretu’n-Nebeviyye* I-II, Kahire: 1955.
- Konfüçyus. *Konuşmalar*. trc. Muhaddere Nabi Özerdim. Bas Yeri Yok: Çağdaş Yay. 2000.

31 Buhari, “İman”, 22; “İtk”, 15.

32 Abdurrahman Rafet el-Baş, *Suverun Min Hayat es-Sahabe*, (Kahire, 1997), 58-62.

Kutluer, İlhan Kutluer. "Müsavat". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32:76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Müslim b. Haccac. *el-Camiu's-Sahîh*. Beyrut: Trsz.

Nasif, Mansur Ali. *et-Tac'ü Camiu'l-Usûl fi Ehadîsir-Resûl I-V*. İstanbul: 1961.

Özköse, Kadir. *Müslüman'ın Samimiyet ve Safiyeti -Hz. Peygamber Din ve Samimiyet-*. Ankara: 2014.

<https://kurul.diyaret.gov.tr/SoruSor/DiniKavramlarSozluGu.aspx#.VLwsKmY5mFk>
<http://kitap.mollacami.com/dini-hikayeler/nusirevan-in-adaleti.html> Erişim:
05.04.2017.

GEZİ YAZISI

Bir Nevruz Hatırası (20.03.2017 – 25.03.2017)

Zaqatala'nın İncisi: Mamrux ve Saxurlar

Oğuz Kağan BAYRAKDAR*



Başkent Bakü'ye 420 km mesafede olan, deniz seviyesinden 535 metre yüksekte, Azerbaycan'ın kuzeydoğusunda yer alan Zaqatala şehri,123.000 kişiden ibarettir. İsmi hakkında iki yaygın rivayet vardır, bunlardan biri sakatala

* Bakü Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi, oguzkaganbayrakdar@outlook.com.

Geliş T. / Received Date: 30/03/2017 Kabul T. / Accepted Date: 21/04/2017

(sak düzü) diğeri ise Zekeri Tala (Zekeriyya'nın düzü) açıklamalarına dayanmaktadır.

20.03.2017 tarihinde saat 10.00 sularında otobüs ile Bakü'den, bu şehri ve şehrin barındırdıklarını, zamanımız yettikçe görmek için yola çıktık. Yolculuk esnasında, özellikle Şeki (Azerbaycan'ın bir diğer kadim şehri)'ye yaklaştıktan sonra doğanın dönüşümüne yavaş yavaş şahit olunuyor. Sarı ve kahverengi olan, cömert bir şekilde yeşile dönmeye başlıyor. Tam o esnada, eğer kulağınızda tambur ile icra edilen bir Avar müziği var ise, kendinizi çok daha iyi hissedeceksiniz. Takriben 6 saat devam eden yolculuğumuzdan sonra Zaqatala rayonuna ulaştık. İlk dikkatimi çeken, azametli dağların görüntüsü oldu. Hemen Karadeniz bölgesine ne kadar çok benzediğini düşündüm. Etrafa kısa kısa göz gezdirdikten sonra, bu güzel ve doğal şehrin gelişmesi, daha da ileri gitmesi için biraz daha zamana ihtiyacı olduğunu düşündüm. Lakin bu, şehir tanımına göre değişken bir ifadedir. Köye giden vasıtanın kalkacağı durağa varıp, aracın gelmesini beklerken, insanların genelde birbirlerine benzediğini fark edip, aralarında sakal bırakan tek kişi olarak kendimi gördükçe hem gülümsedim hem de arkadaşşıma bunun yanlış bir şey olup olmadığını sorma gereği hissettim. Köy dolmuşu gelince binememe ihtimaline karşın hızlı şekilde araca kendimizi atıverdik. Mamrux (Mamruh) olarak adlandırılmış, cennetten bir parça olan, ekseriyetle saxur (Sahur) halkının yaşadığı, kendi öz dilleri saxurcanın (sahurca) konuşulduğu köye varmak için sırasıyla Yuxari Tala, Muxax, Çobankol, Gözbarax köylerini geçtik. Yolculuk esnasında, etrafı izlemekten, ne kadar çok gittiğimizin farkına varamamıştım. Dağlar vardı ufuklarda beyaza bürünen, düzlükler vardı üzerinde küçük ama temiz çayların aktığı. Ağaçlar vardı, dokunulmamış ve tarihe şahitlik eden. Kısacası, dolmuşun küçük penceresinden dışarı bakmak bile, hayal dünyanın ötesinde bir doyunluk ve huzur yaşattı bana. Fiziksel ve kültürel malumatlardan önce, Saxur halkı ve dilleri hakkında kısa bilgi vermek zaruridir.

Saxurlardan ilk defa VII. yüzyılda Gürcü ve Ermeni kaynaklarında " Tsakhaik" olarak bahsedilir. Araplar tarafından Kafkas Albanya'sının işgalinden sonra, Saxurlar yarı bağımsız bir devlet oldu. XI. yüzyıldan önce çoğunlukla hıristiyan olan Saxurlar, islama geçiş yaptı. 15. yüzyılda bazı Saxur grupları bugünkü Zaqatala bölgesindeki dağların güney bölgelerine doğru harekete başladı.

