

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
kouilahiyatdergisi.org Cilt 1 - Sayı 2 - Yıl: 2017

Kocaeli **Theology** Journal
Volume: 1 - Issue: 2 - Year: 2017

Kocaeli İlahiyat Dergisi

kouilahiyatdergisi.org Cilt 1 - Sayı 2 - Yıl: 2017

kocaeliilahiyatdergisi-kocaeli theology journal • ISSN: 2564-677X

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / *Islamic and Religious Studies*

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Mayıs/Kasım) / *Biannual (May/November)*

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / *Turkish, Arabic and English*

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.
Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Eksi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Ahmet Eksi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Yrd. Doç. Dr. Adalet Çakar, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/Türkiye

<http://www.kouilahiyatdergisi.org/> - <http://dergipark.gov.tr/journal/1603/dashboard> • Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

İçindekiler

Makaleler / Articles

- Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin El-Bâbertî
Akmal al-Din al-Babarti as a Muslim Jurisprudent
Abdullah Kahraman 1-20
- Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin El-Ahsiketî'nin El-Müntehab'ı ve
Hanefi Usûlündeki Yeri
The Development of The Hanafi Methodology Compendiums: (II) Husamaddin al-Akhsikati's
al-Muntakhab and its Place in Hanafi Methodology
Mehmet Boynukalın 21-42
- İbn Hümam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi
A View of Ibn Humam in contrast to His Madhhab: Compensation of Usurped Interests
Abdullah Kahraman, Nizamettin Karataş 43-70
- Zor Zamanda Âlim Olma: Ahmet Muhtar Büyükçınar'ın Kendi Kaleminden Hayatı ve
Eserleri Üzerinden Din Anlayışı
Being a Scholar at Difficult Times: Ahmet Muhtar Büyükçınar's Understanding of
Religion through His Own Autobiography and Works
Abdulkadir Macit 71-89
- Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Eksenini
The Main Axis in the Contemporary Debates on the Possibility of Rational Knowing of the
Existence of God
Fatma Aygün 91-118
- Kant'ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları
Some of Kant's Logical, Metaphysical and Moral Concepts and Their Sources in the
Tradition of Islamic Thought
Turgut Akyüz 119-129

Diğer Yayınlar / Works Not Peer-Reviewed

Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Hadisleri Anlama Sorunu

Değerlendiren/Reviewed by Zülal Kılıç 131-137

Dünyada Tarihçilik

Değerlendiren/Reviewed by Bilal Şanver 138-144



Abdullah Kahraman*

Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin El-Bâbertî

Öz: Ekmelüddin el-Baberti, aslen Bayburt’lu olmakla birlikte Mısır’da yaşamış, orada ilim tahsil etmiş, dersler vermiş ve yine orada vefat etmiştir. O, XIV. yüzyılın önde gelen Hanefî âlimlerinden biridir. Mezhebine çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Aynı zamanda mezhebin(Hanefiliğin) savunmasını yapan bir âlimdir. İslami ilimlerin hemen her sahasında eser kaleme alan Baberti, özellikle fıkıh ve usul-i fıkıh kitapları ile meşhur olmuştur. Onun fıkıhçılığının iki temel özelliği, öğretici ve savunmacı olmasıdır.

Anahtar kelimeler: Babertî, Ekmelüddin, Fıkıh, Usul, Tercih, Bayburt, el-İnaye.

Akmal al-Din al-Babarti as a Muslim Jurisprudent

Abstract: Akmal al-Din al-Bâbartî was originally from Bayburt, in the present Turkey, but he lived in Egypt and trained, thought and died there. He was one of the leading Hanafite scholars of the fourteenth century, which was strictly bound to his madhhab, Hanafism and zealous defender of it. Writing several books on almost all scholarly fields of Islamic studies, he was famous of his works on Islamic law and its principles (*fiqh nad usul al-fiqh*). The main characteristics of his identity as a jurisprudent is a didactic and defensive character.

Key Words: Akmal al-Din al-Babarti, fiqh, usul, tarjih, Bayburt, *al-Inaya*

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, abduallah.kahraman@kocaeli.edu.tr

Giriş

XIV. yüzyılın önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan Bâbertî, zamanını en iyi şekilde değerlendiren ve adını eserleriyle ilim tarihine yazdırmayı başaran şahsiyetlerden biridir. İlim tahsili için memleketini terk etmesi, bu konudaki iştihak ve fedakârlığına en iyi delildir. Farklı mezheplerin bulunduğu Mısır ortamında yaşaması, Hanefiliğe daha sıkı bağlanmasına etki etmiş gözükmektedir. Mezhep müdafasına dair yazdığı eserlerden bunu anlamak mümkündür.

İslamî ilimlerin hemen her sahasında eser verecek kadar yetkinlik kazanan Babertî'nin fıkıh ve fıkıh usulü alanında da eser vermesi, onun özellikle “el-İnâye” adlı eserinde güçlü usul-furu dengesi kurmasında etkin rol oynamıştır. Fıkıhçılığını Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sine şerh olarak kaleme aldığı “el-İnâye”de ortaya koyan Ekmelüddin fıkıh usulü konusunda bilinen en az üç eser kaleme almıştır. Bu eserler müstakil olmayıp şerh şeklinde olsa da, onun usule hâkimiyetini tebarüz ettirecek seviye ve özelliktedirler. Eserlerden ikisinin Hanefî/fukahâ metoduna göre yazılmış temel iki kaynak olan *el-Menâr* ve *Kenzü'l-vüsûl* üzerine yazılmış olması bu bakımdan çok önemlidir. Zira bu eserlere şerh yazabilmek müellifin usulcülüğüne dair önemli bir ipucu vermektedir. Reddiye şeklinde yazılan diğer şerh ise müellifin münazara, mantık, belâgat ve sarf, nahiv, fıkıh usulü gibi ilimlere hâkimiyetine ışık tutmaktadır.

Bu çalışmada Babertî'nin fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerden hareketle fıkıhçılığı üzerinde durulacaktır.

I. Babertî'nin Biyografisi

Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud¹ (veya Muhammed b. Muhammed) b. Ahmed el-Babertî,² XIV. Yüzyıl Hanefî âlim ve fakihlerindendir. İslamî ilimlerin hemen her sahasında eser vermiş olmakla birlikte daha çok fıkıhçılığı ile tanınmıştır. İlim geleneğine mensup olduğu anlaşılan bir ailenin çocuğu olarak 710/1310 yılında³ Babert'te doğan Ekmelüddin'in memleketi hakkında iki farklı rivâyet vardır. Bâbertî,

1 Bk. Bâbertî, Ekmelüddin, *el-İnâye fî şerhi'l-hidâye*, Mısır 1970, I, 5.

2 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut 1992, VIII, 504-505; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, Beyrut 1985, II, 243-244; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, Beyrut 1992, 276-277; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, Beyrut 1998, 320-323; Suyutî, *Husnü'l-muhâdara*, Beyrut 1997, I, 391; Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, VI, 42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müelifîn*, III, 691; Hamid, Abdusselam Subhi, *et-Takrîr liusûli'l-Pezdevî* (Tahkik, Abdusselam Subhihamid, “Mukaddimetü'l-muhakkik”), Kuveyt 2005, I, 13-33; Kemaloğlu, İlhami, *Ekmelüddin el-Babertî, Hayatı, Eserleri* (basılmamış Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1987, 1-19; AYTEKİN, Arif, “Beber-tî”, *DİA*, IV, 377-378.

3 Zirikli, doğum tarihini 714 olarak vermektedir (bk. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 42).

Anadolu'ya nisbetle Rûmî, Mısır'da (Kahire) vefat etmiş olması sebebiyle de Mısırî nisbeleriyle anılmıştır. Bağdat yakınlarında bulunan Bâbertâ'ya nisbetle Bağdat'lı olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, özellikle Rûmî nisbesini kullanmasından dolayı onun Anadolu'nun beldelerinden biri olan Bayburt'ta doğduğunu tercih edenler de vardır. Ancak, hayatı hakkında araştırma yapan bazı müellifler, Arap olmadığını kesinliğinden ve hakkında kullanılan Rûmî nisbesinden hareketle onun Bayburt'lu olduğunu tercihe daha şayan bulmaktadırlar. Zirikli bu tercihi yapanlardan biridir.⁴ Nitekim onun *et-Takrîr* adlı eserini tahkik ederek neşre hazırlayan Abdusselam Subhi Hamid de onun Bayburt'lu olduğu kanaatini taşıyanlardandır.⁵ Onun Bağdatlı veya Bayburt'lu olması konusundaki tereddütlerin bir sebebi de şu olmalıdır: Onun yaşadığı dönemde Moğol zulmünden kaçıp Memlûklülere sığınan Bağdat uleması ile Anadolu'dan ilim tahsili için Mısır'a gitmek isteyen Türk ulemâsı, önce Halep'e oradan da Mısır'a geçiyorlardı. Böyle bir keşişme noktası olması sebebiyle bazıları Ekmelüddin Babertî'nin Bağdat'tan geldiğini iddia etmişlerdir.

Tahsil hayatına Anadolu'da başlayan Babertî, tahsilini Halep ve Mısır'da sürdürmüş, farklı mezheplere mensup ve aralarında Abdulaziz el-Buharî'nin de bulunduğu pek çok âlimden ders alıp önemli bir ilmi mevkiye yükselmiştir. Kâhire'de Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Kâkî (ö. 749/1348)⁶, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344)⁷ ve Ebüssenâ Şemseddin Mahmûd b. Abdürrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (ö.749/1349)⁸ gibi meşhur âlimlerden ders okumuştur. Seyyid Şerif Cürcanî, Molla Fenârî ve Bedreddin Simâvî gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu birçok âlimi yetiştirdikten sonra 786/1384'de Kâhire'de vefat edip oraya defnedilmiştir. Mısır'ın önemli ilim kurumlarından biri olan Şeyhuniyye Medresesinin Başmüderrisi (ki bugünün rektörlüğüne tekabül etmektedir) olmuştur. Kendisine teklif edilen kadılığı defalarca reddetmiş fakat yöneticilerle iyi ilişkiler kurmayı da başarmıştır. Söz konusu ilişkilerinde ilmi kişiliğinin çok önemli katkısı olduğu anlaşılmaktadır. O kadar ki, Memlûklü sultanı Zâhir Berkuk bile ona saygıda kusur etmemiş, ders verdiği medrese her yolu düştüğünde onunla sohbet etmeden geçmemiştir. Hatta vefatında devrinin sultanı naşını taşımak istemiş de diğer idareciler ona müsaade etmeyip kendileri taşımıştır. Bayburt'un Yukarı Kırzı Köyü sakinleri kabrinin bu köyde olduğuna inanmaktadırlar.⁹

4 Bk. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 42.

5 Bk. Hamid, I, 13.

6 Hayatı hakkında bilgi için bk. Kayapınar, Hüseyin, "Kâkî", *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 216.

7 Bk. Kafes, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 152-153.

8 Bk. Demirci, Muhsin, "İsfahânî", *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XII, 509-510.

9 Bk. AYTEKİN, "Bebertî", *DİA.*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 377-378.

Fıkıh, hadis, kelam başta olmak üzere, Arap diline dair de eserler kaleme alan Baberti, Kıvamuddin Muhammed b. Ahmed es-Sincârî'den fıkıh ve usul-i fıkıh alanında istifade ederek Hanefî fıkıhının muhakkik âlimleri arasında yer almış, Hanefî fıkıhı konusunda "allâme" kabul edilmiş ve bu mezhebi müdafaa için beş ayrı risale kaleme almıştır. Onun Hanefî fıkıhının temel metinlerinden biri olan el-Hidâye üzerine yazdığı *el-Înâye* adlı şerhi yanında fıkıh usulüne dair yazdığı önemli ve kapsamlı eserler de vardır. Bu çalışmada onun *et-Takrîr fî şerhi usûli'l-Pezdevî* ve *er-Rüdûd ve'n-nukûd* adlı eserlerinden hareketle fıkıh usulündeki yeri, *el-Înâye* adlı eserinden hareketle de fıkıhçılığı ele alınacaktır. Bâberti bu kitaplardan ilkini Pezdevî'nin usulünde muğlak bulunan bazı hususları açıklamayı hedefleyerek kaleme almış ve mezhebin fıkıh usulüne katkı sağlamaya çalışmıştır. İkinci eseri ise, diğer mezheplere mensup İbn Hacib, Amidi gibi usulcülerin Hanefî usulüne yönelik tenkitlerine cevap vermek amacıyla kaleme almıştır. Baberti'nin usulle ilgili bir başka eseri de Nesefî (710/1310)'nin *Menâru'l-envâr* adlı eserine şerh olarak yazdığı *el-Envâr şerhu'l-menâr* adlı eserdir.¹⁰ Furu-ı fıkıh alanında ise Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine tam ve kapsamlı bir şerh yazmıştır.

a. Yaşadığı Devrin Fıkıh Tarihi Bakımından Özelliği

Fıkıh tarihçilerinin tespit ve nitelemesine göre, Baberti'nin yaşadığı dönem ilmi bakımdan parlak bir dönem olmakla birlikte fıkıhın duraklama, taklit ve taassup devrine tekabül etmektedir. Hayatla beraber yürümesi gereken fıkıhın duraklamasının nasıl olduğu ve böyle bir nitelemenin isabeti tartışmaya açıktır. Duraklama itibari bir şey olduğu için kendinden önce ve sonraki döneme göre bir karşılaştırma anlayışıyla bir yere kadar yapılabilirse de fıkıhın bütünüyle durakladığını kabul etmek çok zor görünmektedir. Zira Müslümanlar var olduğu sürece fıkıh da bir şekilde hayatini devam ettirecektir. Şayet "duraklama" ile ictihad faaliyetinin durakladığı kastediliyorsa bu da bütünüyle isabetli sayılmaz. Zira sistemin kurulduğu ilk dönemlerle kurulu sisteme göre hüküm istinbatının yaşadığı dönemleri ictihad amelîyesi bakımından aynı seviyede görmek doğru olmaz. Tabiatıyla sistemin kurulma aşamasındaki ictihad faaliyeti daha aktif olmak durumundadır. Fakat Baberti'nin döneminde hiç ictihad yapılmadığı iddia edilemez, edilse de ispatı yapılamaz.

Bazı fıkıh tarihçilerine göre, Baberti'nin yaşadığı devir Moğol istilasının İslam dünyasında meydana getirdiği türlü olumsuzluklara sahne olmuştur. Moğolların getirdiği en büyük olumsuzluklardan biri, ilim adamları ve ilim dünyasını kötü yön-

10 Yazmaları için bk. Topkapı Sarayı, III, R. No: 522; Yeni Cami, No: 337; Selim Aga Üsküdar, No: 276.

de etkilemiş olmalarıdır. Özellikle hukukun gelişmesi ve hukuki hayatın istikrar kazanmasında bağımsızlık ve hâkimiyetin önemli rolü vardır. Abbasi ve Selçuklu hâkimiyetine son veren Moğollar, İlhanlı hükümdarı Kazanhan'a (1271-1304) kadar devleti Cengiz yasasına göre yönetmişler, dinî ve şahsi işlerinde halkı serbest bırakmışlardır. Bu dönemde Müslüman halk, mevcudu koruma ve yolunu şaşırma adına, çeşitli fıkıh mezheplerini benimsemiş ve bunlara sıkıca bağlanmıştı. Zaman zaman âlimlerin bu tutumu "taassup" olarak nitelense de, bunun olumsuz anlamda bir taassup olduğu kanaatinde değiliz. Aksine bu, delillerini ve hükümlerini inceleyip doğru olduğuna kanaat getirdikten sonra sıkıca bağlanma ve savunma tavrıdır. Bu anlamda bir bağlanma her devirde ve bir görüşü olan herkes için geçerlidir. Nitekim Bâbertî'nin kendisi de, *en-Nüketü'z-zarîfe* adlı eserinde kendisini Hanefiliğe taassupla bağlanma fıtratı üzerine yaratan Allah'a hamd etmektedir.¹¹ Bu yüzden de İbn Ebu'l-İz'in (792/1390) tenkidine maruz kalmıştır.¹² Ancak onun bu ifadesini de kendi bağlamı ve tarihi şartları içerisinde okumak gerekir.

Daha önceki devrede görülen tercih ve tahrir yetkisine sahip fıkıh âlimlerinden sonra gelen bu devir fıkıhçılarında *taklit ruhu* tam anlamıyla kök salmış, devrin belirgin özelliğini taklit ve taassup oluşturmuştur. Bu dönemde müstakil veya müntesip icthad yapma genel olarak sona ermiştir. Hatta bir mezhebe bağlı Müslümanın diğer Sünni fıkıh mezheplerinden yararlanması, farklı mezheplere mensup Müslümanların birbirinin arkasında namaz kılmasının cevazı bile tartışılmıştır.¹³ Nitekim bu tartışmalara katılan Baberti de "Risâle fi iktidâi'l-Hanefiyyebi's-Şâfiyye" ve "en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanife" adıyla kitaplar yazmıştır.

Moğolların zulmünden kaçan birçok âlimin özellikle Suriye ve Mısır'a hicret ettiği ve Memlûklü sultanlarının bazılarında ilgi ve himaye gördüğü bilinmektedir. Bu sebeple Mısır Abbasileri ve Memlûkler devrinde Mısır, Suriye ve Yemen gibi bölgelerde icthad hareketi yeniden canlanmaya başlamışsa da, teşvik yerine reaksiyonla karşılaşınca yeterli gelişme gösterememiş ve bu alanda istenen başarı sağlanamamıştır. Fıkıhçılar arasındaki irtibatsızlık, selefin kitaplarına karşı ilgisizlik, müctehid yetiştirecek eserlerin yazılmaması, hile ve tevil yoluna çokça başvurulması bir taraftan serbest icthad anlayışını önemli ölçüde sekteye uğratarken aynı zamanda fıkıhın duraklamasına ve bazı mezheplere taassupla bağlanılmasına sebep olmuştur¹⁴. Ancak bu bakış ve okuma biçimi bazı açılardan tavzih ve tashihe muh-

11 Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe*, Yayına hazırlayan, Belle el-Hasen Ömer, Câmîatu Melik Suud, 1997, 41.

12 Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'* (tahkik, Muhammed Atâullah Huleyf), el-Mektebetü's-selefiyye, Lahor ts., 23vd.

13 Bk. Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1989, 271-273.

14 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 272-273.

taçtır. İslam Fıkıh tarihine ilk müctehitler yani mezheplerin adlarına izafe edildiği Ebû Hanife ve İmam Malik ve Şafii gibi âlimlerin durduğu yerden bakar ve sonraki dönemleri de bu gözle değerlendirirsek tam anlamıyla anakronizm yapmış oluruz. Yani Fıkıh tarihi mutlak ictihad şemsiyesiyle değerlendirildiği zaman bazı yanlışlar ve toptancı hüküm vermeler bunun peşinden gelir. Zira mezheplerin ve onlara ait usullerin teşekkül safhasındaki serbest ve mutlak ictihad ile usullerin teşekkülünden sonraki bağımlı ictihad arasında elbette fark vardır. Bu açıdan bakıldığında fıkıh tarihinde ictihadın yapılmadığı bir dönem yoktur ve olamaz. Müslümanlar var oldukça ictihadın olmadığı iddia edilemez.

İşte Babertî böyle bir dönemde yetişmiş, serbest ictihad düşüncesini benimsemiş olsa da, ilmî birikimi, kaleme aldığı önemli eserler sayesinde mensup olduğu mezhebin o dönemdeki en önemli âlimleri arasına girmeyi başarmıştır. Devrin özelliği gereği onlar mevcudu en iyi şekilde muhafaza etme, anlama, geliştirme ve gelecek nesillere doğru bir şekilde aktarmayı görev bilmiş ve bu yönde üstün gayretler göstermişlerdir.

b. İlmî Mevkii

Bazı âlimler onun “muhakkık” ve “allâme” ünvanına sahip bilgilerin sonuncusu olduğunu ifade ederken bazıları onu şu vasıflarla anmışlardır: Şeyh, İmam, müdakkik, mütebahhir, hâfız, zâbit, fakih, usulî, ferâizî, muhaddis, müfessir, mütekellim... bu durum onun aklı ve naklî ilimlerdeki mevkiini anlatmak için yeterli fikir vermektedir. Bazı müellifler de onun ilmî mevkiini anlatmak için: “Kendi döneminde gözler onun gibisini görmedi” ifadesini kullanmışlardır.