Saxur (Sahur) adı Sa-Od ve Xur-Kend kelimelerinin birleşmesi ile ortaya çıkmıştır. İsminden de anlaşıldığı gibi "Od Halkı" (Ateş Halkı) anlamına gelmektedir. Azerbaycan'ın Qaz, Zaqatala, Bakalen ve ayrıca Dağıstan'ın Rutul şehrinde yaşayan Saxurların sayıları otuz binden çoktur. Dini olarak sünni

Müslüman olan Saxurlar, Dağıstan'ın 13, Azerbaycan'ın ise 16 köyünde meskunlaşmışlardır. Muxax (7,2 bin), Suvagil (5,5- 6 bin), Qargay, Kelel, Eli-Bayramlı (3 bin), Mamrux (2,1 bin), Sabunçu (2 bin), Qum (1,5-2 bin), Mişleş (7-7,5 bin), Çınarlı (1,2 bin) Lekit=Kötüklü (1,2 bin), Ağdam-Kelem, Qas, Elesger, Ağyez (1- 1,5 bin) gibi Azerbaycan'ın yerleşim birimleri, günümüzde saxurların yaşadığı yerlerdir. Saxur dili (Sahurca) ise Dağıstan ve Azerbaycanda konuşulan, esasında Zaqatala ve Qax şehirlerinde yaygın olan dildir. Üzerinde ilk ilmi çalışma 1895 yılında alman dil bilimci Roderich von Erckert tarafından yapılmıştır. 1913'cü yılda ise Arthur Dirr dilin ilk dilbilgisi kurallarını düzenlemiştir. Kafkasya da hristiyanlığı ilk kabul eden halk olan Saxurlar, Arapların islamiyeti yaymalarına engel olmaya çalışmışlardır. 1562 yılında Osmanlı imparatorluğunun desteği ile Ali Sultan, Saxur Sultanlığını kurmuştur. Başkenti ise Dağıstan'ın Rutul şehrinin Saxur köyü olmuştur. Daha sonrasında merkez İlisu'ya geçmiş ve İlisu Sultanlığı olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Sultanlık, Şeki hanlığının etkisi altındaydı ve XIX. yüzyılın başlarında Rusya İmparatorluğu'nun bir parçası oldu.

Bu genel malumatlardan sonra, bu kadim halkın yaşadığı yerlerden biri olan Mamrux köyü ve insanları hakkında bilgi vermeye başlayabiliriz. Dolmuştan iner inmez, içime çektiğim temiz hava başımı döndürme derecesindeydi. Büyük şehirde yaşamın pişmanlığını hep böyle vakitlerde yaşıyor insan. Birkaç saniye duraksadıktan sonra, eve yürümeye başladık. Yürüdükçe, etrafı seyrediyor, hiç bozulmamış kendine münhasır bu köyü gördükçe, mutlu oluyordum. İlk dikkatimi çeken, tamamı Saxur olan bu köyde, tüm evlerin, çiftlik evi mantalitesi ile düzenlenmesi, iş bölümü alanlarına sahip olmasıydı. Özel sınırlar ile birbirinden ayrılan, bahçelerinde özellikle ceviz olmakla birlikte bir çok meyve ağacının bulunduğu bu evler, kah eski ahşap mimari özelliğini gösteriyor, kah da yeni betonarme görünümünde. Lakin çoğunluk, beni gördükçe mutlu eden eski, bozulmamış mimari idi. Büyük giriş kapısı bulunan, üstte bahsettiğim gibi kendi içinde özel bölümleri (odunluk, ağır gibi) olan bu evlerin tuvaletlerinin hepsi dışarıda (bu özellik Türkiye'nin çoğu köylerinde olan bir uygulamadır) ve bu evlerde dağdan gelen, temiz, bir o kadar da güzel tadı olan artezyen su kullanılmakta. Evlerde ayrıca, ekmekleri pişirmek için tandır da bulunmaktadır.

Hayvancılığın, insanların hayatları için önemli bir rol oynadığı bu köyde büyük ve küçükbaş hayvanları günün her vakti sokaklarda görmek mümkün. Onun harici nadiren de olsa atlara rastlanmaktadır. Tavuk ve hindiler de bu doğal yaşamın bir parçası haline gelmiş bulunuyorlar. Peynir, yoğurt, tereyağı, yumurta, ekmek gibi temel besin kaynakları doğal bir şekilde üretilmektedir bu köyde, lezzetleri ise çok nadir yerlerde bulunabilecek kadar harikaydı.

En çok gördüğüm ağaç çeşidi fındık, ceviz ve kestane idi. Ormanlar ise meşe ağaçları ile kaplıydı. Trabzonlu biri olarak, fındık ağacı gördüğüme çok şaşırdım, ağaçların büyüklüğünü gördükçe daha da taaccüblendim. Trabzonda fındık ağaçları genelde 3 metre civarı olurken, burada ortalama 7 metre civarı. Sovyet döneminden kalma fındık bahçelerinin varlığı ise gerçekten benim için oldukça dikkat çekici idi. Fındığın yanında, her yerde ceviz ağaçlarını görmek mümkün.