Bazı biyografi yazarları onun mutaassıp bir Hanefi olduğunu yazmaktadır. Kanaatimizce bu seviyedeki âlimler için “taassup” ifadesini olumsuz anlamda kullanmak doğru değildir. Kendisinin bu ifadeyi kendisi hakkında kullanmış olmasını da olumsuz anlamda yorumlamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Yani bunu delilsiz olarak mezhebine körü körüne bağlanma anlamında kullandığını düşünmek yerine, mezhebinin sağlam esaslara dayandığına kesin kanaat getirdiğine yormanın daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Zira taassup kelimesi olumsuz bir anlam içermektedir. Zira bu kelimeye yüklenen anlamlardan biri, belli bir görüşe körü körüne bağlanmak ve ondan başkasını kabul etmemektir. Bu anlamı bütünüyle Babertî ile örtüşürme imkânı yoktur. Çünkü o, mezhebine körü körüne bağlı birisi olmadığı gibi, mezhebi içerisindeki her görüşü olduğu gibi kabul de etmemektedir. Aksine o, kendi mezhebinin usul ve görüşlerini diğer mezheplerle mukayese etmekte

ve kendi mezhebinin tutarlı olduğunu ispat ederek ona bağlanmaktadır. Nitekim *er-Rüdûd* adlı eserini de bu gaye için yazmıştır. Bu yönüyle Babertî'nin mezhebine bağlılığı olumsuz olmaktan çok olumlu anlamlar taşımaktadır. Bu seviyedeki âlimleri mezhepte mutaassıp olarak nitelendirmek yerine, ekol sistematığına bağlı, onu müdafaa eden ve ictihadlarını bağlı buldukları ekolün sistematığı çerçevesinde yapan âlimler olarak görmek daha isabetli bir değerlendirme olur.

Babertî aklî ve naklî ilimlere dair pek çok önemli eser kaleme almıştır. Eserlerinden hareketle onun, müctehid fakih, muhakkik usulcü, mütebahhir müfessir, hadis ilimlerine âşına bir muhaddis, kelama dair kıymetli eserler veren usta bir mütekellim, mantık, beyan ve dil bilgisine sahip edip ve filolog olduğu ifade edilmiştir.¹⁵

Onun ilmî kişiliğini en objektif biçimde yetiştirdiği talebeler ve telif ettiği eserler göstermektedir. Meşhur Seyyid Şerif Cürcanî, Molla Fenarî, Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin gibi âlimlerin onun talebeleri arasında olduğunu söylemek herhalde bu konuda yeterli bir fikir verecektir.

II. İslam Hukukuna Dair Eserleri

a. Fıkıh Usulüne Dair Eserleri:

1. *el-Envâr şerhu'l-menâr*,
2. *en-Nükûd ve'r-rüdûd*,
3. *et-Takrîru li-usûli Fahri'i-İslam el-Bezdevî*.

b. Fıkıha Dair Eserleri:

1. *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye*,
2. *Şerhu telhisi'l-câmi'l-kebir*,
3. *Risâle fî iktidâi'l-Hanefiyyetibi's-Şâfiyye*,
4. *en-nüketü'z-zarîfe fî tercîhi mezhebi Ebî Hanife*,
5. *Şerhü's-sirâciyyefi'l-ferâiz*,
6. *Hulâsatu'l-fetâvâ*.

15 Hamid, *Takrîr* (Mukaddime), I, 25.

III. Fakih (İslam Hukukçusu) Olarak Bâbertî

İslam Hukukunun hem teorik yani usul hem de pratik yani furu-ı fıkıh alanında eser vermiş olan Bâbertî, genel olarak mezhebe ve mezhep geleneğine bağlı bir âlimdir. Ancak bu onun sırf nakilci bir âlim olduğu anlamına gelmemektedir. Fıkıhta ve usulde kendine mahsus yorum ve tenkitleri de vardır. Onun fıkıhçı olarak kendine mahsus özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

A. Öğretici ve Savunmacı Bir Âlim Olarak Bâbertî

Bâbertî, Hanefi mezhep geleneğini akâid, fıkıh usulü ve furu-ı fıkıh olarak bütüncül bir mantıkla ele almıştır. O, akâid alanında selef akidesini yansıtan ve ilk Hanefi üstatlardan olan Tahavî'nin *Akâid*'ine şerh yazmıştır. Bu anlamlı ve önemli bir seçimdir. Burada da savunmacı ve öğretici yönü öne çıkmaktadır. Bunun yanında müstakil tevîl yapabilecek kudrette olmasına rağmen, gerek usul ve gerekse furu-ı fıkıh alanında mezhebin temel metinlerinden en meşhur ve en çok tutulanları üzerine şerh yazması onun mezhebe bağlılığını ve öğretici yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim gerek usul şerhinde ve gerekse *Hidâye*'ya yazdığı şerhte mezhebin kavramlarını ve mezhebi anlatan bu kitaplarda muğlak bir ibare kalmasını hedeflediğini ifade etmektedir. Gerçekten de onun, Pezdevi'nin usule dair yazdığı *Kenzü'l-vusul*'ünü şerhettiği et-Takrir'ini ve Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sini açıklamak için kaleme aldığı *el-İnâye*'sini okuyanlar ibare ve terimlerdeki kapalılığın nasıl ortadan kaldırıldığını görebilirler. Mesela, Merğînânî'nin Ezan bahsinde geçen, "müezzin ezanda serbest davranır (teressül yapar)" şeklindeki ifadesini şöyle açıklar: "Bu ifadeler ezanın sünnetlerini açıklamaktadır. Bu sünnetler iki kısım olup birinci kısım bizzat ezanın kendisine, diğeri ise müezzinin niteliği ile ilgilidir. Birincisi şöyledir: Müezzin ezan okurken sesini yükseltir, ezanın kelimeleri arasında hoş vakit geçirme özelliği arzermeyecek şekilde uzunca sükut eder, işte bu teressül/serbest davranmaktır. Okuyuşunda teressül yapan ara verir ve bekler. Kametin kelimeleri arasında ise bekleme yapmayıp onları tek bir kelime gibi söyler ki buna "hadr" denir. Kamette sesini ezandakinden daha da alçaltır. Ezan ve kamet kelimeleri arasında teşri kılındığı gibi tertibe riayet eder. Şayet kelimelerin birini öne, diğeri sona alırsa efdal olan, tertibe riayet teme adına iade etmesidir..."¹⁶

16 Babertî, *el-İnâye*, I, 244.

Babertî'nin açıklayıcı ve didaktik üslubunu görenler bundan sonra "keşke Babertî müstakil bir usul ve furu kitabı yazsaydı" diye de hayıflanırlar. Çünkü onun bu şerhlerinin temel hedefi bu metinlerin en iyi şekilde anlaşılmasıdır. Bunun için kavram açıklamasına da gitmektedir. Bu onun didaktik bir âlim olmasının en önemli göstergesidir.

1. Usul Şerhinde Bâbertî'nin Öğretici Yönü

- Pezdevî'nin görüşünü tercih etmeye, usulünü yerleştirmeye, nakillerini izah etmeye, delillerini tasdiğe, ifadelerini açıklamaya büyük önem vermiştir.
- Kendisinden önce Pezdevî'nin kitabı üzerine yapılan çalışmalardan gerektiği kadar yararlanmıştı.
- İlk defa o, "Hanefî metodu" tarzında yazılan fıkıh usulü kitaplarında "Mütakellimün metodu"na mensup kelamcı âlimlerin kullandığı istidlal ve münakaşa yöntemini kullanmıştır.
- Eseri daha önce şerheden Abdulaziz el-Buhârî'nin şerhetmediği kısımları da şerhetmiş, konuyu açıklayıcı tarzda daha fazla örnek ve başka delil getirmiştir.
- O, Pezdevî'nin metnini esas kabul edip hemen peşinden çok uzun olmayan şerhler yapmıştır. Buradan esas hedefinin Pezdevî'nin eserinin anlaşılması olduğu anlaşılmaktadır.
- Başka eserlerde uzunca tartışılan meseleleri özetleyip tercihte bulunur. Mesela, şer'î deliller üçtür denilip Kitap, Sünnet ve icma zikredildikten sonra "dördüncü delil de kıyas"tır ifadesine açıklık getirirken bu yöntemle başvurmuştur¹⁷.

2. Usul Şerhinde Bâbertî'nin Savunmacı Yönü

- Babertî, Pezdevî'nin usulüne yapılan itirazlara cevap vermeye çok önem vermiş ve karşı konulamaz savunmalar yapmıştır.
- Buhârî'nin ele almadığı bir takım itirazlara da yer vermiş ve cevaplarını sunmuştur. Böylece yapılan itirazların ve münakaşaların önünü almak istemiştir.
- O, Pezdevî'nin metnini esas kabul edip hemen peşinden çok uzun olmayan şerhler yapmıştır. Buradan esas hedefinin Pezdevî'nin eserinin anlaşılması olduğu anlaşılmaktadır. İtirazları ise, "fe in kile" (eğer denilirse ki) diye ele alıp "fe'l-cevab" (cevaben deriz ki) şeklinde cevaplamıştır¹⁸.

17 Hamid, *et-Takrîr*, I, 125.

18 Bk. Hamid, *et-Takrîr*, I, 94-95, 110-111.

• Zaman zaman kendi mezhebinin önde gelen âlim ve usulcülerine itiraz etmekten geri durmaz. Kur'ân'ın tarifinde Cessas (v. 370/)'a itirazı buna örnektir¹⁹.

Bâbertî'nin savunmacı yönünü et-Takrîr'den daha çok er-Rudud ve'n-nukûd adı eserinde görmekteyiz. Onun bu eseri, hem "Muhtasarı İbn Hâcib" hem de "er-Rüdûd ve'n-nükûd veya en-Nükûd ve'r-Rüdûd" adıyla anılması uygundur. Çünkü hem kitap gerçekten de İbn Hâcib'in Muhtasar'ının şerhidir hem de reddiye ve tenkitler ihtiva etmektedir.²⁰ Bu kitaptaki savunmacı ve itirazcılığını birkaç yönden şöyle ifade edebiliriz:

• Hemen her meselede şerh yanında tenkitçiliğini ortaya koyan Babertî'nin İbn Hâcib'e yönelttiği tenkitler sayılamayacak kadar çoktur. Muhtasar'ın diğer şârihlerine de önemli tenkitler yöneltmiş, hem fıkıh usulü birikimini hem de diyalektik yönünü ortaya koymuştur.²¹ Kendi ifadesiyle kitapta Hanefî olmayan usulcülere toplam 1280 itiraz yöneltmiş ve onların bilgisizliklerini ve yanlış anlamalarını ortaya koymuştur.²² Mesela şârihlere göre fıkıh usulünün faydası, Allah'ın dünya mutluluğu ve ahrette yüksek derecelere ulaşmak için gönderdiği hükümleri bilmektir. Halbuki Babertî buna katılmaz, bunu isabetli bulmaz. Ona göre fıkıh usulünün faydası, hükümleri bilmek değil, şer'i hükümlerin delillerinden nasıl çıkarılacağını bilmektir.²³

• İbn Hâcib haber-i vâhidi, "tevâtür derecesine ulaşmayan veya zan ifade eden haber" olarak tanımlamıştır. Babertî bu tanıma "meşhûr haber"le karışması sebebiyle itiraz etmiş ve bu tanıma doğru bulmamıştır. Zira meşhûr haber de tevatür derecesine ulaşmamış bir haberdir fakat âhad da değildir. Aynı zamanda haber-i vahidi zan ifade eden haber diye tanımlamak da uygun değildir. Zira kıyas da zan ifade eder fakat haberi-i vahid değildir.²⁴

• İbn Hâcib'e göre nasslarda "kuûd ve cülûs" gibi oturmayı ifade eden ve lafızları farklı fakat anlamları aynı yani eş anlamlı kelimeler, farklı faydalar için aynı anda kullanılabilir. Böyle bir kullanımın faydalarından biri, cinas ve mutabakatı sağlamaktır. Bu görüşe itiraz eden Babertî itirazını şu ifadelerle ortaya koyar: Musanif (İbn Hâcib), mutâbakatı müterâdif kelime kullanmanın faydaları arasında saymıştır. Şayet o, mutâbakat kelimesiyle "öldüren ve dirilten", "az gülün çok ağlayın"

19 Hamid, *et-Takrîr*, I, 131-132.

20 Bk. Umerî, *er-Rüdûd* (Mukaddime), I, 59.

21 Umerî, *er-Rüdûd*, I, 66.

22 Bk. Umerî, *er-Rüdûd*, II, 770. İtiraz ettiği bazı meseleler için bk. I, 112, 114, 122, 126-127, 134, 142, 151, 219, 220, 224, 226-227

23 Bk. Umerî, *er-Rüdûd*, I, 110.

24 Umerî, *er-Rüdûd*, I, 632-633.

âyetlerinde olduğu gibi, edebiyatçıların “iki zıt anlamlı kelimeyi bir arada kullanmak” şeklinde tanımladıkları kavramı kastetmişse bu, anlamla alakalı bir kavram olup musannıfın kullandığı mutâbakat lafzının bununla alakası yoktur. Şayet lafza başka bir anlam yüklemişse o zaman da alışılmışın ve bilinenin dışına çıkmış olur.²⁵

3. Furu-ı Fıkıh Şerhlerinde Bâbertî'nin Öğretici Yönü

Bâbertî, Merğînânî'nin el-Hidâye adlı eserine yazdığı el-Înâye adlı şerhte, tam bir didaktik yöntem takip etmiştir. Yer yer uzun fakat faydalı ve derli toplu açıklamalara girişmişse de genelde özet açıklamalara yer vermiştir. Çünkü esas hedefi mezhebin temel metinlerinden biri olan bu kitaptaki meselelerin anlaşılmasıdır. Bunun için her şârihte görülmeyecek tarzda kavram açıklaması yapmış, yer yer âyet tefsiri ve hadis yorumunda da bulunmuştur. Şerhinde kendinden önceki şârihleri ihmal etmemiştir. Onun görüşüne başvurduğu âlim sayısı yüzün üzerindedir. Ancak onların görüşlerinin biktıracak ve insicamsız bir şekilde vermek yerine sentezleyerek almış ve nakletmiştir. Onun şerhini okuyan Hidâye'nin ibaresini anlayabilir.

4. Furu-ı Fıkıhta Bâbertî'nin Savunmacı Yönü

Bâbertî, el-Înâye'de Hanefilerin görüşlerini yer yer diğer mezheplere karşı savunmakla birlikte esas ve çoğunlukla Şafii mezhebiyle mukayese eder ve Hanefilerin görüşlerinin Şafiilerinkinden daha sağlam, daha tutarlı ve delil bakımından daha kuvvetli olduğuna dair savunmalar yapar.

Bâbertî'nin furu-ı fıkıh alanında esas savunmacı yönünü, Hanefi mezhebinin her bakımdan Şafii mezhebinden üstün olduğunu ve bu sebeple tercih edilmesi gerektiğini ele aldığı ve savunduğu *en-Nüketü'z-zarife fi tercihi mezhebi Ebi Hanife* adlı eserinde görmekteyiz. Şafii mezhebinin hâkimiyet kurduğu ve Hanefiliğin, aşırı reyçi, hadise yer vermeyen bir mezhep ve benzeri ithamlarla geri plana itildiği bir dönemde ve ülkede devrin sultanını uyarmak amacıyla yazılan bu risale tam bir mezhep savunusudur. Savunuda aşırıya kaçılması sebebiyle kendi mezhepdaşı iki âlim²⁶ tarafından eleştirilen Bâbertî'nin bu savunmasının elbette tarihi sebepleri vardır. Onun savunmasının aşırılığı yanında karşı tarafın Hanefi mezhebine karşı tutumunu da dikkate almak gerekir. O savunmasında Hanefi mezhebinin üstün-

25 Babertî, *er-Rüdûd*, I, 225-226.

26 Bunlardan biri, İbn Ebu'l-İzz (792/1390) olup *el-İttibâ'* risalesiyle Babertî'ye ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Kitabı matbudur. Diğeri, Ebu'l-İzz'in çağdaşı Celalüddin Resula b. Ahmed b. Yusuf et-Tebbânî el-Hanefî'dir (793/1391). Ancak bu zatın eseri hakkında herhangi bir bilgi şu ana kadar bulunamamıştır (Hayatı hakkında bilgi için bk. Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 500, 714).

lüğünü ispat sadedinde Şafii mezhebinin özellikle o çağda dini, hukuki ve ictimai hayatın gidişatı için elverişli olmayan bir takım görüşlerini örnek olarak sunar. Sultana der ki, şayet siz diğer Türk memleketlerinde olduğu gibi, yine Türklerin hâkim olduğu bu Mısır'da Hanefi mezhebini değil de Şafii mezhebini hâkim kılar-sanız şunlar şunlar olur. Ona göre Ebu Hanife'nin istidlal ve ictihad yöntemi di-ğerlerinden çok daha güçlüdür. Onun ictihadları diğerlerinininkinden üstün olduğu için, bazı âlimlere göre farz olmasa da, onları taklit etmek daha faziletlidir. Hanefi mezhebinin hadisle amel etmediği uydurma ve asılsız bir ithamdır. Bir kere istidlal yönteminde ikinci sırada sünnet gelmektedir. Almadığı hadisleri de sıhhat şartları-na uymadığı için almamıştır. Dolayısıyla Buhari'ye ulaşan hadisleri Ebu Hanife'nin görüp değerlendirmemiş olması tarihen mümkün değildir. Buhari Buhara'da ya-şadığı halde bunları biliyor da Ebu Hanife Bağdat'ta bunları nasıl bilmez. İlimde rusuh sahibi âlimler Buhari'yi kıssacı olarak nitelemişlerdir. Ve bu âlimler nâsih ve mensuhu bildikleri için Buhari'nin naklettiği ancak âlimlerin mensuh olarak değer-lendirdiği hadisleri almamışlardır.

Ebû Hanife'nin hadise ne kadar değer verdiğini anlatmak için Baberti şu argü-manları zikreder: Ebû Hanife hadis konusunda son derece titizdi. Mesela, Şafii'nin aksine, sünnetle Kitabın neshini câiz görüyordu, mürsellerle amel ediyor, meçhul ravinin rivayetini ve sahabe kavlini kıyasa tercih ediyordu. Yine sükutü icmayı da delil kabul ediyordu.

Baberti'ye göre sırf şu meseleler dikkate alınarak Hanefi mezhebinin tercih edilmesi gerekir:

- Amel imandan bir cüz değildir. Şafiye göre amel imandan bir cüz olduğu için namaz kılmayan kâfir olur, ibadetleri kabul olmaz ve nikâhı düşer.
- Tezekle kaynatılan su ile abdest, gusül caiz ve pişirilen yemek helaldir. Şayet Hanefi mezhebinin bu hükmü olmasa Mısır'da pişirilen ekmekler ancak zaruret ha-kinde yenebilirdi.
- Namazda dil ile niyete gerek olmayıp kalbi niyet yeterlidir.
- Fatıhasız namaz sahihtir, Fatıha kemal şartıdır.
- Gecedden ramazan orucuna niyet edemeyen gündüzün çoğunu oruçlu geçire-cek şekilde sabahtan niyet etse caizdir.
- Kişi zekâtını Kurân'da zikredilen sarf yerlerinden sadece birine verse yeterli-dir. Şafiye göre en az üç ayrı sınıfa verilmelidir.
- Tavafın abdestli yapılması şart değildir. Kadına değmek abdesti bozmaz.

• Domuz derisi hariç, sansar ve tilki derisiyle yapılan elbise giyilebilir ve bunlarla namaz kılınabilir.

• Fasık şahitle nikâh geçerlidir. Mesturu'l-hal olan kişinin şهادetiyle yargılama yapılabilir.

• Büyük günah işleme devlet başkanı için azil sebebi değildir.

Baberti bunları söylerken risalenin başında ve sonunda Hanefi mezhebini sabah aydınlığına Şafilîği ise kandile benzetmekte ve “sabahın aydınlığı ile aydınlanamayan kandille de aydınlanamaz” ifadesini kullanmaktadır.²⁷ Risalenin sonunda da devrinin sultanı Melik Eşref Şaban'a (778/1376) şöyle seslenmektedir:

“Ey sultan! Allah seni kuvvetlendirsın, mülkünü baki ve devletini ebedi kılsın. Yardımcılarına yardım, düşmanlarını rezil etsin ve basiretini aydınlatsın. Yüksek fikrin, seçkin zihnin, kıvrak zekân ve uyanık dimağınla şu hususu incelemeni yüce makamına arz ediyoruz: Daha önce geçen meselelerde anlatıldığı üzere şeriatın usul ve fûrûnda kendisine uyulan, dünya bilginleri ve sultanlarının büyük bir kısmı; Hind, Sind (Pakistan), Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-i Kıpçak (Kıpçak stepleri), Yunan bölgesi, Azerbaycan, şimdi, geçmişte ve gelecekte Türklerin hâkimiyeti döneminde Mısır diyarının yöneticilerinin pek çoğunun –kibu yöneticiler dünya sultanları arasında yıldızlar içerisinde ay ve güneş gibidir- mensup lduğu böyle bir mezhebin taklid edilmesi gerekli midir değil midir? Eğer bunu gerekli görmezsen onun diğerlerinden üstün olduğunu kabul etmezsen ben bu yaklaşımı üstün akıl ve doğru düşünceden saymam. Allah sağlam ipine sımsıkı tutunan kimseye yardım eden ve başarılı kılandır.”²⁸

Onun bu savunma amaçlı risalesindeki görüşleri kendi mezhebine mensup İbn Ebu'l-İzz'in (792/1390) sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Ebu'l-İzz'in bazı değerlendirmeleri ve eleştirileri de tartışılabilir. Fakat her ne olursa olsun, İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in eserlerinden etkilenen büyük Hanefi âlim ve fakih İbn Ebu'l-İzz'in (792/1390) Bâbertî'nin *en-Nüket* adlı eserini tenkit için yazdığı *el-İttibâ'* adlı eseri objektif ve bilimsel bir eleştiri kitabıdır. Ebu'l-İzz kitabının başında iyi niyetli ve uyarı amacıyla bu kitabı yazdığını şöyle ifade eder:

“Bazı Hanefilere ait ve Hanefi mezhebinin taklit edilmesini tercih eden ve bu konuya teşvik eden bir risale gördüm. Bu eserde gördüğüm bazı problemler sebebiyle ilgili

27 Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarife fi tercihi mezhebi Ebi Hanife* (tahkik, Belle Hasen Ömer), el-Memleketü's-sudiyye, 1997, 27-70.

28 Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarife fi tercihi mezhebi Ebi Hanife*, 71.

âyetler²⁹ ve hadisler gereğince yasaklanan heva ve hevese uyma ve tefrikaya düşme endişesiyle bir uyarıda bulunmak istedim.”³⁰

Ebu'l-İzz birçok noktada Bâbertî'nin ifadelerini asılsız, delilsiz ve aşırı bulmaktadır. Şafii mezhebinin bazı görüşlerini ise yanlış naklettiğini ifade etmektedir.³¹ Mesela Bâbertî risalesinin başında: “Bizi Hanefi milletine uymaya ileten ve Hanefi alimlerin yoluna girmeye irşad eden Allah'a hamdolsun” şeklindeki ifadesini eleştirirken şöyle der: “Şayet bu ifadeden kasıt, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'a tabi olmaksızın bu sadece Hanefi ulemasına mahsus olmayıp diğer Müslüman alimler de bu yoldadır...”³²

Ebu'l-İzz'in tenkit noktalarının bazıları da şunlardır:

• “Beni şeriatın mertebelerini ve delaletlerinin keyfiyetini bilenlerden kılan Allah'a hamdolsun” ifadesi.

• Ebu'l-İzz'e göre bu ifade müellifin risalesinin konusu ve hedefiyle çelişmektedir. Zira Bâbertî bu risaleyi Hanefi mezhebini tercih için yazmıştır. Bu durumda kendisi mukallit olmaktadır. Hâlbuki delillerin mertebelerini ve delalet keyfiyetini bilen kimse mukallit değil, müctehid olur. Babertî'nin ise böyle bir iddiası olmadığından bu ifade problemlidir.³³

• “Beni, Hz. Peygamber'in hayırlı ve adaletli olacağını söylediği bir devrin müctehidine (Ebu Hanife'ye) taassupla bağlanma fıtratı üzerine yaratan Allah'a hamdolsun” ifadesi.

Ebu'l-İz, Allah'ın kimseyi taassup üzere yaratmayacağını, bunun sonradan kazanılacağını dolayısıyla bu yanlış ifade yerine, “beni hakkı kabul etme fıtratı üzere yaratan Allah'a hamdolsun” denmesinin daha doğru olacağını söyler.³⁴

B. Usul ve Furu' Dengesini Kuran Bir Âlim Olarak Bâbertî

Onun bu yönü fıkıh usulü şerhlerinde örnek olarak verdiği furu meselelerinden çok *el-İnâye* adlı *furu-ı fıkıh* şerhinde birçok örnekle açıklanmıştır.³⁵

29 Al-i İmran Sûresi, 3/103; Enam Sûresi, 6/159; Şuâra Sûresi, 26/13-14; Müminun Sûresi, 23/53; Sâd Sûresi, 38/26.

30 İbn Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'*, Lahor, 20.

31 Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'*, 60.

32 Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'*, 22.

33 Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'*, 22-23.

34 Ebu'l-İzz, *el-İttibâ'*, 23vd.

35 Örnek için bk. Zeki Koçak, “Ekmelüddin Babertî'nin Hidaye Şerhi İnâye'deki Usulü Fıkıh Tatbiki”, Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010, s. 417-422, 424-427.

C. Sadece Şârih Olmakla Yetinmeyen Bir Âlim Olarak Bâbertî

Bâbertî şerh yaptığı eserlerde sadece sıradan açıklamalar yapan bir şârih değildir. Kendinden önce bu eserlere şerh yapanların açıklamalarını özetleyip sentez yapmasının yanında kendi ilavelerini, tercihlerini ve itirazlarını da yapmıştır.

D. Fetvada Referans Bir Âlim Olarak Bâbertî

Osmanlı fetva literatürünün kaynak ve dayanakları incelendiğinde bunlar arasında Bâbertî'nin başta *el-İnâye*'si olmak üzere diğer fıkıh ve usul eserleriyle referans gösterilen bir âlim olduğunu görmekteyiz. *Nüküllü fetva* kitaplarında bazen *el-İnâye* ve bazen de *el-Ekmele* ismi kullanılarak kendisine atıfta bulunulmuştur. Molla Fenarî ve İbn Kâdi Simavne'nin kitaplarına yapılan atıflarda da onun dolaylı referans olduğunu da kaydetmek gerekir. Çünkü bu iki mümtaz âlimin yetişmesinde Bâbertî'nin katkıları vardır.

E. Bazı Fikhî Görüş ve Tercihleri

1. Kadınların namazı için ezan ve kamet getirmesi

Kadınların namazı için ezan ve kamet getirmesi gerekmez. Çünkü ezan ve kamet cemaat namazının sünnetidir, hâlbuki kadınların cemaatle namaz kılması neshedilmiştir. Şayet kadınlar cemaatle namaz kılarılarsa ezansız ve kametsiz kılarlar. Çünkü bir hadise göre Hz. Aişe kadınlara imam olmuş, ancak ezan ve kamet okutmamıştır.³⁶

2. İmamın kadınlara da imam olduğuna niyet etmesi

Zamanımızda imam imamete niyet ederken kadınlara imam olduğuna niyet etmez, çünkü cemaate katılmaları terk edilmiştir. Yani kadınlar cemaate katılmadıkları için imamın ayrıca niyetinde kadınları zikretmesi gerekmez. İmam Muhammed'in imam niyetinde cemaate iştirak edenlere de niyet eder, bu arada kadınlar varsa onları da niyete katar, demiştir. Fakat bu onun zamanına mahsus bir hükümdür.³⁷

36 Bâbertî, *el-İnâye*, Mısır 1970, I, 253 (Bulak 1315, I, 176).

37 Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, I, 225.

3. Kadınların birbirine imamlık yapması

Kadınların birbirine imamlık yapması mekruhtur. Çünkü bu durumda kadınlar bir mekruhu işlemekten kurtulamazlar. Zira onlar ya imam olmak için öne geçerler ki, bu daha fazla avretlerinin açılması anlamına gelir. Veya ortada olurlar ki bu da imama ait makamın terk edilmesi demektir. Bunların ikisi de mekruhtur. Cemaatle namaz kılmak sünnettir. Mekruh olan bir şeyi yapmaktan sünneti terk etmek daha iyidir.³⁸

4. Namaz Kılanın önünde kadının geçmesi

“Namaz kılanın önünden kadın geçerse namaz bozulur” şeklindeki hadis Hz. Aişe'nin râviye itirazı sebebiyle geçersizdir ve delil olmaya elverişli değildir. Çünkü Hz. Aişe Hz. Peygamber'in önünde uzanıp yatarken o namazını kılmıştır. Ayrıca namaz kılanın önünden geçenin günahkâr olmasıyla birinin önünden geçmenin namazı bozması ayrı şeylerdir. Önden geçmek günah ise de namazı bozmaz.³⁹

5. Ehlî eşeklerin etinin ve artığının hükmü

Ehlî eşeklerin etlerinin haram olduğunda şüphe yoktur, ancak artıkları konusunda şüphe vardır. Bu eşeklerin artıklarının temiz veya necis olduğu konusunda uzun açıklama yapan Bâbertî, fıkıh usulü kâidelerini de devreye sokarak, hatta koyun ve köpek arasında ilginç bir benzetme yapıp necis olması yönünde görüş ve tercih belirtmiştir. Ona göre bu konudaki şüphe etlerinin haramlığından değil, konuyla ilgili hadislerin teâruz etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰

6. Çorap üzerine mesh

Hidâye metninde “çoraplar üzerine meshetmek câiz değildir” şeklinde geçen ifadeyi detaylandıran Bâbertî, şu mütalaaya yer verir: Çoraplar üzerinde mesh konusunda üç ayrı yaklaşım ve hüküm vardır. Eğer çorapların altı deri ile kaplı ve kalın olurlarsa bunlara ittifakla meshedilir. Çoraplar kalın ve altları deriyle kaplı olmazsa ittifakla bunlara meshedilmez. Kalın ancak altları deriyle kaplı olmazlarsa Ebû Hanîfe'ye göre mesh câiz değilken İmameyne göre câizdir. İmameyn bu konuda Ebû Musa el-Eşari'den nakledilen ve Hz. Peygamber'i çoraplara meshederken gördüğünü ifade eden hadisi delil getirirken, Ebû Hanîfe bunu, hem kalın hem de

38 Bâbertî, *el-İnâye*, I, 352-354 (Bulak, I, 249).

39 Bâbertî, *el-İnâye*, Mısır, I, 404-405 (Bulak, I, 287).

40 Bâbertî, *el-İnâye*, Mısır, I, 113-117.

deri kaplı çoraplara hamletmiştir. Ona göre çorap meshe bedel olduğuna göre her yönden onun gibi olmalı ve belli bir mesafe yürümeye müsait olmalıdır. Üstelik Ebû Davud bu hadisi muttasıl ve kavi olmaması sebebiyle cerhetmiştir. Ancak Bâbertî bu mütalaasının sonunda Ebû Hanife'den şöyle bir olay naklederek zımnen bu görüşe katıldığını ortaya koymaktadır. Rivayete göre Ebû Hanife hastalandığında çorap üzerine meshetmiştir. Bunu gören ziyaretçilerine de: "İnsanlara yasakladığım şeyi ben yaptım" demiştir. Hanefî âlimler Ebû Hanife'nin bu ifadesinden bu konuda imameynin görüşüne döndüğünü çıkarmışlardır. Musannif Merginani, fetvanın da buna göre olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

7. Namazda Arapçanın dışında bir dille kıraat

Ebû Hanife'ye göre Arapça söyleyebildiği ve okuyabildiği halde namaza başlarken iftitah tekbirini Farsça alan ve kıraati farsça yapan kimsenin namazı câiz ve besmeleyi farsça okuyanın kestiği kurban helaldir. İmameyne göre ise, Arapça okuyabilenin sadece farsça besmele ile kestiği helal olur, namazı caiz olmaz. Şayet Arapçayı iyi okuyamıyorsa hepsini farsça yapabilir. Çünkü Arapçanın diğer dillere üstünlüğü vardır. Kur'ân Arapça nazımın ismi olduğundan kıraatin ancak Arapça yapılmasıyla namazın şartlarından olan kıraat yerine gelmiş olur. Acziyet söz konusu olursa bu durumda Arapça dışında bir dille de, nazmı bırakıp mana ile yetinmek adına, kıraat olabilir. Çünkü bu secdeyi ve ruku yapamayanın ima ile namaz kılmasına benzer. Güç dâhilinde olmayan bir şeyi teklif etmekten kaçınma prensibine göre bu kıraat caiz olur. Ebû Hanife'nin tanımına göre Kur'ân nazımla birlikte mananın değil, sadece mananın adıdır. Dolayısıyla ona göre manayı doğru ifade eden tercüme de Kur'ân yerine geçer. İmameyne göre ise nazım ve mana ile birlikte olana Kur'ân denir. Dolayısıyla acziyet olmadan Arapça dışında bir dille kıraat sahih olmaz. Diğer mezhepler de bu görüştedir⁴². Baberti bu konuda Ebû Hanife'nin gerekçe ve Ta'lillerini itiraz etmeden vererek ona katılıyor izlenimi veriyorsa da, Merginani'nin, Cessas'ın Ebu Hanife'nin bu görüşünden dönerek İmameynin görüşünü benimsediğinin kaydedildiği ve fetvaya esas görüşün de bu olduğu, şeklindeki görüşüne de itiraz etmez ve bu konudaki görüşün icma hükmünde olduğunu ifade eder.⁴³ Dolayısıyla aslında o da İmameyn ve cumhurun görüşünü benimsemiş olur.

41 Bâbertî, *el-İnâye*, Mısır, I, 156-158. Ayrıca bk. İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, I, 156-158.

42 Bâbertî, *el-İnâye*, I, Bulak, 199-200.

43 Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, I, 201.

8. Hükümlerin illetini ve hikmetini açıklaması, defu'l-harac esasına göre hükümleri ta'lil etmesi⁴⁴

Babertî birçok konuda hükümlerin illet ve hükümlerini açıklama yoluna gider ve zorluğun giderilmesi prensibini de bir görüşün tercih edilmesi esaslarından sayar. Ancak hükümlerin hikmete değil de illete bina edilmesi gerektiği şeklindeki usul kâidesini ihmal etmez.⁴⁵

9. Hz. Peygamber'in saçını tıraş ettirmesi ve saçının kıllarını ashop arasında taksim etmesi ve ashopın da bunları teberrüken saklaması meselesi

Hidâye metninde insan saçının satılmasının ve ondan faydalanmanın câiz olmadığı hükmüne yer verilir. Merginani bu ifadeyi açıklarken bu konuyla ilgili telin içeren hadisi de zikrederek muhteremliğine halel geleceği için insan saçının satılmasının ve ondan yararlanılmasının câiz olmadığı hükmünde ısrar eder. Babertî'nin şerhinde ise İmam Muhammed'den bir görüş nakledilerek İmam Muhammed'e göre insan saçından yararlanmanın câiz olduğu ifade edilir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in saçını tıraş ettirmesi ve saçının kıllarını ashop arasında taksim etmesi ve ashopın da bunları teberrüken saklaması gösterilir. Hükümün talilinde Babertî şöyle der: Şayet saç necis olsaydı Hz. Peygamber buna müsaade etmezdi, çünkü necis bir şeyle teberrük olmaz. Aslında bu hükümün gerekçesi, insanın dokunulmazlığına ve saygınlığına halel getirilmesidir. Bu sebeple Babertî, insan saçının satılmasının bu gerekçe ile caiz olmadığı hükmüne katılırken teberrüken saklanmasında sakınca olmadığı yolunda İmam Muhammed'in görüşüne katıldığını ihsas ettirmektedir.⁴⁶

10. Fıkıhın tıpla ilgili olduğu konularda uzman ve dindar tabibin görüşüne başvurma

Babertî bazı meselelerde, konu tıpla ilgili ise o konuda uzman ve dindar (âdil) tabibin görüşünün kabul edileceğini ifade etmektedir.⁴⁷

11. Hz. Ömer'in Müellefe-i kuluba zekat vermemesi, nassın illete göre uygulaması sayılması

Bâbertî'ye göre Hz. Ömer'in müellefe-i kuluba zekat payı vermemesi, ilgili nassın (Tevbe suresinin 60. âyeti) neshedilmesi değil aksine illete göre hükümün

44 Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, I, 85. O bu konuda hükmü defu'l-harac metoduna göre ta'lil eden Merginani'yi desteklemiş ve görüşünü usul açısından açıklığa kavuşturmuştur.

45 Örnek olarak bk. Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, VIII, 112.

46 Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, V, 221-222.

47 Bâbertî, *el-İnâye*, Bulak, V, 156.

uygulanmasıdır. Zira Hz. Peygamber döneminde İslam zayıf durumda iken onlara zekat payı verilip zararları bertaraf edilmek istenmişti. Dolayısıyla da İslam'ın güç kazanması hedeflenmişti. Hz. Ebû Bekir döneminde İslam güçlendiği için bu sınıftan olanlara zekat verilmesi İslam'ı zayıflatmak anlamına gelirdi. Bâbertî bu konuda tercih ettiği görüşü hocasının hocasından nakletmektedir.⁴⁸

Sonuç

IV. yüzyılın önde gelen Hanefî âlimlerinden ve hukukçularından olan Ekmelüddin el-Bâbertî, farklı mezheplerin hâkim olduğu ve mezhep temelli tartışmaların canlı bulunduğu Mısır ortamında yaşamış memleketinden ilim tahsili için yola çıkmış muhâcir bir kişiliktir. Dönemi fıkıh tarihi bakımından bazı yazarlarca taklit, taassup ve duraklama dönemi olarak adlandırılrsa da bu bütünüyle doğru değildir. Onun da kendine mahsus ve tercih tarzında da olsa ictihadları vardır. Onun mezhebine taassupla bağlı olduğunu söylemesinin tepkisel yönü yanında tarihsel bir değeri de vardır.

Onun fıkıhçılığının iki temel özelliği, öğretici ve savunmacı olmasında yatmaktadır. Bir fakih olarak Babertî, usul-furu dengesini mükemmel denecek kadar başarıyla kurmuş, sırf bir şârih olarak kalmayıp gerekli tercih ve değerlendirmeleri de yapabilmıştır. Özellikle Osmanlı'nın ilk dönemlerinde fetvada referans olan âlimlerden birisi olmuştur.

Kaynakça

- Aytekin, Arif, "Bebertî", *DİA*, IV, TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Bâbertî, Ekmelüddin, *el-İnâye fî şerhi'l-hidâye (Fethu'l-Kadir ile birlikte)*, Mısır 1970, Bulak 1315, Beyrut 2007 (Her üç baskıya müracaat edilmekle birlikte dipnotlarda hangi baskının referans alındığı ifade edilmiştir).
- Bâbertî, Ekmelüddin, *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebi Hanife*, Yayına hazırlayan, Belle el-Hasen Ömer, Câmîatu Melik Suud, el-Memleketü's-Suudiyye 1997.
- Bâbertî, Ekmelüddin, *er-Rüdûd ve'n-nukûd (tahkik, Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Umerî)*, Riyat 2005.
- Bâbertî, Ekmelüddin, *el-Envâr şerhu'l-menâr*, Topkapı Sarayı, III, R. No: 522; Yeni Cami, No: 337; Selim Aga Üsküdar, No: 276.
- Demirci, Muhsin, "İsfahânî", *DİA*, XII, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- Ebu'l-İzz, Allame Kadi İbn Ebi'l-İzz, *el-İttibâ'* (tahkik, Muhammed Atullah Huleyf), Lahor ts.
- Hamid, Abdusselam Subhi, *et-Takrîr liusûli'l-Pezdevî* (Tahkik, Abdusselam Subhi hamid, "Mukaddimetü'l-muhakkik"), Kuveyt 2005.
- İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, Beyrut 1992.