Bu eşsiz doğanın yanında bahsedilmesi zaruri olan şeylerden biri de yemeklerdir. Beş gün kaldığım Mamrux'da her gün ayrı güzel lezzetleri tatma imkânı buldum. Saxur (Sahur) toplumunun kendine özgü, zengin bir mutfağı var. Etin tadının güzelliği, insanların kabiliyeti ile birleşince karşımıza gerçekten enfest yemekler çıkmakta. Kısaca saxur yemeklerinden bahsedecek olursak:

1) Aqinger, 2) Xink'albı, 3)Gırtısbı, 4)Ts'int'bı,Çubalbı, 5) Xekkaaşıkvana Plav,

6) Nigoziy, 7)K'at'eykan T'elebi, 8)Gomba, 9)Maxara, 10) İçinavur, 11)Kek-kuni Çurina Yık, 12)Ç'ader

Bu yemeklerin fotoğrafları bu yazının sonuna eklenecektir. Onun harici Türkiye'de kişniş olarak bilinen, maydonoza benzer bitki yemeklerin olmazsa olmaz baharatı diyebilirim. Buna ek olarak, Mamrux'da dağın tepesinde yetişen xalyar (halyar) isimli bitki de, bölge de hem çok değerlidir hem de oldukça lezzetlidir.



Xalyar (Halyar)

21.03.2017 sabah erken saatlerinde, beni köyü Mamruxa davet eden arkadaşım ile, aynı şehrin Dağlı (eski ismi Eli Bayramlı) köyünde yaşayan bir diğer arkadaşımızı, nevrüz bayramı münasebeti ile ziyaret ettik. Dağlı köyüne ulaşmak için sırasıyla Zaqatala (Zakatala) merkezden bindiğimiz dolmuş ile Yuxari Tala, AşağıTala, Çüdüllübine köylerini geride bıraktık. Diğerlerine nazaran yeni kurulu bir köy olan Dağlı köyü de, diğer köyler gibi yemyeşil ve güzel bir doğaya sahip. Dolmuştan indikten sonra, karşıdan bir at arabası geliyordu, hemen yolun kenarında da küçük bir çay akıyordu. Eski filmlerde görmeye alışkın olduğumuz bu doğal yaşam, temiz havayla birleşip yine beni benden almaya yetmişti. Bu köy de, saxur köylerinden biriydi.





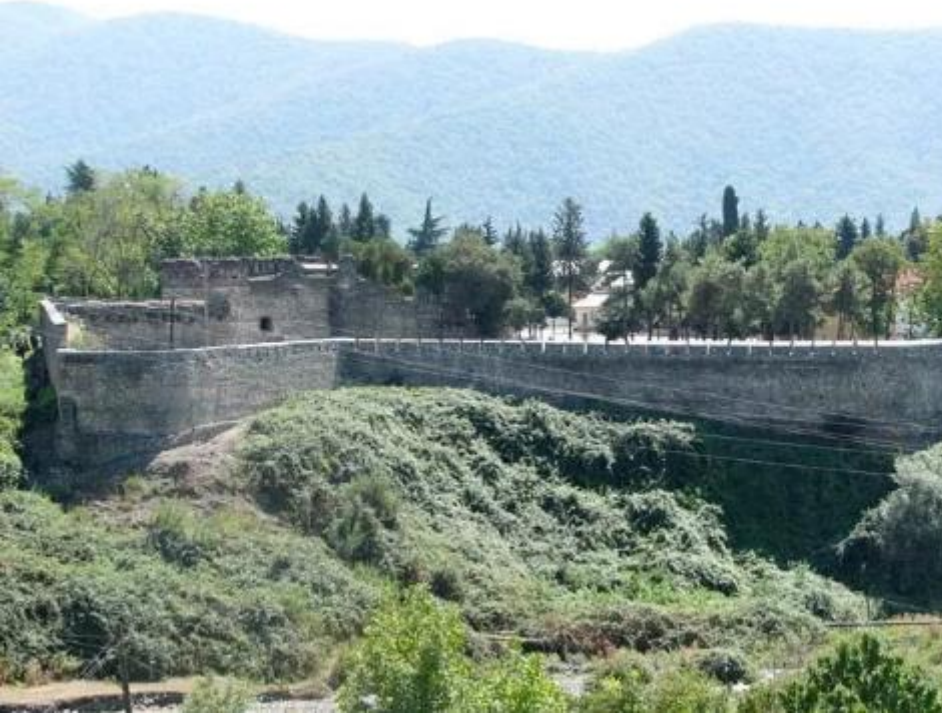
Arkadaşımızın ailesinin evine vardığımızda, Nevruza özel tatlılarla bezenmiş bir sofraya ile karşılaştık. Türkiye'nin aksine Azerbaycan'ın her yerinde Nevruz bayramı olarak kutlanır ve insanlar birbirleri ile bayramlaşıp, ziyarette bulunurlar. Sofrada ismini bilmediğim tatlılar, Nevruza özel hazırlanmış yumurtalar ve semeni mevcuttu. Türk halk kültüründe "yaşam otu" olarak bilinen semenin Azerbaycan'da Nevruz bayramı öncesinde ve sonrasında her yerde görülmesi mümkündür.