48 Bâbertî, el-İnâye, Beyrut 2007, I, 585.

- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut 1992.
- Kafes, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî", *DİA*, X, TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayınları, İstanbul 1989.
- Kayapınar, Hüseyin, "Kâki", *DİA*, XXIV, TDV Yayınları, İstanbul 2001.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müelifin*, Beyrut 1993.
- Kemaloğlu, İlhami, *Ekmelüddin el-Baberti, Hayatı, Eserleri* (basılmamış Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1987.
- Leknevi, Abdulhayy, *el-Fevâidü'l-behiyye*, Beyrut 1998.
- Suyutî, Celalüddin, *Husnü'l-muhâdara*, Beyrut 1997.
- Taşköprüzâde, İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muslihuddin Mustafa, *Miftâhu's-saâde*, Beyrut 1985.
- Umerî, *Dayfullah b. Sâlih b. Avn*, er-Rüdûd (Mukaddime).
- Zeki Koçak, "Ekmelüddin Baberti'nin Hidaye Şerhi İnaye'deki Usulü Fıkıh Tatbiki", Ekmelüddin Bâberti'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâberti Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim*, Beyrut 2002.



Mehmet Boynukalın*

Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin El-Ahsîketî'nin El-Müntehab'ı Ve Hanefî Usûlündeki Yeri

Öz: Hanefî usûl-i fıkıh muhtasarlarının gelişiminin incelenmesi, usûl ilminin tarihi gelişimini tespit etme açısından önem arz etmektedir. Pezdevî'nin (482/1089) *Usûl*'ünden sonra göze çarpan ilk Hanefî usûl muhtasarı Hüsameddin el-Ahsîketî'nin (644/1247) *el-Müntehab*'ıdır. Büyük ölçüde *Usûlül-Pezdevî*'yi esas alan ve onu beşte biri kadar bir hacimde özetleyen Ahsîketî'nin çalışması Hanefî usûlcüleri tarafından kabul görmüş, ders kitabı olarak okutulmuş, metin olarak ezberlenmiş, birçok usûlcü tarafından şerh edilmiştir. Ahsîketî'nin *Müntehab*'ı üzerine 24 şerh yazıldığını tespit edebildik. Hafızuddin en-Nesefî (710/1310), Hüsameddin es-Sîğnakî (714/1314), Abdülazîz el-Buharî (730/1329) ve Emir Kâtip el-Etkanî (758/1357) gibi meşhur usûlcülerin *Müntehab* üzerine şerh yazmaları bu muhtasar metnin yazıldığı dönemde kısa bir süre içinde yaygınlaştığını ve o dönemde önemli bir ilgiye ve şöhrete kavuştuğunu göstermektedir. *Müntehab*'ın yazıldıktan sonraki ilk iki asırda yoğun bir ilgi gördüğü, ardından bu ilginin Hint coğrafyasında devam etmekte birlikte diğer bölgelerde kısmen azaldığı, zamanla *Menar* ve *Tenkîh* gibi başka usûl metinlerinin öne çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte bu metne yönelik ilgi tamamen kaybolmamış ve günümüze dek *Müntehab* muhtelif bölgelerde okunmaya ve okutulmaya devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî usûl-i fıkıh, Muhtasar, Pezdevî, Ahsîketî, Usûl-i fıkıhın gelişimi

The Development of The Hanafi Methodology Compendiums: (II) Husamaddin al-Akhsikati's *al-Muntakhab* and its Place in Hanafi Methodology

Abstract: The examination of the development of the compendiums written by Hanafite scholars is of great importance in terms of enlightening the historical development of the Islamic law methodology. The first remarkable compendium written after al-Pazdawi's (482/1089) *Usul* is Husamaddin al-Akhsikati's (644/1247) *al-Muntakhab*. The work of Akhsikati is mostly based on *Usul al-Pazdawi* and the author summarized al-Pazdawi's book in one fifth of its size. This compendium is largely accepted by the Hanafi scholars, taught as a textbook, memorized as text and many scholars have written commentaries on it. We have found that 24 commentaries were written on Akhsikati's (644/1247) *al-Muntakhab*. Among them came the famous methodology scholars such as Hafızuddin an-Nasafî (710/1310), Husamaddin al-Sîğnaqî (714/1314), Abdülazîz al-Bukharî (730/1329) and Amir Katib al-Atkanî (758/1357). This shows that this compendium spread within a short period of time and got an important reputation and position at that time. It can be said that *al-Muntakhab* has received intense interest in the first two centuries after its writing, and that this interest has continued in the Indian subcontinent, but declined partly in other regions, and that other methodology texts such as *al-Manar* and *at-Tanqih* have come forward. However, the interest in this text has not completely disappeared and *al-Muntakhab* has continued to be read and taught in various regions until today.

Key Words: Hanafi methodology, compendium, al-Pazdawi, al-Akhsikati, Usul al-fiqh, development of Islamic jurisprudence

* Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mehmetboynukalin@sehir.edu.tr

I. Müellifin Hayatı:

Hüsameddin Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketi (644/1247) Maverâünnehir bölgesinde Fergana'nın o dönemde merkezi sayılan Ahsiket (veya Ahsikes) şehrine mensuptur.¹ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hanefî fakihlerindedir. Öğrencileri arasında Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Maymergî,² Ebu'l-Muzaffer Zahirüddin Muhammed b. Ömer b. Muhammed en-Nevcabazî el-Buharî (616-668/1219-1270),³ Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-İdî es-Sâidi el-Buharî (668/1270)⁴ ve Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kubâvî (726/1325 sonrası)⁵ bulunur. 23 Zilkade 644 (1 Nisan 1247) tarihinde vefat etmiştir.⁶ Buhara'nın Kelâbaz mahallesinde bulunan el-Kudâtü's-seb'a (Yedi kadı)⁷ mezarlığında Kadıhan'ın (592/1196)⁸

- 1 Siriderya (Seyhun, Şaş) nehrinin kıyısında olan bu şehir günümüzde Özbekistan'da Nemengan şehrinin 17 km. yakınında harabe halindedir; bk. Emel Esin, "Ahsikes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 180-181. Yakut el-Hamevi bu şehrin adının Ahsikes (peltek se ile) ve Ahsiket şeklinde söylendiğini, peltek se acem dilinde olmadığından te ile söylenmesinin daha isabetli olacağını belirtmektedir; bk. Yakut b. Abdullah el-Hamevi (626/1229), *Mucemül-büldan*, Beyrut 1995, I, 121.
- 2 Hüsameddin es-Signaki (714/1314) hocası Fahreddin Maymergî'nin Ahsiketi'nin öğrencisi olduğunu ve *Müntehab*'ı ondan rivayet ettiğini ifade etmiştir; bk. Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Signaki, *el-Vafl şerhu'l-Müntehab*, tahkik: Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani, Camiatü Ümmül-kura, doktora tezi, Mekke 1417/1997, V, 1715. Maymerg Buhara yolu üstünde büyük bir köydür. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Maymergî, Signaki ve Abdülaziz el-Buharî'nin (730/1329) hocalarındandır; bk. Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşi (775/1373), *el-Cevahirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1993, III, 318-319; Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevi (1304/1886), *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts., s. 186.
- 3 Buhara'da bir köy olan Nevocabaz'a (Nucabaz, Nevhabaz) mensuptur. Hanefî fakihidir. Şemsüleimme el-Kerderî (642/1244) ve Ahsiketi (644/1247) gibi âlimlerden fıkıh tahsil etti. Bir süre Dimaşk'ta da bulunan Nevocabazi Bağdat'ta Müstansırıyye Medresesi'nde ders vermiş ve burada vefat etmiştir. Fıkıh ve usûl alanında eserleri vardır; bk. Kureşi, *Cevahir*, III, 290-291; Kasım b. Kutluboğa (879/1474), *Tacüt-teracim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk-Beyrut 1413/1992, s. 272; Kınalızade Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hamidi (979/1572), *Tabakatü'l-Hanefiyye*, nşr. Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdad 1426/2005, II, 211-212; Ali b. Sultan Muhammed el-Kari (1014/1605), *el-Esmarü'l-ceniyye fi esmai'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdad 1430/2009, II, 613; Leknevi, *Fevaid*, s. 183; Bağdatlı İsmail Paşa (1920), *İzahu'l-meknun fi'z-zeyli ala Keşfü'z-zunun*, İstanbul 1945, II, 355; a.mlf., *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, İstanbul 1951-1955, II, 129; Hayreddin ez-Zirikli (1396/1976), *el-A'lam: Kamusü teracim li-eşheri'r-rical ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin*, Beyrut 2002, VI, 313; Ömer Rıza Kehhale (1987), *Mucemül-müellifin teracimü musannifi'l-kütübü'l-Arabiyye*, Beyrut 1414/1993, III, 565; Ebu't-Tayyib Mevlud es-Seriri es-Susi, *Mucemu'l-usûliyyin*, Beyrut 1423/2002, s. 497.
- 4 Kureşi, *Cevahir*, III, 55-56; Leknevi, *Fevaid*, s. 157.
- 5 Kureşi, *Cevahir*, III, 350; Leknevi, *Fevaid*, s. 191.
- 6 Kureşi vefat tarihini bu şekilde verirken, sonraki kaynaklardan Kasım b. Kutluboğa 13 Zilkade, Leknevi ise 22 Zilkade demiştir. Bu tarihler rakamların yanlış okunmasından kaynaklanan birer tahrif olmalıdır.
- 7 Bu kadıların birisi meşhur Hanefî fakih ve usûlcü Kadı Ebu Zeyd ed-Debusi'dir (430/1039); bk. Kureşi, *Cevahir*, II, 500.
- 8 Fahreddin Hasan b. Mansur el-Özcendi el-Fergani. Meşhur Hanefî fakihidir. *Fetava*'sı muteber bir kaynaktır; bk. Kureşi, *Cevahir*, II, 93-94; Leknevi, *Fevaid*, s. 64-65.

yakınına defnedilmiştir. Bilinen tek eseri *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb* adlı usûl muhtasarıdır.⁹ Kehhale Ahsiketi'ye *Miftahü'l-usûl*, *Gayetü't-tahkik*, *Dekakiku'l-usûl ve et-Tebyin* adında eserler nisbet etmiştir.¹⁰ Ancak eski kaynakların hiç birisinde bu bilgiler yoktur. Ayrıca *Müntehab* üzerine yazılan bazı şerhlerin adları aynen bu şekildedir. Burada *Müntehab*'ın bazı şerhlerinin adları Ahsiketi'nin eserleriyle sehven karıştırılmıştır.

I. Ahsiketi'nin Dönemi

Doğum tarihi hakkında bilgi sahibi olamadığımız Ahsiketi'nin VI. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilebilir. Dolayısıyla 644/1247 yılında vefat eden Ahsiketi'nin yaşadığı dönem 550-650 (1155-1253) civarıdır. Ahsiket'te doğduğu ve Buhara'da vefat ettiği anlaşılan Ahsiketi'nin yaşadığı coğrafya günümüzde daha çok Özbekistan'da kalan Maverâünnehir bölgesidir. Çoğunlukla Türkler'in yaşadığı bu bölgede Türk ve Moğol kökenli devletler hâkim olmuştur.

Ahsiketi'nin yaşadığı dönemden kısa bir süre öncesine kadar bu bölgede Selçuklulara tabi olan Karahanlılar (Hakaniler) hüküm sürmüştür. Önceleri bağımsız bir devletken Selçuklu Hükümdarı Melikşah'ın 480-481/1087-1088 tarihlerinde Karahanlılar'ı mağlup etmesi sonucunda bu bölge Selçuklu hâkimiyeti altına girmiş, ancak Karahanlı emirler vasıtasıyla yönetilmeye devam etmiştir. Selçuklu Sultanı Sencer'in 536 (1141-1142) yılında mağlup olması sonucu Maverâünnehir Budist-Şamanist Karahıtaylar'ın egemenliği altına girmiştir. Ancak Karahıtaylar da himayelerini tanımları karşılığında Karahanlılar'ı yönetimde bırakmışlardır. Karahıtaylar doğu ve batı Türkistan'da 1130-1211 yılları arasında hâkim olmuş bir Moğol devletiydi.¹¹ Karahıtaylar'ın ardından 607/1210 tarihinde bölgeye Hârizmşahlar hâkim olmuş ve Karahanlılar yönetimine son vermişlerdir. Ancak kısa süre sonra 616-617/1219-1220 yıllarında bölgeye gelen Moğollar Maverâünnehir'in

9 Hayatı ve eseri hakkında bk. Kureşi, *Cevahir*, III, 334; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 245-246; Kınalızade, *Tabakat*, II, 189-190; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 621, 728; Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütübi ve'l-funun*, nşr. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1360-1362/1941-1943, II, 1848-1849; Leknevi, *Fevaid*, s. 188; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifin*, II, 123; Carl Brockelmann (1956), *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden 1943-1949, I, 474; a.mlf., *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden 1937-1942, I, 654; Zirikli, *A'lam*, VII, 28; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 663; Susi, *Mucem*, s. 509-510; Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsikesi", *DİA*, 1989, II, 181.

10 Bazı araştırmacılar bu bilgiyi tahkik etmeden almışlardır; mesela bk. Ebu'l-Berekat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefi (710/1310), *Şerhu'l-Müntehab*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul 2003, matbu tez, nâşirin girişi, s. 11; Siğnaki, *Vafi*, muhakkikin girişi, I, 26; Mustafa Uzunpostalcı, a.y..

11 Ahmet Taşağıl, "Karahıtaylar", *DİA*, 2001, XXIV, 415-416.

şehirlerini tahrip edip halkı katliamdan geçirmişlerdir. Moğollar'ın egemenliği altına giren bölgede Ögedey Han'ın (639/1241) atadığı Mahmud Yalvaç ve oğlu Mesud Bey zamanında bölge yeniden toparlanıp refah seviyesi yükselmiş, ancak 636 (1238-1239) yılında başlayan isyan büyük bir Moğol ordusu tarafından acımasızca bastırılmıştır.¹² XII. yüzyılda Ahsiket'te Karahanlı hükümdarlarının sikkelerinin basıldığı bildirilmektedir. Müellifin yaşadığı döneme yakın dönemlerde yaşayan ve taşıdıkları Ahsiketî nisbesinden bu şehirli oldukları anlaşılan hadis, lugat ve tarih âlimleri ile mutasavvıfların yetişmesi Ahsiket'in o dönemde mamur bir merkez olduğunu göstermektedir.¹³ Ögedey zamanında Buhara'nın büyük ve kalabalık bir ilim ve kültür merkezi haline geldiği belirtilmiştir. Bu dönemde Buhara mollaları ve seyyidleri diğer dinlerin din adamları gibi vergi vermekten muaf tutulmuşlardır. Hatta Moğollar Buhara'daki Haniyye Medresesi'ni ve Mesud Bey Mesudiyye Medresesi'ni inşa ettirmişlerdir.¹⁴

İslam dünyasının diğer bölgelerine bakıldığında bu dönemde Harizmşahlar (1097-1231), Gazneliler (963-1186), Irak Selçukluları (1118-1194), Zengiler (1127-1233), Eyyubiler (1171-1252), Fatımiler (909-1171), Muvahhidler (1130-1269) gibi devletler muhtelif bölgelerde hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı. Abbasi hilafeti ise artık manevi, sembolik bir anlam taşımaktaydı. Bu dönemde İslam dünyası iki büyük tehlikeyle karşı karşıya kalmıştı: Batıda Haçlı Seferleri (1096-1291), doğuda Moğollar. 492/1098'te Haçlılar tarafından işgal edilen Kudüs ancak 583/1187'de kurtarılabilmişti. Moğol istilasası ise 616/1220 yılında doğudan başlayarak 656/1258'de Bağdat'a ulaşmış ve Abbasi Halife'si öldürülüp daha önce benzeri görülmemiş katliamlar yapılmıştı. Moğollar ancak 658/1260'ta Şam'da Memlükler tarafından durdurulabilmişti. Bu dönem İslam dünyasının siyasi-askeri açıdan yaşadığı en sıkıntılı dönemlerden biridir. Dışarıda Haçlı ve Moğol saldırıları, içeride ise Sünni-Şii çekişmesi İslam dünyasını zayıf düşürmüş ve pek çok bölgesini işgal ve yıkıma maruz bırakmıştır. Ancak Selahaddin-i Eyyubi ve benzeri liderlerin etrafında kenetlenen Müslümanlar işgallere ve iç fitneye karşı koymuş ve zor bir mücadeleden sonra başarılı olmuşlardır.

12 Abdülkerim Özeydin, "Karahanlılar", *DİA*, 2001, XXIV, 404-412; Osman Gazi Özgüdenli, "Maveraünnehir", *DİA*, 2003, XXVIII, 179.

13 Mesela bk. Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi es-Sem'ani (562/1166), el-Ensab, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, Haydarabad 1382/1962, I, 132-133; XI, 91; Yakut el-Hamevi, *Mucemü'l-büldan*, I, 121-122.

14 Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, 1992, VI, 365-366.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Harizmşahlar'ın hâkim olduğu 607-616/1210-1219 dokuz yıllık süre dışında bırakılırsa Ahsiketî'nin hayatının büyük kısmı Müslüman olmayan, ancak belirli alanlarda Müslümanlara serbestlik tanıyan Moğol devletlerinin hâkimiyeti altında geçmiştir. Bu dönemde yaşanan savaş ve katliamlar ve iç fitneler İslam dünyasını zayıflatmıştır. Buna rağmen ilim adamlarına gösterilen nisbî saygı çerçevesinde Ahsiketî gibi ilim adamları bu dönemde ders verebilmiş ve eser telif edebilmiştir. Bu kaotik ortamda yaşayan Ahsiketî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmaması normal karşılanmalıdır.

Bu dönemde yaşadıkları zor şartlara rağmen İslam âlimleri ilmî faaliyetlerini sürdürmüş ve eserler vermeye devam etmişlerdir. Fıkıh ve usûl alanlarında verdikleri eserlerle bu dönemde öne çıkan âlimler arasında Hanefîler'den *Bezlü'n-nazar* müellifi Üsmendî (552/1157), *Bedâi'* müellifi Kâsanî (587/1191), *Hidaye* müellifi Merginanî (593/1197), *el-İhtiyar li-ta'lîl-i'l-Muhtar* müellifi Mevsûlî (683/1284), Mâlikîler'den *Bidayetü'l-müctehid* ve *ez-Zarurî fi usûli'l-fıkh* müellifi İbn Rüşd el-Hafid (595/1198), *Şerhu'l-Burhan* müellifi Ebyarî (616/1219), *İkdü'l-cevahiri's-semîne* ve *Muhtasarü'l-Müstesfa* müellifi İbn Şâs (616/1219), fıkıhta *el-Cami' beyne'l-ümmehat*, usûlde *Muhtasarü'l-Münteha* adlı muhtasarların müellifi İbnü'l-Hacib (646/1249), Şâfiîler'den *Mahsul* müellifi Fahreddin er-Razî (606/1210), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* müellifi Âmidî (631/1233), Hanbelîler'den *Ahkâmü'n-nisâ'* müellifi İbnü'l-Cevzî (597/1201), *Muğni* ve *Ravzatü'n-nâzır* müellifi İbn Kudâme (620/1223) sayılabilir. Görüldüğü üzere bu dönemde Hanefî mezhebinde usûl alanında telif çok olmakla birlikte Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'ı ve Ahsiketî'nin *el-Müntehab*'ı gibi bazı önemli eserler kaleme alınırken, fıkıh alanında mezhebin en önemli metinlerinden bazıları yazılmıştır. Üsmendî'nin eseri mütekellimîn usûlünden, özellikle Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (436/1044) *Mutemed'*inden istifade etmesi ve Mutezile'ye karşı Hanefî usûlünü savunmasıyla öne çıkan bir eser olup Hanefî usûlünde hâkim olan fukaha telif metodundan ayrılmaktadır. Bu sebeple klasik dönemde çok meşhur olmamıştır.¹⁵ Ahsiketî'nin *Müntehab*'ı ise Hanefî usûl düşüncesini başarılı bir şekilde özetleyen *Usûlü'l-Pezdevî*'yi daha da özetleyerek muhtasar, ezberlenebilir kısalıkta bir ders kitabı haline getirmiş ve bu sebeple meşhur olmuştur. Diğer mezheplerin ise usûl ve fıkıh alanında mezheplerinin birikimini özetleyen meşhur eserler, özellikle de sonraki dönemi büyük ölçüde etkileyen muhtasarlar ortaya koyduğu görülmektedir.

15 Alaaddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindî el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire 1412/1992; Davut İltaş, "Üsmendî", *DİA*, 2012, XLII, 388-389.

III. *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*

A. *Eserin Adı*

Ahsiketi eserinin başında eserinin adını zikretmemektedir. Ona bu eseri nisbet eden kaynaklarda adı *el-Muhtasar*,¹⁶ *el-Müntehab*,¹⁷ *el-Müntehabü'l-Hüsami*¹⁸ ve *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*¹⁹ gibi farklı şekillerde geçmektedir. Şerhlerde ise mesela Ebu'l-Fazl en-Nuri'nin (703/1304 sonrası) eserinde, şerhin adı noktasız şekilde *el-Müntecab* (veya *el-Müntehab*) *fi şerhil-Müntehab* biçiminde yazılmıştır (aş. bk.). Şarihlerden Hafızuddin en-Nesefi (710/1310),²⁰ Hüsameddin es-Siğnaki (714/1314)²¹ ve Abdülaziz el-Buhari (730/1329)²² *el-Muhtasar*; Emir Katip el-Etkani (758/1357)²³ *el-Müntehab*, Safiyyüddin er-Rudevlevi (819/1417) ise *el-Müntehabü'l-Hüsami* (aş.bk.) adını vermektedir. Dolayısıyla eserin ilk dönemlerde *Muhtasar* ve *Müntehab* adlarıyla bilindiği, sonraki dönemlerde "Hüsameddin" lakabına nisbetle *el-Müntehabü'l-Hüsami* adının kullanılmaya başlandığı, daha sonra da *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb* adının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kimi zaman müellifine izafe edilerek *Muhtasaru'l-Ahsiketi* adı da kullanılmakta veya ihtisar yoluyla sadece *el-Hüsami* adı zikredilmektedir.

B. *Müntehab'ın yazma ve baskıları*

el-Müntehab'ın yazmalarının çokluğu ona verilen önemin bir göstergesidir. Türkiye kütüphaneleri veri tabanında 45 yazması gözükmektedir.²⁴ *el-Fihrisü's-şamil*'de bu eser için 73 yazma zikredilmiştir.²⁵ Özellikle Hint ilim havzasında daha yaygın şekilde okutulan *Müntehab*'ın ilk baskıları Hindistan'da yapılmıştır.²⁶ Hint baskılarından birinde Abdülhak b. Muhammed Mir ed-Dehlevi'nin (1334/1917)

16 Kureşi, *Cevâhir*, III, 334; Kasım b. Kutluboga, *Tacüt-teracim*, s. 245; Kınalızade, *Tabakat*, II, 190, Ali el-Kari, *Esmar*, II, 621; Leknevi, *Fevaid*, s. 188.

17 Ali el-Kari, *Esmar*, II, 728.

18 Leknevi, *Fevaid*, s. 188.

19 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1848; Bağdath, *Hediyetü'l-arifin*, II, 123.

20 Nesefi, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 3.

21 Siğnaki, *Vafi*, V, 1715, 1719.

22 Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhari (730/1329), *Kitabü't-Tahkik*, Leknev 1293/1876, s. 2.

23 Kıvamüddin Emir Katip b. Emir Ömer el-Farabi el-Etkani (758/1357), *et-Tebyin*, nşr. Sabir Nasr Mustafa Osman, Küveyt 1420/1999, I, 115.

24 bk. <http://ktp.isam.org.tr/> (erişim: 1/11/2017).

25 *el-Fihrisü's-şamil li't-türasi'l-Arabiiyi'l-İslamiyyi'l-mahtut: el-fıkhu ve usûluhu*, Amman 1424/2003, X, 428-433.

26 Hindistan 1268 (1851-52); Leknev 1877 (1293-94); Delhi 1326 (1908-09).

en-Nami adlı şerhiyle birlikte basılmıştır.²⁷ Diğer bir baskısında el-Mevlevî Muhammed İbrahim'in haşiyesiyle birlikte matbudur.²⁸ Yakın zamana kadar muasır tahkik usûlüne göre neşri yapılmayan *Müntehab*'ın ilk tahkiki neşri Ahmed el-Avazi tarafından yapılmıştır.²⁹ Bu neşirde önce eserin tanıtım ve tahlili (s. 1-230), sonra tahkiki gerçekleştirilmiştir (s. 231-344). Muhakkik en eskisi 690 tarihli sekiz yazmaya dayanarak bu eseri neşretmiştir. Tahlil (dirase) kısmında büyük ölçüde eserin ve müellifinin tanıtımı üzerinde durulmuş, eserin kısa bir tahlili yapılmıştır; ancak bu meyanda isabetli olmayan bir takım tespitlerde bulunulmuştur (aş. bk.).

C. Müntehab'ın tanıtımı ve kısaca tahlili

Ahsiketî'nin *Müntehab* adlı usûl muhtasarı yazıldığı dönemden itibaren ders kitabı olarak okutulmuş ve Hanefî âlimleri arasında meşhur olmuştur. Muhtasar bir eser olması hasebiyle klasik eğitim sürecinde ezberlenen metinlerden biri olmuştur. Mesela Sehavi (902/1497) IX. asırda yaşayan birçok âlimin biyografisinde bu bilgiyi kaydetmiştir.³⁰

Hüsameddin el-Ahsiketî *Müntehab*'a önsöz veya giriş mahiyetinde bir bölüm yazmadan başlamıştır. Bu sebeple eserin adı, telif sebebi, bu eserin başka bir eserden özetlenmiş olup olmadığı gibi hususlarda müellife dayanan bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.³¹ Ancak *Müntehab*'ın Pezdevî'nin *Usûl*'ünden özetlendiği tartışma götürmez bir gerçektir. Ahsiketî eserinin başında buna dair bir bilgi vermese de iki eser karşılaştırıldığında bu husus açık bir biçimde görülmektedir.

Ahsiketî'nin yaşadığı dönemde artık muhtasar eserlere rağbet artmış ve her bir ilim dalında bir muhtasarın okutulması ve ezberlenmesi yaygınlaşmıştı. Dolayısıyla genel anlamda ilim dünyasında bu yönde ortaya çıkan talebin karşılanması

27 Delhi: Matba-i Faruki, 192+168 s.. Yakın zamanda bu şerhle birlikte daha iyi ve okunaklı bir baskısı yapılmıştır (Karaçi 1430/2009, 1431/2010, 358 sayfa).

28 Leknev: el-Matba-ü'l-Yusufi, 1318 (1900-01), 106 s..

29 nşr. Ahmed Muhammed Nasır Abbas el-Avazi, Beyrut: Darü'l-Medari'l-İslami, 2005 (1425). Bu neşrin aslı Britanya'da Wales Üniversitesi'nde yapılan bir tez çalışmasıdır; bk. *a.e.*, s. 7-8.

30 Mesela Şerefeddin İsa b. Abdullah el-Makdisi el-Cemmaili el-Hanefî (739/1339), Celaleddin Ahmed b. Muhammed el-Hucendi (802/1400), Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Makdisi ed-Dımaşki el-Hümami (873/1469), Abdürrezzak b. Ahmed el-Makdisi ed-Dımaşki (900/1495 sonrası), Necmeddin Abdülkerim b. Muhammed ed-Dımaşki es-Salihi (860/1456) gibi âlimlerin eğitimleri sırasında bu eseri ezberlediği bildirilmiştir; bk. Takıyyüddin Muhammed İbn Rafi (774/1372), *el-Vefeyat*, nşr. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, Beyrut 1402, I, 268; Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed es-Sehavi (902/1497), *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tasi'*, Beyrut: Darü Mektebeti'l-hayat, ts., II, 195; IV, 44, 319.

31 Ahsiketî, *Müntehab*, naşirin girişi, s. 148.

gerekiyordu. Ahsiketî Hanefî usûlünde bu yöndeki eksikliği görmüş ve bu usûlü en başarılı ve özet şekilde yansıtan eserlerden *Usûlü'l-Pezdevî*'yi özetleyerek bu ihtiyaca cevap vermiştir. Zira *Usûlü'l-Pezdevî* nisbeten muhtasar bir eser olmakla birlikte ezberlenecek ölçüde özet değildir. Ahsiketî'nin eseri, Pezdevî'nin eserinin yaklaşık olarak beşte biri hacmindedir. Bu bakımdan Ahsiketî, Pezdevî'nin eserinde bulunan bölüm, konu, mesele, tartışma ve tafsîlî deliller içinde en önemli gördüklerini eserine almış, ikinci derecede önemli gördüğü büyük kısmını eserine almamıştır.

Ahsiketî'nin eseriyle Pezdevî'nin eseri karşılaştırıldığında temel kuralların, tanımların, bölümlerinin ve genel olarak ifadelerin hemen aynı cümle ve kelimelerden oluştuğu görülmektedir. Eserin düzeni de genellikle Pezdevî'nin *Usûl*'ünü izlemektedir. Ancak huruf-i meani konusu eserin sonuna alınmıştır.³² Bunun dışında büyük ölçüde Pezdevî'nin ifadeleri kimi zaman takdim-tehir edilerek, kimi zaman özetlenerek takip edilmektedir. Özetleme veya farklı değerlendirme sebebiyle bazı konularda yapılan taksimlerde kısımların sayısı azaltılmaktadır. Ancak bunlar esas konulardan ziyade teferruat sayılabilecek konularda yapılmaktadır. Mesela eda edileceği vakit yönünden vacip mutlak ve mukayyet kısımlarına ayrıldıktan sonra mukayyet vacip Pezdevî tarafından dört kısma ayrılırken, Ahsiketî bu kısımları üçe düşürmüştü ve geriye kalan bir kısmı mutlak olarak değerlendirmiştir.³³ Pezdevî ikrahı üç kısma ayırırken Ahsiketî iki kısma ayırmıştır.³⁴

Müntehab'ı neşreden Avazî'nin bu eseri *Usûlü'l-Pezdevî* ile mukayese ederken yaptığı bazı tespitler isabetli değildir. Ahsiketî'nin Pezdevî'ye muhalefet ettiği yerler bulunduğunu ifade ettikten sonra Avazî'nin, mesela kölenin bağını çözüp kaçmasına sebebiyet verme ve ahırın veya kafesin kapısını açıp hayvanın veya kuşun kaçmasına sebebiyet vermeyi Pezdevî'nin sebep, Ahsiketî'nin ise şart olarak değerlendirdiği yönünde verdiği bilgi isabetli değildir. Zira hem Pezdevî hem de Ahsiketî bu durumu sebep hükmündeki şarta örnek olarak vermişlerdir.³⁵ Yine Avazî Ahsiketî'nin mecaz konusunda Pezdevî'ye ilaveten bazı tanım ve taksimler yaptığını söylerken isabet edememiştir; zira bahsettiği ilave hususlar Pezdevî'de aynen bulunmaktadır.³⁶ Başka bir meselede ise Avazî, Ahsiketî'nin Ebu Hanife ve Muham-

32 Bu konuyla ilgili meselelerin azlığı veya konunun usûl-i fıkihtan çok dilbilimi konusu olması sebebiyle kitabın sonuna alındığı ifade edilmiştir; bk. Sığnaki, *Vafî*, V, 1609; Abdülaziz el-Buhari (730/1329), *Kitabü't-Tahkik*, s. 354; Emir Katib el-Etkani, *et-Tebyin*, II, 421.

33 Fahrülislam Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî (482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. Said Bekdaş, Medine-Beyrut 1436/2014, s. 161-171; Ahsiketî, *Müntehab*, naşirin girişi, s. 151-152, metin: s. 250-253.

34 Pezdevî, *Usûl*, s. 781; Ahsiketî, *Müntehab*, s. 324.

35 Pezdevî, *Usûl*, s. 698-699; Ahsiketî, *Müntehab*, naşirin girişi, s. 152, metin: s. 305.

36 Pezdevî, *Usûl*, s. 225; Ahsiketî, *Müntehab*, naşirin girişi, s. 153, metin: s. 237-238.

med b. Hasan'ın bir görüşüne karşı çıktığını zannetmiştir; ancak bu zannında da isabet edememiştir.³⁷ Dolayısıyla mezkûr çalışmanın tahlil yönü zayıf olmakla birlikte eserin ilk defa ilmi usûllere uygun şekilde neşredilmiş olması bu eserin tahkik ve incelenmesine yönelik atılmış önemli bir adım sayılmalıdır.

IV. Müntehab Üzerine Yapılan Çalışmalar

A. Şerhler

1. Şemsüleimme el-Kerderi (559-642/1164-1244): Muhammed b. Abdüssettar b. Muhammed, Ebu'l-Vecd Şemsüleimme, Şemseddin el-İmadi el-Beratekini el-Kerderi. Harizm bölgesinde Kerder'e bağlı Beratekin kasabasında doğmuştur. Debusi ve Serahsi'den sonra usûl-i fıkıh ilmini ihya ettiği ifade edilmiştir. Yetiştirdiği pek çok öğrenci arasında kızkardeşinin oğlu Haherzade, Hamidüddin ed-Darir ve Ebu'l-Berekat en-Nesefi bulunur. Buhara'da vefat etmiştir. *Şerhu Muhtasari'l-Ahsiketi* adlı eseri Kasım b. Kutluboğa Kerderi'ye nisbet etse de bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira Kerderi Ahsiketi'nin muasırı olup ondan bir yıl önce vefat etmiştir.³⁸

2. Muhammed b. eş-Şerif el-Haseni es-Semerkandi (702/1303). *Şerhu'l-Müntehab* adlı eserinin bir yazması bulunmaktadır.³⁹ Müellifin adı eserin dibace kısmında "Muhammed b. eş-Şerif el-Haseni es-Semerkandi" şeklinde zikredilmektedir. Zahriyesinde yeni bir hatla müellifin adı "Seyyid-i Hâkim-i Semerkandi" şeklinde kaydedilmiştir. Bu zat muhtemelen hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni (veya el-Haseni) es-Semerkandi'dir. Bu zatın kalam, mantık, cedel ve hendese gibi alanlarda eserleri bulunmaktadır. Özellikle *Adab-ı Semerkandi* adlı cedel ve *Eşkalü't-te'sis* adlı geometri üzerine yazdığı iki eser Osmanlı medreselerinde yaygın biçimde okunmuştur.⁴⁰

37 Pezdevi, *Usûl*, s. 224; Ahsiketi, *Müntehab*, naşirin girişi s. 154, metin: s. 240.

38 Şemseddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşki ez-Zehebi (748/1348), *Tarihü'l-İslam ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lam*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut 1424/2003, XIV, 424; a.mlf., *Siyerü a'lami'n-nübela*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Beyrut 1405/1985, XXIII, 112-113; Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedi (764/1363), *el-Vafi bi'l-vefeyat*, nşr. Ahmed el-Arnaut – Türki Mustafa, Beyrut 1420/2000, III, 209; Kureşi, *Cevahir*, III, 228-230; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 267-268; Kınalızade, *Tabakat*, II, 185; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 605; Leknevi, *Fevaid*, s. 177; Bağdath, *Hediyetü'l-arifin*, II, 122; Brockelmann, *GAL*, I, 474; *Suppl.*, I, 653-654; II, 316; Zirikli, *A'lam*, VII, 28; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 410; Ahmet Özel, "Kerderi, Şemsüleimme", *DİA*, 2002, XXV, 276-277.

39 Süleymaniye Ktp., Fatih 1310. Ayrıca bk. *el-Fihrisü's-şamil*, V, 569. Kütüphanenin katalogunda bu eserin Seyyid Şerif Cürcani'nin *Şerhu'l-Müntehab*'sı olduğu gözükmektedir. Ancak yazmayı incelememiz sonucunda eserin *Şerhu'l-Müntehab* olduğu tespit edilmiştir. Yazma eski olmakla birlikte tarih kaydı yoktur.

40 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, I, 40; II, 1075, 1326; Bağdath, *Hediyetü'l-arifin*, II, 106; Yusuf b. İlyan

3. Ebu'l-Fazl en-Nuri (703/1304 sonrası): Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Münir (veya Mübin), Ebu'l-Fazl en-Nuri. Hanefî âlimdir. Hakkında başka bilgi bulamadık. *el-Müntecceb* (veya *el-Müntehab*)⁴¹ *şerhu'l-Müntehab* adlı eserinin yazması bulunmaktadır.⁴² Yazmasının dibacesinde müellifin adı Ebul-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Münir en-Nuri, eserin adı noktasız şekilde *el-Müntecceb* (veya *el-Müntehab*) *fi şerhil-Müntehab* biçiminde yazılmıştır. Müellif eserini Mardin'de 694 (1294-1295) senesinde bitirmiştir. Bu sebeple vefatının 694'ten sonra olduğu söylenmiştir. Ancak Zahiriyye Ktp.'ndeki bir nüshanın sonunda yazım tarihi olarak 703 senesi verilmiş ve müellifinin hayatta olduğunu gösteren ifadeler kullanılmıştır.⁴³

4. Hafızuddin en-Nesefi (710/1310): Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Ebu'l-Berekat Hafızuddin en-Nesefi. Meşhur Hanefî fakih, usûlcü, kalamcı ve müfessirdir. Buhara yakınındaki Nesef'e (Nahşeb, Karşı) mensuptur. Nesefi'yi mezhepte müctehid sayanlar vardır. Tefsir, fıkıh, usûl ve kelamla ilgili meşhur eserleri bulunmaktadır. Usûle dair *Menar* ve fıkha dair *Kenz* metinleri meşhurdur. *el-Müntehab* üzerine biri kısa biri uzun olmak üzere iki şerhi bulunmaktadır. Nesefi, uzun olan *Şerhu'l-Müntehab*'ın mukaddimesinde önce gençliğinde öğrencilerin talebi üzerine kısa bir şerh telif ettiğini, sonra yine başkalarının talebi üzerine daha uzun olan bu şerhi yazdığını ifade etmiştir.⁴⁴ Bu şerh tez olarak çalışılmış ve basılmıştır. Özet ve faydalı olmakla nitelenen kısa şerhin⁴⁵ günümüze ulaşan bir nüshası bulunamamıştır.⁴⁶

Serkis (1351/1932), *Mucemü'l-matbuati'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, Kahire 1346/1928, II, 1046; Zirikli, *A'lam*, VI, 39; İlhan Kutluer, "Semerkandi, Muhammed b. Eşref", *DİA*, 2009, XXXVI, 475-477.

41 Bağdatlı tarafından *İzahu'l-meknun*'da *Müntehab*, *Hediyetü'l-arifin*'de ise *Müntecceb* adıyla kaydedilmiştir.

42 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1429, 270 vr., tarihi: 711, katip: Muhammed b. Muhammed b. Mes'ud, yurefu bi'l-Mansur es-Semerkandi.

43 Bağdatlı tarafından *İzahu'l-meknun*'da *Müntehab*, *Hediyetü'l-arifin*'de ise *Müntecceb* adıyla kaydedilmiştir; bk. Bağdatlı, *İzahu'l-meknun*, II, 569; a.mlf., *Hediyetü'l-arifin*, II, 138; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 684-685; Susi, *Mucem*, s. 510.

44 Nesefi, *Şerhu Hafızuddin en-Nesefi li-Kitabi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul 2003, s. 3-4. Bu eser Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi'nde 1988 yılında tamamlanan doktora tezinin basılmış halidir.

45 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1849.

46 Kureşi, *Cevahir*, II, 294-295; Cemaleddin Yusuf ibn Tağriberdi el-Atabeki (874/1470), *el-Menhelü's-safi ve'l-müstevfi bade'l-Vaşi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-amme li'l-kitab, ts., VII, 71-73; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 174-175; Kınalızade, *Tabakat*, II, 207-209; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 454-456; Leknevi, *Fevaid*, s. 101-102; Brockelmann, *GAL*, I, 475; II, 250-253; *Suppl.*, I, 644, 761, 764; II, 263-268; Abdullah Mustafa el-Meragi, *el-Fethü'l-mübin fi tabakati'l-usüliyyin*, nşr. Muhammed Ali Osman, Kahire 1366/1947, II, 108; Zirikli, *A'lam*, IV, 67-68; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 228; Muhammed Mazhar Beka, *Mucemü'l-usüliyyin (A'lamu usûli'l-fikhi'l-İslami ve musannefatuhum)*, Mekke 1420, III, 9-32; Susi, *Mucem*, s. 300-301; Murteza Bedir, "Nesefi, Ebü'l-Berekat", *DİA*, 2006, XXXII, 567-568.