Nevruz Tepsisi

Tatlı ve çay ikramından sonra, çok çeşitli yemeklerin olduğu fevkalade güzel bir yemek sofrası ile karşı karşıya kaldık. Yemeklerimizi yedikten sonra ise, bizi konuk eden bu değerli insanlar geleneksel lezginka oyunlarını bize gösterdiler. Özellikle altını çizerek belirtmem gerekir ki, burada karşılaştığım, tanıştığım bütün insanların en değerli karakteristik özelliklerinden biri misafirperver olmalarıdır. Ben çoğu zaman Karadeniz bölgesi insanların misafirperver olma özellikleriyle övünürdüm, lakin buradaki misafirperverlik benim daha önce gördüğümün de ötesinde bir durumdu. İçten, samimi ve hiçbir karşılık beklemeden yapılan iyiliklerin sonu gelmeyen silsilesi...

Bu değerli insanlar ve şirin Dağlı köyünden ayrılıp merkez Zaqatala'ya döndüğümüzde, şehri gezmeye karar verdik. Arkadaşımın yardımı ile önce sessizliğin arasında sadece kuş seslerini dinleyebileceğin Dede Korkut parkına oradan da Zaqatala kalesine gittik. Zaqatala kalesi, 1830 senesinde Rus komutan İvan Paskeviç tarafından, yerel halkın bağımsızlık mücadelesini kırmak ve Rus İmparatorluğunun işgalci siyasetini kuzey Azerbaycan'da hayata geçirmek için kurduğu kaledir. Toplamda sekiz bin neferi barındıracak bir alana sahiptir. Kalenin içerisine girdiğimizde, etrafımızda birçok askeri garnizon ve istihkam alanları gördük. Kalenin manzarası ise nefes kesici idi, bir tarafta güzel Zaqatala şehri, diğer tarafta heybeli dağlar.





Zaqatala Kalesi

Zaqatala kalesinde takriben bir saat kadar vakit geçirdikten sonra, hemen bitişiğindeki Haydar Aliyev (Heyder Eliyev) parkına gittik. Bu parkın içinde, muhtelif bir çok ağaç ve sosyalleşme alanları mevcuttu. Mevsim, kışın sonları baharın başlangıcı olduğu için etraf tam olarak rengarek değildi. Yalnız her taraf kahverengi güzel yapraklarla doluydu. Yürürken sadece yaprakların hışırtısı ve kuşların sesini duyuyorsunuz. Ayrıca parkın içerisinde, Zaqatala kalesini yaptırma emri veren İvan Paskeviç'in bir heykeli de bulunmakta. Bu park ziyaretimizi tamamlayıp şehir merkezine, oradan da hafif yorgun şekilde huzura, Mamrux'a doğru yavaş yavaş yol almaya başladık.

Kırsal bölgelerde, sessizlik ve temiz havanın etkisiyle sabah kalktığınızda kendinizi dinç ve enerjik hissedersiniz. Üzerinizde bir halsizlik olmaz, hele hayvan sesleri arasında, temiz havayı içinize çektiğinizde, aslında bu hayatın, şehir hayatı ile kıyaslandığında ne kadar eşsiz olduğunu idrak edersiniz. Mamrux'da da hayat en az bu kadar kıymetli idi. 22 Mart sabahı kalktığım da, kendimi tarif edilmez bir dinçlik ve mutluluk içerisinde buldum. Önce kahvaltı yapıp, sonrasında bölgenin yüksek dağlarından olan, bölge halkı tara-

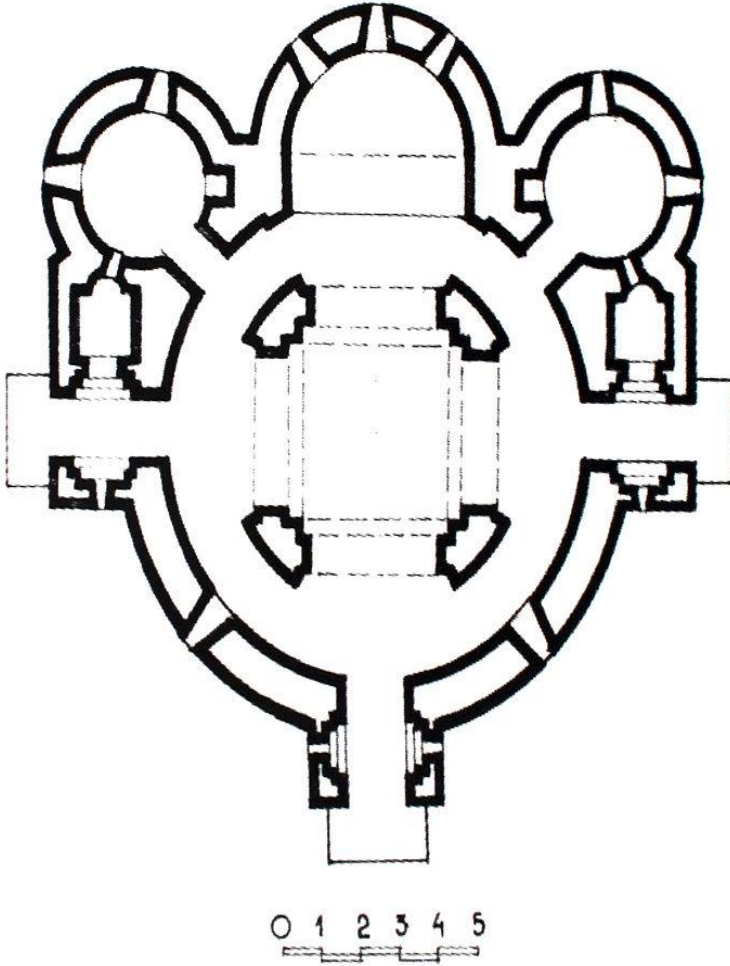
fından “meşe” olarak adlandırılan yere çıkacaktık. Hazırlıklarımızı tamamlayıp, gözümüzle gördüğümüz yüksek Armatay dağına doğru tırmanışa başladık. Kolay gibi görünse de oldukça zorlayıcı bir tırmanıştı. Lakin yukarıya çıktıkça, etraftaki manzarayı görmek bu zorlukları göze almaya değdi. Meşe ağaçlarından oluşan, havasında en ufak bir kirliliğin olmadığı, Dağıstan bölgesindeki dağların da görüldüğü sıra dışı güzelliğe sahip doğa harikası bir yer







Armatay dağının zirvesinde, üzerindeki tabelada “Peri Qalası” yazan ama umumiyetle “Mamrux Kilisesi” olarak bilinen kadim bir kilise bulunmaktadır. Ne zaman yapıldığı konusunda muhtelif mülahazaların olduğu, Mamrux’da Armatay dağının zirvesindeki bu yapı, IV. asırda Alban hükümdarı III. Mömün tarafından kiliseye çevrilmiştir. Bu kilisenin , ana binasından günümüze çok fazla bir şey kalmasa da, orijinal halini düşünürsek, mimari açıdan ne derece önemli olduğunu anlayabiliriz.





Mamrux kilisesinin mimarlık özellikleri güney Kafkas ve yakın doğunun merkezi kubbeli yapıları için karakteristik bir özelliğe sahiptir. Bu komplesten günümüze mabedin kalıntıları, kompleksi çevreleyen kale duvarlarının parçaları ve üç dairevi plana sahip kule ulaşmıştır. Güney, kuzey ve batı taraftan girişe sahip olan esas dairevi kilise binasına doğu taraftan altar hissesi birleşmiştir. Kilisenin girişleri büyük portallar şeklinde yapılmıştır. Kilisedağ ve Lekt dairevi mabetlerinden farklı olarak, Mamrux mabedinin mimarı farklı bir yol uygulayarak, yan odalar ve esas kilise binasının doğu duvarı arasındaki bölüme de duvar örerek ilave iki oda yapmıştır. Bu odalar kullanışlı olmasının yanında mimari bakımdan da son derece büyük bir öneme sahip olmuştur. Günümüze ulaşan, Peri qalasının kalıntılarını gördükten sonra, Armatay dağının zirvesinden, yavaş yavaş, doğanın ve manzaranın tadının çıkara çıkara aşağıya, Mamrux'a inmeye başladık. Henüz inişe başlamıştık ki,

yukarıda adını zikrettiğim Xalyar bitkisini tam da orada bulup topladık. Benim için tarif edilmez bir duyguydu bu gezinti, içerisinde beni mutlu eden her şeyi barındırıyordu. El değmemiş doğa, tarihe eşlik eden kalıntılar ve özgürlüğe uzanan cüretkâr dağlar. Eve vardığımızda kendimi oldukça yorgun hissettim, bir süre dışarı çıkmak istemedim. Bu yüzden geri kalan zamanımızda arkadaşım ile birlikte Azerbaycan Tavlasi oynadık. Türkiye’de oynanan müşterek tavladan oldukça farklı ve eğlenceli. Zaqatala’nın Mamrux köyünde bulunduğum üçüncü günümde, yine temiz havanın etkisiyle dinç uyanmışım. 23.03.2017 tarihine takabül eden günün sabah vakitlerinde, güneş parlamakta, hayvanların sesi duyulmakta idi. Kahvaltımızı yaptıktan sonra, lale bahçelerinin olduğu, etrafında güzel bir çayın açtığı, etrafı meşe ormanlarıyla kaplı güzel Mamrux köyünde gezmeye başladık.



Sokaklarda gezdikçe tarihte kalmış hissine kapıldım. Gözlerimi evlerden, sokakların o güzelliğinden alamadım. Bir tarafta uzaya çıkmak için çırpınan modern dünya, diğer tarafta kendi öz kültürünü koruyan, orijinal kalan ve dünyaya karşı direnen güzel Mamru.