5. Hüsameddin es-Sıgnaki (714/1314): Hüseyin b. Ali b. Haccac, Hüsameddin el-Buhari es-Sıgnaki, Seyhun nehri kıyısındaki Sıgnak (Suğnak) şehrine mensuptur. Maveraünnehir'de Maymergî ve Neseî gibi âlimlerden tahsilini tamamlayan Sıgnaki Buhara, Nisabur, Bağdat, Şam ve Kahire'de ders vermiştir. Halep ya da Merv'de vefat etmiştir. Zamanında Hanefi mezhebinin büyük âlimlerinden birisiydi. Fıkıh, akaid, nahiv, sarf ve usûle dair eserleri vardır. *el-Vafi fi şerhi'l-Muhtasar* adlı eseri tez olarak çalışılmış ve basılmıştır.⁴⁷ Sıgnaki eserinin sonunda bu şerhi 20 Safer 692 (30 Ocak 1293) tarihinde Ahsiketi'nin camisinde okuttuğunu ve türbesinde bitirdiğini kaydetmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Sıgnaki bu eseri Buhara'da telif etmiş olmaktadır.

6. Abdülaziz el-Buhari (730/1329): Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, Alaeddin el-Buhari, Hanefi fakih ve usûlcüdür. Hocaları arasında amcası Fahreddin Maymergi ve Hafızuddin Buhari, öğrencileri arasında Kıvamüddin Kaki bulunur. *Usûlü'l-Pezdevi* üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrar* adlı şerhi meşhurdur. Bu şerhten sonra telif ettiği⁴⁹ *Kitabü't-Tahkik* (veya *Gayetü't-tahkik*) *şerhu'l-Müntehab* adlı eseri matbudur.⁵⁰ Tez olarak da çalışılmıştır.⁵¹ Abdülaziz el-Buhari *Müntehab*'ı amcası ve hocası Fahreddin el-Maymergi'den, o da müellifi Ahsiketi'den rivayet etmektedir.⁵² Muhtemelen bu sebeple *Kitabü't-Tahkik*'in bir nüshası yanlışlıkla Abdülaziz el-Buhari'nin hocası Fahreddin el-Maymergi'ye nisbet edilmiştir.⁵³ Müellifin bu eserine yöneltilen eleştirileri cevapladığı *Reddü kavadihi't-Tahkik* adlı çalışması da tez olarak çalışılmıştır.⁵⁴

47 nşr. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani, I-V, Kahire 1423/2003, matbu doktora tezi (Mekke, Ümü'l-kura Üniversitesi'nde 1417/1997 yılında tamamlanmıştır). Eserin adını Sıgnaki böyle vermektedir; bk. *a.e.*, V, 1719. Ayrıca bk. Kureşi, *Cevahir*, II, 114-116; İbn Tağriberdi, *Menhel*, V, 163-166; Kasım b. Kutluboga, *Tacü't-teracim*, s. 160-161; Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyuti (911/1505), *Buğyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts., I, 537; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, I, 81; II, 1848; Leknevi, *Fevaid*, s. 62; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifin*, I, 314; Brockelmann, *GAL*, II, 116; *Suppl.*, II, 142; Meragi, *Feth*, II, 112; Zirikli, *A'lam*, II, 247; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, I, 566, 623; Beka, *Mucem*, II, 71-73; Susi, *Mucem*, s. 191-192; Rahmi Yaran, "Sıgnaki", *DİA*, 2009, XXXVII, 164-166.

48 Sıgnaki, *Vafi*, V, 1719.

49 Abdülaziz el-Buhari, *Kitabü't-Tahkik*, Leknev 1293/1876, s. 2.

50 Leknev 1288/1871, 1293/1876.

51 Camiatü'l-Ezher'de yüksek lisans tezlerinde tahkik edilmiştir (Dirase ve tahkik: en-Necdi Ahmed Muhammed el-İsavi, 1403/1983; Hüseyin Receb Kekuza, 1404/1984; Cemal Hamid Seyyid Merzuk, 2003; Ahmed Reşid Abdülgani, 2004).

52 Abdülaziz el-Buhari, *Kitabü't-Tahkik*, s. 3.

53 *Bernamecü'l-Mektebeti'l-Halidiyye el-umuniyye*, Amman 1400/1980 (Kudüs 1318/1900 baskısından ofset), s. 25, nr. 26; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi* (nakalehu ile'l-Arabiyye es-Seyyid Yakub Bekir, Abdülhalim en-Neccar), Kahire 1993, VI, 347; doğrusu için bk. Nazmi el-Cu'be, *Fihris mahtutati'l-Mektebeti'l-Halidiyye el-Kuds*, Londra 1427/2006, s. 261, nr. 464.

54 Dirase ve tahkik: Abdülaziz b. Yahya eş-Şenkiti, doktora tezi, el-Camiatü'l-İslamiyye (Medine),

7. Taceddin İbnü't-Türkmani (681-744/1282-1343): Ahmed b. Osman b. İbrahim, Taceddin Ebu'l-Abbas İbnü't-Türkmani el-Mardini, Hanefi fıkhı, usûl, hadis, edebiyat, mantık, kelim ve astronomide söz sahibidir. Aslen Mardinli olup Kahire'de doğmuş ve yetişmiştir. Kadı naipliği yapmış ve Kahire'de vefat etmiştir. Birçok ilim dalında eserleri olmakla birlikte bunların çoğu yarım kalmıştır. *Ta'lika ale'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bağdatlı, İbnü't-Türkmani'ye *Ta'lika ale't-Tebyin şerhi'l-Müntehab li'l-Etkani* adında bir eser nisbet etmiştir. Ancak Etkani 758/1357 yılında vefat etmiş olup, kendisinden yaşça küçük olduğundan bu eserin ona ait olması pek muhtemel değildir.⁵⁵

8. Muinuddin ed-Dehlevi (755/1354): Muinuddin el-İmrani ed-Dehlevi, Hanefi fakih ve usûlcüdür. Delhi'de âlimlerin önde geleniydi. Fıkıh, usûl ve belagat alanında telif ettiği eserleri arasında *Şerhu'l-Hüsami* bulunmaktadır.⁵⁶

9. Emir Katib el-Etkani (685-758/1286-1357): Emir Katib (veya Lütfullah) b. Emir Ömer b. Emir Gazi, Ebu Hanife Kıvamüddin el-Farabi el-Etkani (veya İtkani) el-Otrari. Seyhun nehri kenarındaki Farab şehrine bağlı Etkan beldesinde doğmuştur. Otrar Farab'ın diğer adıdır ya da Farab bölgenin, Otrar ise bu bölgenin merkezinin adıdır. Meşhur Hanefi âlimlerdendir. Etkan, Nisabur ve Buhara gibi şehirlerde İslami ilimleri tahsil ettikten sonra Şam, Kahire ve Bağdat'ta müderrislik ve kadılık yapmıştır. Fıkıh, usûl, nahiv, feraiz ve hesap alanlarında telif ettiği eser-

1434/2013. Hayatı ve eserleri için bk. Kureşi, *Cevahir*, II, 428; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 188-189; Kınalızade, *Tabakat*, III, 8-9; Takıyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi el-Mısrî et-Temimi (1010/1601), *et-Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad-Kahire 1403-1410/1983-1989, IV, 345; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 480-481; Leknevi, *Fevaid*, s. 94-95; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 581; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 637, 654; II, 268; Meragi, *Feth*, II, 136; Zirikli, *A'lam*, IV, 13-14; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 157-158; Beka, *Mucem*, II, 207-208; Susi, *Mucem*, s. 282-283; Fahrettin Atar, "Abdülaziz el-Buhari", *DİA*, 1988, I, 186-187.

55 Zehebi, *el-Mucemü'l-muhtas bi'l-muhaddisin*, nşr. Muhammed el-Habib el-Heyle, Taif 1408/1988. s. 29; a.mlf., *el-İber fi haberi men gaber*, nşr. Ebu Hacer Muhammed Zaghlul, Beyrut 1985 (1405-06), IV, 133; a.mlf., *Mucemü'ş-şüyuh el-kebir*, nşr. Muhammed el-Habib el-Heyle, Taif 1408/1988, I, 74-75; Safedi, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd ve diğerleri, Beyrut 1418/1998, I, 284; a.mlf., *Vafi*, VII, 121-122; Kureşi, *Cevahir*, I, 197-198; Şihabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalani (852/1449), *ed-Dürerü'l-kamîne fi a'yanü'l-miet's-samîne*, nşr. Muhammed Abdülmuid Han, Haydarabad 1392/1972, I, 232-233; İbn Tağriberdi, *Menhel*, I, 382-385; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 115-117; Süyuti, *Buğye*, I, 334; Temimi, *Tabakat*, I, 389; Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmad el-Hanbeli (1089/1679), *Şezeratü'z-zehab fi ahbari men zehab*, nşr. Mahmud el-Arnaut, Dimaşk-Beyrut, 1406/1986, VIII, 243; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1849; Leknevi, *Fevaid*, s. 25-26; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 109; Meragi, *Feth*, II, 150; Zirikli, *A'lam*, I, 167; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, I, 192; Beka, *Mucem*, I, 159-160; Susi, *Mucem*, s. 85-86; H. Mehmet Günay, "İbnü't-Türkmani, Taceddin", *DİA*, 2000, XXI, 235.

56 Gulam Ali Azad el-Beligrami (1220/1785), *Sübhâtü'l-mercan fi asari Hindustan*, nşr. Muhammed Said et-Tureyhi, Beyrut-Bağdad 2015, s. 86; Muhammed Siddık Han el-Kannevci (1307/1890), *Ebcedü'l-ulum*, Beyrut 1423/2002, s. 694; Abdülhay b. Fahreddin et-Talibi el-Haseni (1341/1923), *Nüzhetu'l-havâtır ve behcetü'l-mesami' ve'n-nevazır: el-İlam bi-men fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lam*, Beyrut 1420/1999, II, 212; Beka, *Mucem*, III, 23.

leri arasında *et-Tebyin şerhu'l-Müntehab* da bulunmaktadır. Giriş kısmında bu şerhi 20-30 yaşları arasında telif ettiğini, sonunda ise Hicaz yolunda uğradığı Tüster'de⁵⁷ 716 yılının Berat gecesinde, yani 15 Şaban 716 (2 Kasım 1316) tarihinde bitirdiğini bildiren Etkani'nin bu eseri matbudur.⁵⁸

10. Sadeddin ed-Dehlevi (VIII. asır): Mahmud b. Muhammed, Ebu'l-Feza-il Sadeddin ed-Dehlevi, Kureşi (775/1373) Sadeddin ed-Dehlevi'yi ve *İfazatü'l-envar fi izaeti Usûli'l-Menar*⁵⁹ adlı *Menar* şerhini zikretmektedir.⁶⁰ *Müntehab* üzerine *Miftahu'l-usûl* adında bir şerhi bulunmaktadır. Bir yazması 739 (1337-38) tarihli olduğuna göre *Miftahu'l-usûl* bu tarihten önce telif edilmiş olmalıdır. Biri hariç gördüğümüz nüshalarında müellif adı zikredilmemiştir.⁶¹ Süleymaniye Ktp., Karaçelebizade 82'de kayıtlı olan nüshanın zahriyesinde "*Şerhul-Ahsiketî el-müsemma bi-Miftahi'l-usûl* li'd-Dehlevi şarihi'l-Menar" yazılıdır. Katalogda da bu nüsha Sadeddin Mahmud b. Muhammed ed-Dehlevi'ye nisbet edilmiştir. *el-Fihrisü's-şamil*'de ise yanlışlıkla bu eser Nesefî'nin şerhi olarak kaydedilmiştir.⁶²

57 Asıl adı Şüster olan bu tarihi şehir günümüzde İran sınırları içinde, bu ülkenin güneybatısında yer almaktadır; bk. Rıza Kurtuluş, "Şüster", *DİA*, 2010, XXXIX, 276-277.

58 Etkani, *et-Tebyin*, nşr. Sabir Nasr Mustafa Osman, Küveyt 1420/1999, I, 115; II, 498 (matbu doktora tezi). Safedi ve İbn Nasırüddin gibi eski müellifler bu zatın nisbesini "Etkani" şeklinde zaptederken, sadece Leknevi "İtkani" şeklinde zabtını naklede; hayatı ve eserleri için bk. Safedi, *A'yan*, I, 622-627; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir ed-Dımaşki (774/1373), *el-Bidaye ve'n-nihaye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize 1418/1997, XVIII, 209; İbn Rafi, *Vefeyat*, II, 205-206; Kureşi, *Cevahir*, IV, 128-129; İbn Nasırüddin (842/1438), Şemseddin Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşki, *Tavzihi'l-Müştebih*, nşr. Muhammed Nuaym el-Araksusi, Beyrut 1993, I, 129-130; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizi (845/1442), *es-Süluk li-marifeti düvelil'l-müluk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1418/1997, IV, 233; İbn Hacer, *Dürer*, I, 493-496; İbn Tağriberdi, *en-Nücumü'z-zahire fi muluki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire: Vezaretü's-Sekafe, ts., X, 325-326; a.mlf., *Menhel*, III, 101-103; Kasım b. Kutluboğa, *Tacüt-teracim*, s. 138-140; Süyuti, *Buğye*, I, 459-460; a.mlf., *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1387/1967, I, 470; Zeyneddin Abdülbasıt b. Halil el-Kahiri el-Malati (920/1514), *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut 1422/2002, I, 292; Kınalızade, *Tabakat*, III, 41; Temimi, *Tabakat*, II, 221-224; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1825; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, VIII, 316-318; Muhammed b. Ali eş-Şevkani (1250/1834), *el-Bedrü't-tali bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, Beyrut: Darü'l-Marife, ts., I, 158-159; Leknevi, *Fevaid*, s. 50-52; Brockelmann, *GAL*, I, 466; II, 95; *Suppl.*, I, 645; II, 87; Meragi, *Feth*, II, 174; Zirikli, *A'lam*, II, 14; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, I, 398; Bekal, *Mucem*, I, 285-286; Susi, *Mucem*, s. 404-406; Ahmet Akgündüz, "İtkani", *DİA*, 2001, XXIII, 464-465. Etkani'nin doğum tarihi 19 Şevval 685 (8 Aralık 1286) olduğuna göre eserini 30 yaşını doldurmadan bitirdiği anlaşılmaktadır; bk. Akgündüz, aynı yer.

59 nşr. Halid Muhammed Hanefi, Riyad 1426/2005.

60 Hayatı ve eserleri için bk. Kureşi, *Cevahir*, III, 450; Kasım b. Kutluboğa, *Tacüt-teracim*, s. 294-295; Katip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ila tabakati'l-fuhul*, nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaud, İstanbul 2010, III, 317; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 470; Haseni, *Nüzhetu'l-havatr*, II, 209-210; Meragi, *Feth*, III, 56; Zirikli, *A'lam*, IV, 99; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 828; Bekal, *Mucem*, III, 18; Susi, *Mucem*, s. 304.

61 Süleymaniye Ktp., Laleli 744, tarihi: 739; Şehid Ali Paşa 659, katibi: Resul b. Muhammed b. Resul, tarihi: 856; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1734, 220 vr.; nr. 1818, 193 vr.

62 *el-Fihrisü's-şamil*, X, 159-160.

11. Safiyyüddin er-Rudevlevi (819/1417): Safiyyüddin b. Nasıruddin b. Nizameddin er-Rudevlevi, Hindistan'da yaşamış Hanefî âlimlerdendir. Sarf, nahiv ve usûl alanlarında eserleri vardır. Bunların arasında *Şerhu'l-Müntehab el-Hüsami* de bulunmaktadır. Müellif *Ma'dinü'l-usûl* adlı eserinde bu eserinden söz etmektedir.⁶³

12. Meçhul bir müellif (846/1442 civarı). Meçhul bir müellife ait *Şerhu'l-Müntehab* adlı bu eserin yazmasında önce *Müntehab*'ın metni (1-81 vr.), sonra şerhi (82-143 vr.) yazılmıştır. Kâtibin adı Ahmed b. Aydın b. Musa olup eserin 846 tarihinde yazıldığı kaydedilmiştir.⁶⁴ Kâtibin eserin müellifi olması da muhtemeldir.

13. Sadeddin el-Hayrabadi (882/1477): Sadeddin b. Kadı Buddehn⁶⁵ b. Şeyh Muhammed el-Kidvai el-Hayrabadi, Hintli Hanefî alim ve mutasavvıftır. Usûl ve nahiv alanında eserleri bulunmaktadır. Bunlardan biri de *Şerhu'l-Hüsami* adındaki eseridir.⁶⁶

14. Abdülhakim es-Siyalkuti (988-1067/1580-1656): Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed, Melikü'l-ulema es-Siyalkuti el-Hindi, Pencab bölgesinde bulunan Siyalkut'ta doğmuş ve yetişmiştir. Hocaları arasında İmam-ı Rabbani de bulunur. Hindistan Sultanı Şah Cihan döneminde âlimlerin önde geleni olduğu ve Sultan'ın sürekli kendisine danışarak hareket ettiği belirtilmiştir. Usûl, mantık, tefsir, kelim, nahiv ve belagat alanlarında eserleri bulunmaktadır. Mazhar Beka gibi bazı araştırmacılar tarafından Siyalkuti'ye *Haşiye ale'l-Hüsami* adlı bir çalışma nispet edilse de bu eserin ona aidiyeti şüphelidir.⁶⁷

15. Ebu Yusuf Muhammed b. Yakub b. Ali el-Benbani⁶⁸ el-Lahuri (1098/1686). el-Mevlevi el-Hüsami namıyla meşhurdur. Hintli âlimlerdendir. Lahor'da doğmuş ve yetişmiştir. Şahcihan döneminde kazaskerlik yapmıştır. Delhi'de vefat etmiştir. Kütüb-i sitte üzerine şerhleri, fıkıh, tefsir ve sarfla ilgili eserleri

63 <http://kadl.sa/Browse.aspx?id=yzg3oe9wulyco2z7rk6ogc5qyzu3xtrbzn3xgueocjpe30ezsbi-uwpb8soxn6nr&p=2&m=165> (erişim: 02/12/2017). Hayatı ve eserleri için bk. Haseni, *Nüzhe*, III, 256; Beka, *Mucem*, II, 144.

64 Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1711.

65 Haseni tarafından bu şekilde zaptedilmiştir; bk. *Nüzhe*, III, 240.

66 Beligrami, *Sübhâtü'l-mercan*, s. 93; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 385-386; Haseni, *Nüzhe*, III, 252; Beka, *Mucem*, II, 119; Susi, *Mucem*, s. 219. Mazhar Beka vefat tarihinin 802 olduğunu kaydetse de diğer kaynaklardan bunun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

67 Muhammed Emin b. Fazlullah el-Hamevi el-Muhibbi (1111/1699), *Hülasatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, Beyrut: Darü Sadır, ts., II, 318-319; Beligrami, *Sübhâtü'l-mercan*, s. 132-133; Kannevci, *Ebcedü'l-ulum*, s. 701-702; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 504; Haseni, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 558; Brockelmann, *GAL*, II, 550; *Suppl.*, II, 613-614; Meragî, *Feth*, III, 98; Zirikli, *A'lam*, III, 283; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 60; Adil Nüveyhiz, *Mucemü'l-müfessirin min sadri'l-İslam hatta'l-asri'l-hazır*, Beyrut 1409/1988, I, 258; Beka, *Mucem*, II, 164; Susi, *Mucem*, s. 251; Mustafa Akçay, "Siyalkuti", *DİA*, 2009, XXXVII, 292-293.