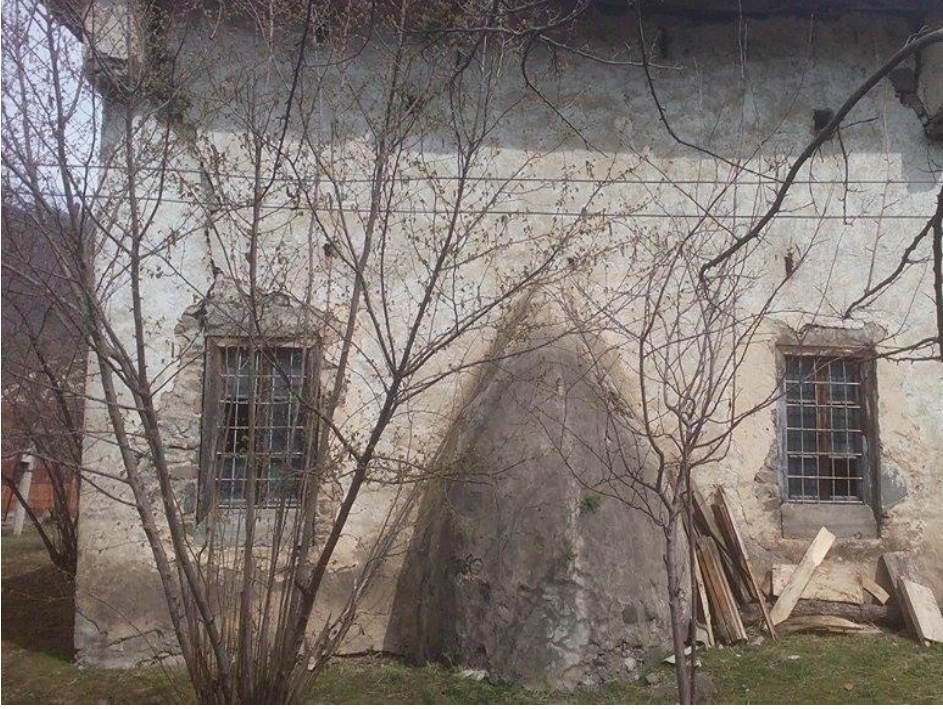
Sürekli mukayese yapıyordum. Kendi ülkemi, Avrupa'yı, Amerika'yı, İngiltere'yi ve geri kalan yerleri düşünüyordum. Gelişim ve medeniyet tanımının, insanlar daha doğrusu baskın olan güç tarafından nasıl da ortaya konulduğunu aklımdan geçiriyordum. Evet dünya değişti, zihniyet de değişti, eski olan gerici oldu yıkıldı ve tepki gördü, yeni olan, maddi değeriyle yargılandı. Materyalizm gibi sonu "zm" ile biten bir dünya akım girdi hayatımıza. Tek ihtiyacımız olan özümüzü korumaktı halbuki... Bir kültür, dünyaya karşı en büyük ve en güçlü kalkandır. Onun asimile olmasına izin verirsen, sen de özünü kaybedip asimile olursun. İşte Mamrux ve Zaqatala şehrinin diğer güzel köyleri, özünü muhafaza eden, geleneklerini idame ettiren, gizli ama değerli kalmış yerlerdi.



Arkadaşım ile beraber köyün sokaklarında gezdikten sonra, köyde bulunan II-IV. asırlara ait Alban Abidesi'ni ziyaret ettik. O devirlerde ibadetgah olarak istifade edilen bu abide Azerbaycan Medeniyet ve Turizm bakanlığı tarafından koruma altına alınmıştır.



Bu kadim abidenin hemen yakınında, XVII. asra ait olduğunu belirten tabe ile karşımıza eski bir mescid çıkmakta. Tekrar koruma altına alınan ve kapalı olarak muhafaza edilen bu mescidin giriş kapısının yanına Arapça olarak taş bir tablet yerleştirilmiş. Bu taşın hemen yanına ise, kim tarafından yapıldığını izah eden ikinci bir taş da mevcut.

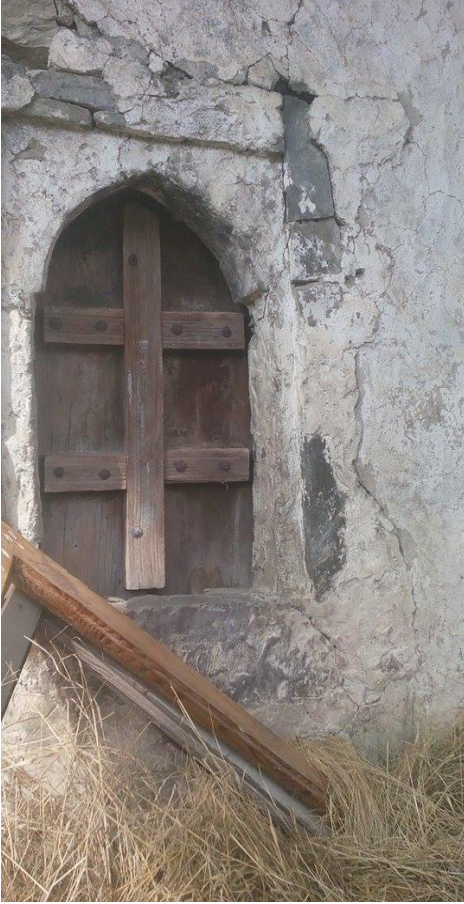




Besmele ile başlayan bu taş tablette, Bakara Suresi, 125. ayetten bir bölüm yer almakta ve devamında “ yazdı onu Şeyh ..evlatlarından Eyub b. Molla Mahmud fi 1235” yazmaktadır. Miladi takvime göre takriben 1819/20 senelerine tekabül eden bu tarih, bu mescidin, üzerinde yazan XVII. asra değil, XIX. yüzyılın başlarına ait olduğunu gösteriyor.