68 Kimi kaynaklarda matbaa hatası olarak "Benani" şeklinde kaydedilmiştir.

vardır.⁶⁹ *el-Müntehabü'l-Hüsami* üzerine yazdığı *Haşiyetü's-Sami* adlı eserini Kabil'de telif etmiştir. Bu eser matbudur.⁷⁰

16. Eyyubizade el-Mostari (1061-1119/1651-1707): Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Eyyubi, Eyyubizade el-Mostari, Mostar'da doğmuştur. İstanbul'da, sonra Mostar'da müderris olmuş, ardından Mostar müftülüğüne getirilmiştir. Mostar'da bu zatın türbesi bilinmekte ve ziyaret edilmektedir. Usûl, felsefe, kelim ve başka alanlarda telif ettiği 26 çalışmadan biri de *Muhtecebü'l-husûl fi şerhi Müntehabi'l-usûl* adlı eseridir. Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki (nr. 3858) müellif nüshasında eserin adı bu şekilde kaydedilmiş olmakla birlikte bazı kaynaklarda *Müntehabü'l-usûl* adıyla verilmiştir.⁷¹

17. Abdülhak b. Muhammed Mir ed-Dehlevi (1267-1334/1851-1917). Hintli âlimlerdendir. Pencab'da doğmuştur. Önce kendi bölgesinde, sonra Muradabad ve Delhi'de ilim talep etmiştir. Ardından Delhi'de müderris olmuş, bir süre sonra ders vermeyi bırakıp sadece eser telifiyle meşgul olmuştur. Tefsir ve diğer alanlarda yazdığı Urduca eserleri Hindistan'da meşhurdur. Sonunda ifade ettiği üzere *en-Nami şerhu'l-Hüsami* adlı eserini 1296 (1878-79) yılında Delhi'de 30 yaşındayken bitirmiştir. Bu eser matbudur.⁷² Ayrıca bir yüksek lisans tezinde tahkik ve tahlil edilmiştir.⁷³

18. Fazlıhak Ahundzade İslamfuri. Hintli âlimlerdendir. *Dekaiku'l-usûl* adlı eseri *Müntehab* üzerine yazılmış bir haşiyeye olup matbudur.⁷⁴

69 Haseni, *Nüzhe*, V, 665-666; <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=364498> (erişim: 11/10/2017).

70 Delhi 1308-1310 (1891-1893), I-II; bk. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, III, 348; Ahmed Han, *Mucemu'l-matbuati'l-Arabiyye fi şibhi'l-karrati'l-Hindiyeye*, Riyad 1421/2000, s. 462. Bir yazması için bk. <http://kadl.sa/item.aspx?id=sp6LIX5N7RiklydM5laaD23kmbzlzLQgCx9srlw89A12fJxX62aLnVXE-B5ApLCI> (erişim: 11/10/2017).

71 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1657; Muhammed Halil b. Ali el-Muradi (1206/1791), *Silkü'd-dürer fi a'yanı'l-karni's-sani aşer*, Beyrut 1408/1988, IV, 218-219; Bursalı Mehmed Tahir (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-1342, II, 30-32; Bağdathı, *İzahu'l-meknun*, II, 524; a.mlf., *Hediyetü'l-arifin*, II, 443; Muhammed b. Muhammed el-Bosnevi el-Hancı (XIV. Yüzyıl), *el-Cevherü'l-esna fi teracimi ulemai ve şuarai Bosna*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Cize 1413/1992, s. 179-182; Zirikli, *A'lam*, VII, 247; Kehhale, *Mucemu'l-müellifin*, III, 859-860; 889; Susi, *Mucem*, s. 552; Amir Ljubovic, "Eyyubizade Mustafa", *DİA*, 1995, XII, 33-34.

72 Delhi 1310; 1326 (1908), I-II, 192+172 sayfa; Karaçi 1430/2009, 1431/2010, 358 sayfa. Müellifin ayrıca Bihari'nin *Süllemü'l-ulum* adlı mantıkla ilgili eserine *Şerhu't-tasavvurat ve't-tasdikat* adlı şerhi vardır; bk. Serkis, *Mucem*, II, 1272; Zirikli, *A'lam*, III, 282; Kehhale, *Mucem*, II, 59; Beka, *Mucem*, II, 161; Yusuf el-Mar'aşli, *Nesrü'l-cevahir ve'd-dürer fi ulemai'l-karni'r-rabii aşer*, Beyrut 1427/2006, s. 636. Ancak bir kaynakta adı yanlışlıkla Ahmed b. Abdülhak ed-Dehlevi şeklinde geçmektedir; bk. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, VI, 347.

73 Eymen Fevzi el-Kavukci, *Camiatü Beyrut el-İslamiyye*, 2003; bk. <http://www.biu.edu.lb/pages/majors/masters/detaildthesis.php?var=NQ> (erişim: 1/11/2017).

74 Delhi 1300 (1882-83), 160 sayfa; bk. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, VI, 348; Ahmed Han, *Mucemu'l-matbuati'l-Arabiyye fi şibhi'l-karrati'l-Hindiyeye*, s. 336.

19. Muhammed Feyzü'l-Hasan el-Kenkuhi. Hintli âlimlerdendir. *el-Müntehabü'l-Hüsami* üzerine yazdığı *et-Ta'liku'l-hami* adlı haşiyesi matbudur.⁷⁵

20. Mevlevi Muhammed İbrahim. Hintli âlimlerdendir. *Havaşi ale'l-metni's-sami el-maruf bi'l-Hüsami* adlı eseri matbudur.⁷⁶

21. Muhammed Nizameddin Kureşi el-Kiranevi. Hintli âlimlerdendir. *en-Nizami şerhu'l-Hüsami* adlı eseri matbudur.⁷⁷

22. Mühtedin Veled Bünyamin b. Hace Muhammed b. İsmail. Hintli âlimlerdendir. *Müntehab* üzerine yazdığı *Şerhu Hafızıyyeti'l-usûl* adlı şerhin yazması bulunmaktadır.⁷⁸

23. Muhammed Nur Guzeyni. Hintli âlimlerdendir. *Ferahu's-selil (sail?) ve'l-mes'ul fi şerhi'l-Müntehab fi'l-usûl* adlı eserinin XIII. (XVIII-XIX) asırda yazılmış bir nüshası bulunmaktadır.⁷⁹

24. Veliyyüddin Muhammed Salih el-Ferfur. Muasır müelliflerden olan Ferfur *Müntehab* üzerine *el-Müzheb fi usûli'l-mezheb ale'l-Müntehab* adlı şerhi yazmıştır.⁸⁰

Ayrıca meçhul bir müellife ait *Şerhu'l-Müntehab* adlı eserin bir nüshası Londra'da bulunmaktadır.⁸¹ Bu nüshanın yukarıda adı geçen eserlerden birine ait olması da muhtemeldir.

B. Diğer Çalışmalar

Meçhul bir müellifin (760/1358 civarı) *el-Kamil şerhu's-Şamil fi'l-usûl* adlı bir eserinin yazma nüshası bulunmaktadır.⁸² Müellif önce *eş-Şamil* adlı metinde Ah-

75 Leknev 1317 (1899-1900), 190 sayfa; Lahor: Ilmi Printing Press, ts., 190 sayfa; bk. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, VI, 346; Ahmed Han, *Mucemu'l-matbuati'l-Arabiyye fi şibhi'l-karrati'l-Hindiyye*, s. 31.

76 Leknev 1318 (1900-01); 1324 (1906-07), 106 sayfa; bk. Brockelmann, a.y.; Ahmed Han, a.y..

77 Delhi 1907 (1324-25), 2+186 sayfa; Diyo bend: el-Mektebetü'r-Rahimiyye, ts., 184 sayfa; bk. Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, VI, 346-347; Ahmed Han, a.y..

78 Brockelmann adını Mühtedin b. Veled b. Emin şeklinde vermektedir; bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 654. Ancak doğrusu yukarıda verildiği şekilde olmalıdır; bk. <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=158827> (erişim: 11/10/2017).

79 <http://library1.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsview.asp?ID=16798> (erişim: 29/11/2017).

80 Dimaşk'ta Ma'hedü'l-Fethi'l-İslami adlı müessesede çalıştığı kaydedilmiştir; bk. Veliyyüddin el-Ferfur, *el-Müzheb*, baskı yeri ve tarihi yok, Mektebetü Dari'l-Ferfur, I-II. Önsözün sonunda 1417/1996, eserin sonunda ise 1419/1998 tarihi bulunmaktadır; bk. I, 7; II, 631. Ancak bu eserde ilginç hatalar bulunmaktadır; mesela el-Ferfur'un Nesefi'ye (710/1310) ait *Keşfü'l-esrar an Usûli'l-Menar* adlı eseri Pezdevi'ye (482/1089) nisbet ettiği görülmektedir; bk. s. 21, 23.

81 British Library, Indian Office, nr. 1438; Ahsiketi, *Müntehab (Avazi)*, naşirin girişi, s. 147.

82 Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1835, 295 vr..

sîketi'nin *Müntehab*, Habbazi'nin (691/1292) *Muğni* ve Nesefi'nin (710/1310) *Menar*'ını bir araya getirmiş, sonra bu metni *el-Kamil* adıyla şerh etmiştir. Eserin yazım tarihi 760'tır. Zahriyesinde “*Şerhu's-Şamil fi'l-usûl* li-mevlana şeyhulislam aleyhi rahmetü'l-Meliki'l-Allam” ibaresinin yanında küçük hatla “ala yedi's-şeyh Ömer el-Muzafferi, şehide bi-zalik, ketebehu Abdullah el-Muzafferi, şehide bi-zalik Muhammed Ahmed el-Abbadî” yazısı bulunmaktadır. Sonunda ise *el-Kamil şerhu's-Şamil* adı verilmektedir. Müellif hattıyla yazılmış olması muhtemeldir. Kâtip Çelebi de bu eseri müellifinin adını vermeden zikretmiştir.⁸³

Ebu'l-Halil İsrail b. Demrek es-Simavi el-Hanefî adında bir zatın *el-Vafi fi usûli'l-fikh* adlı bir eseri bulunduğu, bu eserinde Ahsiketi'nin *Muhtasar*'ı ile Habbazi'nin *Muğni*'sini bir araya getirdiği belirtilmiştir.⁸⁴ Bağdatlı, bu zatın Simav kadısı Mahmud'un babası olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Ancak kaynaklarda bilindiği üzere meşhur Simav (Simavna) kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in (823/1420) adı Mahmud'dur ve bu zatın böyle bir eseri olduğu bildirilmemiştir. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in babasının adının İsrail, dedesinin adının ise Abdülaziz olduğu belirtilmiştir.⁸⁶

C. Yanlışlıkla Müntehab Üzerine Yapıldığı Söylenen Çalışmalar

Kasım b. Kutluboğa Abdülgafur b. Lokman el-Kerderi'ye (562/1166-67) Ahsiketi'nin eserinin şerhini nisbet etmiştir. Ancak Ahsiketi'nin vefat tarihinin 644/1247 olduğu göz önünde bulundurulursa bunun imkânsız olduğu anlaşılır. Kefevi ve Leknevi de bu hususa işaret etmişlerdir.⁸⁷

Müeyyedüddin Mansur b. Ahmed b. Yezid el-Harizmi el-Kaani (775/1373) adlı Hanefi fakih ve usûlcüye Bağdatlı ve onu izleyen bazı müelliflerin *Şerhu'l-Müntehab* veya *Haşiye ala Şerhi'l-Müntehab li'n-Nuri* adlı eseri nisbet etmeleri isabetli değildir. Bu hata aslında *Şerhu'l-Muğni*'ye ait bir yazmanın *Haşiye ala Şerhi'l-Müntehab* adıyla Kaani'ye nisbet edilmesinden kaynaklanmıştır.⁸⁸ Tarafımızca tetkikinden sonra bu nüshanın *Şerhul-Muğni*'ye ait olduğu anlaşılmıştır.⁸⁹

83 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1023.

84 Katip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, I, 296.

85 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifin*, I, 204.

86 Bk. Bilal Dindar, “Bedreddin Simavi”, *DİA*, 1992, V, 331-334.

87 Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 194-195; Leknevi, *Fevaid*, s. 98-99.

88 Nuruosmaniye Ktp., nr. 983, Tarih: 814, yer: Edirne, kâtip: Yusuf b. Muhammed b. İbrahim el-Cirmani.

89 Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, s. 306; Kınalızade, *Tabakat*, III, 53-54; Katip Çelebi, *Süllem*, III, 349; a.mlf., *Keşfü'z-zunun*, II, 1749; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-arifin*, II, 474-475; Leknevi, *Fevaid*, s. 215; Meragi, *Feth*, II, 191; Zirikli, *A'lam*, VII, 297; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 912; Susi, *Mucem*, s. 554. Meragi bu zatı peşpeşe iki ayrı alim gibi zikretmiştir; bk. *Feth*, II, 191-192.

Cemaleddin Yusuf b. Şahin b. Kutluboğa el-Kereki el-Mısri'nin (899/1493)⁹⁰ *Müntehab* üzerine şerhi olduğu söylenmiştir.⁹¹ Ancak bu zatın şerh ettiği eser Alaeddin et-Türkmani'nin (750/1349) *el-Müntehab fi ulumil-hadis* adlı eseridir.⁹²

Siğnaki'nin (714/1314) *Vafi* adlı *Müntehab* şerhinin Süleymaniye Ktp.'ndeki bir nüshası (Laleli, nr. 749) Brockelmann tarafından yanlışlıkla Hasan b. Ali es-Sagani'ye nisbet edilmiştir.⁹³

Abdülaziz el-Buhari'nin (730/1329) *et-Tahkik* (veya *Gayetü't-tahkik*) adlı *Müntehab* şerhine ait bir nüsha yanlışlıkla Abdülaziz el-Buhari'nin hocası Fahreddin el-Maymergi'ye nisbet edilmiştir (yk.bk.).

Avazi, Kehhale'nin Şemsü'l-eimme Muhammed b. Abdüsettar el-Kerderi'ye (642/1244) *Ahsiketi*'nin eserinin muhtasarını nisbet ettiğini iddia etmiştir.⁹⁴ Ancak Kehhale sadece "*Muhtasaru Hüsameddin el-Ahsiketi*" demektedir,⁹⁵ burada "şerh" kelimesi sehven düşmüştür; zira kaynaklarda Kerderi'ye nisbet edilen eser *Şerhu'l-Müntehab*'dır (yk.bk.).

D. Değerlendirme

Ahsiketi'nin *Müntehab*'ı üzerine 24 şerh yazıldığını tespit edebildik. Bu şerhler içinde Hanefi usûlcülerin meşhurlarından Nesefi, Siğnaki, Abdülaziz el-Buhari ve Etkani'nin eserleri dikkat çekmektedir. Bu meşhur usûlcülerin *Müntehab* üzerine şerh yazmaları bu muhtasar metnin yazıldığı dönemde kısa bir süre içinde yaygınlaştığını ve o dönemde önemli bir şöhrete ve mevkiye kavuştuğunu göstermektedir. Müellifinin vefatından sonra yaklaşık iki asırlık bir süre içinde 12 tane şerh yazılmıştır. Sonraki asırlarda şerh sayısında azalma olmuş, XIV. asra gelindiğinde 8 şerh birden yazıldığı görülmüştür. İlk şarihlerin birçoğunun maveraünnehir kökenli olmaları öncelikle *Müntehab*'ın bu bölgede şöhret bulduğunu göstermektedir. Ancak bu bölgeden birçok âlimin Şam ve Mısır'a göç etmesi sayesinde *Müntehab*'ın bu bölgelerde de okunup ezberlendiği, üzerine şerhler yazıldığı ve tanınır hale geldiği anlaşılmaktadır. İlk Hintli şarih Muinüddin ed-Dehlevi'den (755/1354) itibaren

90 Bu zat İbn Hacer el-Askalani'nin torunu olup Sibt İbn Hacer el-Askalani namıyla tanınır; hadis ve tarihle ilgili eserleri bulunmaktadır; bk. Sehavi, *ed-Dav'ü'l-lami*, X, 313; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, II, 563; Zirikli, *A'lam*, VIII, 234.

91 Bağdatlı, *İzahu'l-meknun*, IV, 569.

92 Sehavi, *Dav*, X, 315; Zirikli, a.y.

93 Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, VI, 347.

94 *Ahsiketi*, *Müntehab*, naşirin girişi, s. 147.

95 Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 410.

özellikle Hint ulemasının geçmişte ve günümüzde bu esere ayrı bir ilgi gösterdiği ve toplamda 13 şerh yazdıkları tespit edilmiştir. Günümüzde *Müntehab*'ın Hint-Pakistan coğrafyasında medreselerde yaygın biçimde okutulduğu bilinmektedir. Birçok yazmasının kütüphanelerde bulunması *Müntehab*'ın Osmanlı coğrafyasında da tanındığını ve okunduğunu göstermekle birlikte şerh edilme açısından Mostar âlimlerinden Eyyubizade dışında bu eseri şerh eden bir Osmanlı âlimi tespit edemedik.

Yirmi dört şerhten altı tanesinin günümüze ulaştığını tespit edemedik. Geriye kalan on sekiz şerhten on bir tanesi matbudur. Ancak bunların önemli bir kısmı Hindistan'da eski usûlde yapılan ve zor okunan taş baskılardır. Nesefi, Siğnaki ve Etkani'nin şerhleri tez olarak çalışılmış ve bu çalışmalar neşredilmiştir. Abdülaziz el-Buhari ve Abdülhak ed-Dehlevî'nin şerhleri tez çalışmalarına konu olmakla birlikte bu çalışmalar basılmamıştır. Son olarak Şam'da medrese usûlü eğitim veren bir kurumun müderrislerinden Ferfur'un *Müntehab* üzerine yazdığı şerhinde bazı usûl kaynaklarından nakille yetindiği görülmektedir.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse *Usûlü'l-Pezdevî*'nin özeti olan *Müntehab*'ın yazıldıktan sonraki ilk iki asırda yoğun bir ilgi gördüğü, ardından bu ilginin Hint coğrafyasında devam etmekle birlikte diğer bölgelerde kısmen azaldığı, zamanla *Menar* ve *Tenkih* gibi başka usûl metinlerinin öne çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte bu metne yönelik ilgi tamamen kaybolmamış ve *Müntehab* muhtelif bölgelerde okunmaya ve okutulmaya devam etmiştir.

Kaynakça

- Ahşiketî, Hüsameddin Muhammed b. Muhammed, *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, nşr. Ahmed Muhammed Nasır Abbas el-Avazi, Beyrut: Darü'l-Medari'l-İslami, 2005 (1425).
- Akçay, Mustafa, "Siyalkuti", *DİA*, 2009, XXXVII, 292-293.
- Akgündüz, Ahmet, "İtkani", *DİA*, 2001, XXIII, 464-465.
- Atar, Fahrettin, "Abdülaziz el-Buhari", *DİA*, 1988, I, 186-187.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1920), *İzahu'l-meknun fi'z-zeyli ala Keşfü'z-zunun*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- , *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- Bedir, Murteza, "Nesefi, Ebü'l-Berekat", *DİA*, 2006, XXXII, 567-568.
- Beka, Muhammed Mazhar, *Mucemü'l-usûliyyin (A'lamu usûli'l-fıkhi'l-İslami ve musannefatuhum)*, Mekke 1420.
- Beligrami, Gulam Ali Azad, *Sübhâtü'l-mercan fi asari Hindustan*, nşr. Muhammed Said et-Tureyhi, Beyrut-Bağdad: Dârü'r-Rafideyn, 2015.
- Bernamecü'l-Mektebeti'l-Halidiyye el-umumiyye, Amman: Matbaatü's-Şark ve Mektebetüha, 1400/1980.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E. J. Brill, 1943-1949.
- , *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- , *Tarihü'l-edebi'l-Arabi* (nakalehu ile'l-Arabiyye es-Seyyid Yakub Bekir, Abdülhalim en-Neccar), Kahire 1993.
- Buhari, Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed, *Kitabü't-Tahkik*, Leknev 1293/1876.