Bir üstteki taş tabletin hemen yanında, elle kazıldığını düşündüğüm diğer tablette ise, şunlar yazmakta: “ Kad fi bena hazel mescidi fi şehi'r-rabi'el-bab el-mücahid el-baisu'llah Ebu'l-Hayr imam el-harb Molla Muhammed b.Ab-dülkerim ve Muhammed Ali b. Şaban





İki kişi tarafından yapıldığı aşikar, kendine özgü mimari yapılanmaya sahip olan bu mescid, köyün merkezinde hala eski önemini korumaktadır. Her gün önünden onlarca insan geçmekte ve geçerken tarihe şahitlik eden bu dini yapıyı selamlamakta. Köye benim gibi ziyarete gelen her kişinin muhakkak uğradığı yapılardan biri.

Günlerin nasıl hızlı geçtiğinin farkına varamıyor insan. Dolu dolu geçmesine rağmen, bir o kadar da hızlı. Mamrux'da bulunuşumun dördüncü gününde, hava yine bizim tarafımızdaydı. Güneş cüretkarca tepede ışıldarken, özgürlüğümü tüm iliklerimde hissediyordum. Büyük şehrin getirdiği stress, gürültü, panik ve korku gibi dış uyarıcıların hiçbiri benimle değildi. Hissettiğim tek şey huzurdu. Artık son günün bilinciyle, işlerimizi daha da ağırdan alıyorduk. Kahvaltımızı yapıp çayımızı içtikten sonra, daha önce hiç denemediğim balık tutma girişimini burada denedim. Arkadaşımla beraber, nereden geldiğini görmediğim, köyün kenarından geçen küçük çayın kenarına gidip balık tutmaya başladık. Pek şansımız yoktu balık konusunda, lakin bu güzel yerde daha önce hiç denemediğim bir faaliyette bulunmak

benim için paha biçilmez idi. Balık girişiminden sonra eve geri dönüp günümüzün geri kalanını tavla oynayarak, odun taşıyarak geçirdik. Sınırlı ama sonsuz değere sahip günlerimizi tamamlayıp, 25.03.2017 tarihinde, sabah erken saatlerde otobüs ile Bakü'ye dönmek için yola çıktık.

Sadelik, doğallık, içtenlik, misafirperverlik... Bu gezimde tanışmış olduğum tüm herkesin ortak özellikleri olarak gözüme çarptı. Kapitalizmin hızla yükseldiği, insanlar arası iletişim ve her türlü ilişkilerin tamamen pragmatizme dayandığı "modern" dünyanın aksine bu köyler ve köyde yaşayanlar; insana, kültüre, doğaya değer veriyor. Bu geziden sonra, bir kültüre sahip çıkmanın ne denli önemli olduğunu anladım. Umuyorum her zaman eşsiz bir toplum ve kültür olarak kalacaklar...

SAXUR YEMEKLERİ



Hınk'iler



T'ublen t'elebi



Xink'albı



Aqinger



Ts'int'bi



Maxxvarabi



Gırtsbı



Xekkaaşıkana plav



K'at'eykan t'elebi



Gomba



Nigoziy



Çubalbi

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ AKADEMİK YAZIM KILAVUZU

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, içerikleri itibariyle değerli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kurani Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Enfâl, 8/27”, “el-Enfâl 8/27”, “2 el-Enfal, 14” ve “8/27” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Gazzâlî”, “Gazâlî” ve “Gazali” ve “Gazzalî” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı *Chicago* stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 37.

Chicago kaynakça örneği:

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

ATEŞ, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stiline aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir -iki derginin Chicago veya APA stiline aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Edebalı İslamiyat Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örneklerle açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunulduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled “...”, (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation,University, Bilecik/Turkey, 2017).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

Çalışmanın başlığı Linotype karakteri ve 12 punto ile gönderilmelidir.

Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle yazılmalıdır: GİRİŞ, 1. “BİLÂ KEYF” DOKTRİNİNİN OLUŞUM SÜRECİ; 2.

BİLÂ KEYF DOKTRİNİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ; 3. BİLÂ KEYF DOKTRİNİNE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIM; SONUÇ; KAYNAKÇA gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Avnullah Enes Ateş*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University, Islamic Sciences Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Bilecik/Turkey (enes.ates@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Index Islamicus'tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):
<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Ebü'l-Muîn en-Neseî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “en-Neseî (ö. 508/1115)’nin kelâmda takip ettiği...”.

Doğru Yazım: “en-Neseî’nin (ö. 508/1115) kelâmda takip ettiği ...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (’) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harfi tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: en-Neseî, el-Eş’arî, en-Nazzâm.

Doğru Yazım: Neseî, Eş’arî, Nazzâm.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Kâdî Abdülcebâr değil, Kādî Abdülcebâr gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Ġârîbü'l-hadîs* değil, *Gârîbü'l-hadîs* şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'* nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium-Plus-Fontu:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae
(Unicode fontlarda “altı çizgili ğ” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tablodaya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılmalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Osmanlı ve Geleneksel İslam

Kelam Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel

ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Târîhu Bagdâd
Şerhu'l-Mavâkif
el-Kâmil fî't-târîh

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Şerefnâme, Çehâr Zindân-ı İnsân, Gülşen-i Râz,
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (´) değil ayn (ˆ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.
Doğru Yazım: Mu'tezile. Eş'arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift turnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz" (en-Nisâ 4/116).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “İlim”, 18.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil, ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Menâfi‘ gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100’e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan "Bk." ve "s." ile vefat tarihi gösteren "ö." kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca ".", ",", " gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalı: "el-Eş'arî" değil "Eş'arî".

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: "K.el-Îmân" ya da "Kitâbü'l-îmân" değil "Kitâbü'l-Îmân".

Dipnot işaretleri virgül, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹. değil, "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹ şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 58.

2. Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 207-10.

* 1.: Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı; 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 78.

2. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 203-27.

1. George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 99–100.

2. Makdisi, *Religion, Law and Learning*, 53.

1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhay Muhammed Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 106.
2. Nesefî, *et-Temhîd*, 99.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.

Makdisi, George. Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire: Variorum, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhay Muhammed Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 2013), 79.

2. Yaman ve Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 96-78.

1. Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (Ankara: Evrim Yay., 2016), 45.

2. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *İnsan ve İnsanlar*, 97-99.

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane*, (Paris: Librairie Philosophique, 1963), 52.

2. Gardet and Anawati, *Theologie Musulmane*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis and Georges Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique, 1963.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. Ankara: Evrim Yayınevi, 2016.

Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Hüseyin Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, (Bursa: Emin Yay., 2014), 259.

2. Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, 636.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

Günday, Hüseyin, Şener Şahin ve Fadime Kavak. *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

d) Tercüme:

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 251.

2. Gardet and Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 323.

1. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2:48.

2. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1: 89-97.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis., and Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Jabri, Mohammed Abed. *Arab-Islamic Philosophy a Contemporary Critique*. Translated from the French by Aziz Abbasi. Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.

Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları. 1999.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, "Mukaddime," *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989), 38.

2. Halef, "Mukaddime," 40.

1. Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri (İstanbul: Küre Yay., 2013), 45.

2. Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", 49-51.

1. Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti (Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969), 91.

2. Mannheim, "Conservative Thought", 163-64.

Kaynakça Oluşturma:

Halef, Su'ûd b. Abdülazîz. "Mukaddime". *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, 8-142. Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989.

Mannheim, Karl. "Conservative Thought". In *Essays on Sociology and Social Psychology*, edited by Paul Kecskemeti, 74-164. Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969.

Trigg, Roger. "Dini Gerçekçiliğin Müdafası". *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri, 44-51. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme* (Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 151.

2. İzmirli, *Muhassal*, 199.

1. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925), 39-47.

2. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 72.

1. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991), 2: 43.

2. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 56.

Kaynakça Oluşturma:

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbul-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*. Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.

YAZMA ESER

1. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr. 1245, vr. 250.

2. el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, vr. 257.

Kaynakça Oluşturma:

el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*. III. Ahmed, 1245: 1-257. Topkapı Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-354.

2. Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi," 367-369.

1. Yusuf Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü'l-Kurrâ Ahmed Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25-30.

2. Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı," 35-40.

1. Binyamin Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb according to Kitâbu'l-Luma", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210.

2. Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb," 220-221.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Abrahamov, Binyamin. “Re-examination of Al-Ashari’s Theory of Kasb according to Kitâbu’l-Luma”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210-21.

Alemdar, Yusuf. “Reîsü’l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü’l-Kurrâ Ahmed Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25–40

Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân’da İnsanların Yaratılışı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-69.

b) Online:

1. Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-24, erişim 07 Nisan 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-ifu/article/view/5000187533/0>.

2. Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları,” 139-41.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-41. erişim 07 Nisan 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-ifu/article/view/5000187533/0>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”. *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yay., 1999), 302.

2. Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, 304.

1. Jane I. Smith, "İman and İslam", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 7 (New York, 1987), 120-121.

2. Smith, "İman and İslam", 123.

Kaynakça Oluşturma:

Smith, Jane I. "İman and İslam". In *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade. 7: 119-123. New York, 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akıl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 301-304. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915: 13.

2. BOA, Kep. Tas. Mev. Def., 2915: 13.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915.

TEZ

1. Avnullah Enes Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 109.

2. Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi", 202.

1. Mehmet Fatih Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 27.

2. Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık", 75.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Yalçın, Mehmet Fatih. “Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.

KISALTMALAR

| | |
|-------------|---------------------------------|
| a.mlf.. | Aynı müellif |
| b. | Bin, ibn |
| Bk. / bk. | Bakınız |
| byy. | Basım yeri yok |
| c. | Cilt |
| trc. | Çeviren, tercüme eden |
| ed. | Editör |
| haz. | Hazırlayan |
| Krş. /krş. | Karşılaştırınız |
| Ktp. | Kütüphanesi |
| m.ö. | Milâttan önce |
| m.s. | Milâttan sonra |
| nr. | Numara |
| nşr. / thk. | Neşreden, Tahkik eden |
| MS | Manuscript |
| ö. | Ölüm, vefat tarihi |
| sy. | Sayı |
| t.y. | Tarihsiz |
| vb. | Ve benzeri |
| vd. | Ve devamı |
| v.dğr. | Ve diğerleri, diğer neşredenler |
| vr. | Varak |
| Yay. | Yayınları |
| y.y. | Yayıncı yok |