- Bursalı Mehmed Tahir (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Cu'be, Nazmi, *Fihris mahtutati'l-Mektebeti'l-Halidiyye el-Kuds*, Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-türasi'l-İslâmi, 1427/2006.
- Davut İltaş, "Üsmendi", *DİA*, 2012, XLII, 388-389.
- Dindar, Bilal, "Bedreddin Simavi", *DİA*, 1992, V, 331-334.
- Esin, Emel "Ahsikes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, s. 180-181.
- Etkani, Kıvımu'ddin Emir Katib b. Emir Ömer el-Farabi, *et-Tebyin*, nşr. Sabir Nasr Mustafa Osman, Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Ferfur, Veliyyü'ddin Muhammed Salih, *el-Müzheb fi usûli'l-mezheb ale'l-Müntehab*, baskı yeri ve tarihi yok, Mektebetü Dâri'l-Ferfur.
- Fihrisü's-şamil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-İslamiyyi'l-mahtut: el-fıkhü ve usûluhu*, Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1424/2003.
- Günay, H. Mehmet, "İbnü't-Türkmani, Taceddin", *DİA*, 2000, XXI, 235.
- Hamevi, Yakut b. Abdullah, *Mucemü'l-büldan*, Beyrut: Darü Sadır, 1995.
- Han, Ahmed, *Mucemu'l-matbuati'l-Arabiyye fi şibhi'l-karrati'l-Hindiyye*, Riyad: Matbuatü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1421/2000.
- Hanci, Muhammed b. Muhammed el-Bosnevi, *el-Cevherü'l-esna fi teracimi ulemai ve şuarai Bosna*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Cize: Hecer li't-tibaati ve'n-neşr, 1413/1992.
- Haseni, Abdülhay b. Fahreddin et-Talibi, *Nüzhetu'l-havatrı ve behcetü'l-mesami' ve'n-nevazır: el-İlam bi-men fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lam*, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1420/1999.
- İbn Hacer el-Askalani, Şihabeddin Ahmed b. Ali, *ed-Dürerü'l-kamine fi a'yanı'l-mieti's-samine*, nşr. Muhammed Abdülmuid Han, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1392/1972.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ed-Dimaşki, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Dârü Hecer li't-tbaa, 1418/1997.
- İbn Nasırü'ddin, Şemseddin Muhammed b. Abdullah ed-Dimaşki, *Tavzihü'l-Müştebih*, nşr. Muhammed Nuaym el-Araksusi, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Rafi, Takıyyü'ddin Muhammed, *el-Vefeyat*, nşr. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.
- İbn Tağrıberdi, Cemaleddin Yusuf el-Atabeki, *el-Menhelü's-safi ve'l-müstevfi bade'l-Vafi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelil-kitâb, ts.
- , *en-Nücumü'z-zahire fi muluki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire: Vezaretü's-Sekafe, ts.
- İbnü'l-İmad el-Hanbeli, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, nşr. Mahmud el-Arnaat, Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.
- Kannevi, Muhammed Siddık Han, *Ebcedü'l-ulum*, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002.
- Kari, Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esmaru'l-ceniyye fi esmai'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Divanü'l-Vakfi's-Sünni, 1430/2009.
- Kasım b. Kutluboğa, *Tacüt'teracim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk-Beyrut: Darü'l-Kalem, 1413/1992.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütübi ve'l-funun*, nşr. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisi Rifat Bilge, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943.
- , *Süllemü'l-vusûl ila tabakati'l-fuhul*, nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaat, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kehhale (1987), Ömer Rıza, *Mucemü'l-müellifin teracimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.
- Kınalızade, Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hamidi, *Tabakati'l-Hanefiyye*, nşr. Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdad: Matbaatü Divani'l-Vakfi's-Sünni, 1426/2005.
- Kureşi, Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevahirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hecer li't-tbaati ve'n-neşr, 1413/1993.

Mehmet Boynukalın, Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin El-Ahsiketî'nin El-Müntehab'ı ve Hanefi Usûlündeki Yeri

- Kurtuluş, Rıza, “Şüşter”, *DİA*, 2010, XXXIX, 276-277.
- Kutluer, İlhan, “Semerkandi, Muhammed b. Eşref”, *DİA*, 2009, XXXVI, 475-477.
- Leknevi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Ljubovic, Amir, “Eyyubzade Mustafa”, *DİA*, 1995, XII, 33-34.
- Makrizi, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *es-Süluk li-marifeti düveli'l-müluk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Malati, Zeyneddin Abdülbasit b. Halil el-Kahiri, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-tibaati ve'n-neşr, 1422/2002.
- Mar'aşlı, Yusuf, *Nesrü'l-cevahir ve'd-dürer fi ulemai'l-karni'r-rabii aşer*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2006.
- Meragi, Abdullah Mustafa, *el-Fethü'l-mübin fi tabakati'l-usüliyyin*, nşr. Muhammed Ali Osman, I-II, Kahire: Matbaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947; III, Beyrut: Muhammed Emin Demc ve şürekah, 1394/1974.
- Muhibbi, Muhammed Emin b. Fazlullah el-Hamevi, *Hülasatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, Beyrut: Darü Sadır, ts.
- Muradi, Muhammed Halil b. Ali, *Silkü'd-dürer fi a'yani'l-karni's-sani aşer*, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye-Dârü İbn Hazm, 1408/1988.
- Nesefi, Ebu'l-Berekat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Müntehab*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul 2003.
- Nüveyhiz, Adil, *Mucemü'l-müfessirin min sadri'l-İslam hatta'l-asri'l-hazır*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sekafiyye, 1409/1988.
- Özaydın, Abdülkerim, “Karahanlılar”, *DİA*, 2001, XXIV, 404-412.
- Özel, Ahmet, “Kerderi, Şemsüleimme”, *DİA*, 2002, XXV, 276-277.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Maveraünnehir”, *DİA*, 2003, XXVIII, 179.
- Pezdevi, Fahrüislam Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usülü'l-Pezdevi*, nşr. Said Bekdaş, Medine-Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1436/2014.
- Safedi, Salahaddin Halil b. Aybek, *el-Vafi bi'l-vefeyat*, nşr. Ahmed el-Arnaut – Türki Mustafa, Beyrut: Dârü İhyâi't-türas, 1420/2000.
- , *A'yani'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd ve diğeri, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-muasır, 1418/1998.
- Sehavi, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tasi'*, Beyrut: Darü Mektebeti'l-hayat, ts.
- Sem'ani, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi, *el-Ensab*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962.
- Serkis, Yusuf b. İlyan, *Mucemü'l-matbuati'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, Kahire: Matbaatü Serkis, 1346/1928.
- Signaki, Hüsameddin Hüseyin b. Ali, *el-Vafi şerhu'l-Müntehab*, tahkik: Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani, Mekke: Camiatü Ümmü'l-kura, doktora tezi, 1417/1997.
- Susi, Ebu't-Tayyib Mevlud es-Seriri, *Mucemu'l-usüliyyin*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Süyuti, Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Buğyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- , *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Şeşen, Ramazan, “Buhara”, *DİA*, 1992, VI, 365-366.
- Şevkani, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tali bi-mehasini men ba'de'l-karni's-sabi'*, Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Taşgıl, Ahmet, “Karahitaylar”, *DİA*, 2001, XXIV, 415-416.
- Temimi, Takıyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi el-Misri, *et-Tabakatu's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad-Kahire: Dârü'r-Rifai, 1403-1410/1983-1989
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ahsikesi”, *DİA*, 1989, II, 181.

- Üsmendi, Alaeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandi, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire: Mektebetü Dâri't-Tûras, 1412/1992.
- Yaran, Rahmi, "Siğnaki", *DİA*, 2009, XXXVII, 164-166.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşki, *Tarihü'l-İslam ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lam*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- , *el-İber fi haberi men gaber*, nşr. Ebu Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut 1985 (1405-06).
- , *el-Mucemü'l-muhtas bi'l-muhaddisin*, nşr. Muhammed el-Habib el-Heyle, Taif: Mektebetü's-Sıddik, 1408/1988.
- , *Mucemü's-şüyuh el-kebir*, nşr. Muhammed el-Habib el-Heyle, Taif: Mektebetü's-Sıddik, 1408/1988.
- , *Siyerü a'lami'n-nübela*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğeri, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam: Kamusü teracim li-eşheri'r-rical ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-melayin, 2002.



Abdullah Kahraman,* Nizamettin Karataş**

İbn Hümam'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi

Öz: Hanefi Mezhebindeki hâkim anlayışa göre menfaat mal olarak kabul edilmekte, dolayısıyla menfaate yönelik gasp da tazmine konu olmamaktadır. Ancak Hanefi mezhebine mensup âlimlerden Kemaleddin İbn Hümam, mezhebinin hâkim anlayışının aksine gasp edilen menfaatlerin tazmin edilmesi gerektiği kanaatinde-dir. İbn Hümam'ın bu görüşü Seyyid Nesib Efendi tarafından yazılan ve ceride-i adliye dergisinde yayınlanan üç makale ile ele alınmıştır. Seyyid Nesib Efendi meseleyi Şafii mezhebi ile karşılaştırmalı olarak enine boyuna değerlendirmiştir. O'na göre; Kemaleddin İbn Hümam'ın "gasp edilen menfaatler tazmin edilmelidir." fetvası, çağın ihtiyacına uygun ve insanlar hakkında en uygun görüştür.

Anahtar kelimeler: Menfaat, Mal, Gasp, Tazmin, İbn Hümam, Seyyid Nesib

A View of Ibn Humam in contrast to His Madhhab: Compensation of Usurped Interests

Abstract: According to prevalent understanding in Hanafite school, interest is not regarded as a property, so usurpation of interest is not subject to compensation. However, Kamal al-Din Ibn Humam, who was a Hanafi scholar, in contrast to prevalent understanding of Hanafite *madhhab* thought that usurped interests must be compensated. Ibn Humam's view has been evaluated in three articles written and published by Sayyid Nasib Efendi in the journal of Jarida-i Adliyya. Sayyid Nasib Efendi has elaborated on this issue in a comparative perspective with Shafii *madhhab*. According to Sayyid Nasib Efendi, Kamal al-Din Ibn Humam's fatwa that "usurped interests must be compensated" is the most moderate view for people and useful for the needs of age.

Key Words: Interest, Property, Usurpation, Compensation, Ibn Humam, Sayyid Nasib

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. abdullah.kahraman@kocaeli.edu.tr

** Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. nkaratas@nku.edu.tr

Giriş

Hanefi mezhebinde malın tanımı ve hangi şeylerin mal kapsamına dâhil olup olmadığı diğer mezheplere ve özellikle de Şafiilere göre farklılık arz eder. Mesela, Hanefiler malın tarifinde elle tutulur, gözle görülür ve akit anında mevcut olma gibi somut unsurları önemli buldukları için soyut olarak gördükleri menfaatleri mal kabul etmemişlerdir. Onların tanımına göre mal, insanlar arasında iktisadi değeri olan maddî bir varlıktır¹. Buna karşılık Şâfiiler iktisadi değer taşıyan maddî ve manevî her şeyi mal kabul etmişlerdir. Hanefilerin menfaatleri mal kapsamında görmemeleri hem bir tenkit vesilesi olmuş hem de mâlî meselelerde bazı problemler doğurmuştur. Çünkü menfaatleri mal kabul etmeyen Hanefilere göre bunların tazmini söz konusu olmamaktadır. Bu da menfaat sahibinin mağduriyetine yol açmaktadır.

Mehmet Akif Aydın'ın ifadesiyle, "Hanefilerin mal anlayışının ortaya koyduğu en önemli sonuç, sadece fiziki varlıkların mal kabul edilip hak ve menfaatlerin mal sayılmamasıdır. Bu ise iki önemli sonuç doğurur. Birincisi hak ve menfaatler hukukî işlemlere konu olmazlar; ikincisi de bunlar haksız fiillere maruz kaldıklarında hukuk düzeni tarafından korunmazlar. Bunun sonucu olarak Hanefilerde irtifak hakları başlı başına bir satım akdine konu olmazlar. Bu anlayışın istisnasız uygulanması durumunda kira akdinin de esasen geçersiz olması gerekir. Zira kira akdi bir nesnenin mülkiyetinin devrini değil, ondan yararlanmanın yani menfaatin devrini içermektedir. Ancak Hanefiler sünnetin istisnaen kira akdini geçerli kabul ettiğini söylemekte ve bir malı kullanmaya yani o maldan hâsıl olan menfaati elde etmeye yönelik bu akdi geçerli saymaktadırlar."²

Yaptıkları mal tanımının bir sonucu olarak Hanefilere göre gasp edilip kullanılan bir malın, bir bineğin menfaatinin tazmini söz konusu değildir. Klasik dönemde tazminle ilgili görüşlerini yaptıkları mal tanımına dayandıran Hanefiler, bu konuda oluşan problemleri tanıma istisnalar getirmek suretiyle aşmaya çalışmışlardır. Menfaatleri mal kabul etmemekle birlikte vakıf malı, yetim malı ve gelir elde etmek üzere elde bulundurulmuş malların menfaatlerini bundan istisna ederek tazmine konu etmişlerdir.³

1 Mustafa Ahmed ez- Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sebîhi'l-cedîd*, (Dımaşk: Dâru'l-fıkr,1968), III, 100, 114-118; Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyyetü ve nazariyyetü'l-akd*, (Kahire: ts.), 47-48.

2 M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2009), 336. Ayrıca bk. Ebû Zehra, 53-54; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 16.

3 Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2002), 91-92; Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti'ş-şeriatî'l-İslamiyye*, (Bağdat: Müessesetü'r-risâle, 2002), 219-220; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sebîhi'l-cedîd*, III, 205-209; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 243, 250-260.

İslam tarihi boyunca Hanefi muhitlerinde ve Osmanlı devletinde Hanefilerin bu görüşü hâkim olmuştur. Hatta Hanefi mezhebi esas alınarak yapılan Mecelle'de de malla ilgili bu anlayış devam ettirilmiştir. Ancak Mecelle'den bir süre sonra kabul edilen *Usûl-i Muhâkeme-i Hukukiyye Kanunu'nun* 64. Maddesiyle malın tanımı ve kapsamı değiştirilmiş, hak ve menfaatler de mal kapsamına dâhil edilmiştir.⁴

*Aydın'ın ifadesiyle, "Mecelle cesaretli bir adım atarak menfaati her halükarda mal sayma cihetine gidememiştir. Bu yönde bir düzenleme Mecellenin hazırlanmasından ancak yarım asır sonra yapılabilmış ve Usul-ı Muhakeme-i Hukukiyye Kanununun 64.maddesi 30 Nisan 1914 tarihli bir kanunla değiştirilerek tedavülû ahşâ gelmiş hak ve menfaatler mütekavim mal kapsamına dâhil edilmiş ve akitlere konu olabileceği kabul edilmiştir".*⁵

Bilindiği üzere İslam Hukukunda müctehid âlimler ilmî yetkinlik açısından tasnife tabi tutulmuştur. Klasik ifadesiyle bu taksime "tabakâtu'l-fukahâ" adı verilmiştir. Bu taksime göre İbn Hümam (v.861/1456) taklit erbabı arasında zikredilmiştir. Ancak onun derecesinin çok daha farklı olduğu bir gerçektir. Nitekim İbn Hümam gibi âlimleri taklit erbabı arasında göstermesi sebebiyle bu tasnif sistemi bazı âlimler tarafından eleştiriye sebep olmuştur. Mesela Şihâbuddîn b. Behâuddîn el-Mercânî (v.1306/1888)⁶ ve Muhammed Bahit el-Mutî'î (1854/1935) bu tabakalandırma yöntemine tenkitlerde bulunan âlimlerdendir.⁷ Hatta İbn Hümam'ın müctehid olduğu kanaatini taşıyan âlimler de olmuştur. Mesela Seyyid Bey onu müctehid kabul edenlerdendir.⁸ Seyyid Nesib de onu müctehidler arasında saymıştır. Onun sırf bir mukallit olmadığı, mezheb içerisindeki birden çok tercihten ve mezhebe aykırı ichtihad ortaya koymasından anlaşılabilir. Onun mezhebe muhalif görüşlerinden biri de menfaatlerin tazminiyle alakalıdır. İbn Hümam'ın bu konudaki görüşü hakkında Osmanlı'nın son dönem hukukçularından Seyyid Nesib üç makale kaleme almıştır. Aşağıda bu makalelerin günümüz harflerine çevrilmiş halini sunacağız. Ancak önce makalelerin müellifi Seyyid Nesib hakkında kısa bilgi vermek istiyoruz.

Şeyh Mehmet Said Efendinin oğlu olan Seyyid Nesib Efendi 1289/1873 yılında Humus'ta doğmuştur. İlk tahsilini memleketinde ikmal ettikten sonra İstanbul'a gelmiş ve özel hocalardan Arapça, Mantık, Fıkıh, Hadis dersleri almıştır. Hukûk-u Şahâne mektebinden mezun olduktan sonra 1891 yılında, Dersaadet Bidayet Mahkemesi'nin kaleminde memuriyete başlamıştır. 1895 yılında bu mahkemenin ikinci

4 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 336-337.

5 Aydın, "İslam Hukukunda Gasp", *İslam Tetkikleri dergisi*, sayı, IX, (1995), 184.

6 Şihâbuddîn Harun b. Bahaüddîn Mercânî, *Nazurâtu'l-hak fi farziyyeti'l işai ve in lem yeğibi's-şafak*, Kazan 1287,57 vd.; Zahid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi fi şiyretîl imam Muhammed el- Kâdi*, (Beirut: 2004), 130-139.

7 Bk.Muhammed Bahit el- Mutî'î, *Risaletün fi beyani'l kütübi'lleti yuavvelü aleyha ve beyanu tabakati ulemai'l-mezhebi'l-Hanefi ve'r-reddi 'ala ibni Kemal Bâşâ*, (Dimeşk: 2008), 87vd.

8 Bk. Seyyid Bey, *Medhal*, (İstanbul: Matbâi âmire,1333), 58.

daireesinde Zabıt Kâtipliğine atanmıştır. 1900 yılında Çanakkale Bidayet Mahkemesi'ne tayin olmuş ve 1903'te Çatalca Bidayet Mahkemesi'ne ceza reisi olarak atanmıştır. 1909 yılında Bayezid dersiamlığına, 1910'da İstinaf Mahkemesi aza müla-zımlığına, 1911'de Ticaret Mahkemesi azalığına, 1914'te ise Bidayet Mahkemesi azalığına ve Medaris-i Aliyye Arap Edebiyatı ve Fıkıh Usulü Müderrisliği'ne tayin olmuştur. 1915'te Darülfünûn Hukuk Medresesi Medenî Hukuk Müderrisliği'ne, 1917'de Medrese-i Süleymaniye Fıkıh Usulü Müderrisliği'ne, 1918 yılında ise Darülfünûn Fıkıh Usulü Müderrisliğine getirilmiştir. 3 Kanun-u Evvel 1335/1919 tarihinde Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye üyeliğine atanmıştır. Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin kapanmasına kadar bu kurumda görev yapan Seyyid Nesib Efendi, medreselerin kapanmasından sonra açıkta kalmış ve 4 Mart 1930 tarihinde vefat etmiştir.

Seyyid Nesib Efendi Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin üyesi iken "Fıkıh-ı Hanefiyye'nin Esasatı, Kıyas ve Dine Müteallik Mesail" adlı bir eser yazmıştır. Seyyid Nesib Efendi'nin Ceride-i İlmiye dergisinde; "Sıyam ve Şehr-i Ramazan", "Keşfu'l-Hicâb", "Meâlî-i İslamiyeden bir Numûne ve Skolâstiğin Mahiyeti", "Dindar İle Dinsizin Cemiyet-i Beşeriyedeki Mevkileri", "Dîn-i İslâm'da Milâd-ı İsa Meselesi" adlarıyla beş makalesi yayınlanmıştır.⁹

Zamân-ı Menfaat Meselesinde Hanefiyye İle Şafiiyyenin Münâzara-yı İctihadı ve Müctehidîn-i Hanefiyyeden Kemal İbn Hümam'ın Galebe-i Gasbda Menâfiin Ale'l-İtlak Mazmuniyeti İle İftânın Lüzümü Hakkındaki Kavli¹⁰

[s. 1495] Sâdât-ı Hanefiyye indinde menâfi-i mağsûbun¹¹ gerek yalnız imsak ve gerek bade'l-gasp¹² itlaf ve istihlâk¹³ ile mazmun¹⁴ olmadığı malumdur.

[s. 1496] Hâlbuki Şafiiyye indinde menâfi her iki surette de mazmundur.

9 Akman, Zekeriya, *Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye*, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 134.

10 Dersaadet İstinaf Mahkemesi Devamlı Üyelerinden Zeynelabidin zade Seyyid Nesib, *Ceride-i Adliyye*, sayı, 30, s,1495-1502; sayı, 31, s, 1577-1583; sayı, 32, s, 1707-1713.

Makaleler günümüz harflerine aktarılırken tüm Arap harflerinin transkrip işaretleriyle gösterimi tercih edilmemiş, sadece bazı kelimeler için ayn harfi '-' işaretleriyle gösterilmiş ve gerekli görülen bazı kelimeler için de şapka işareti koyulmuş, el takısı ile başlayan kelimeler kesme işareti ve tire işaretleriyle belirtilmiş, osmanlıca terkipler de tire işaretiyle bağlanmıştır. Makalenin temel kavramlarından olan "ضمان" kavramı ve onun Arapçadaki farklı kalıplara göre farklı terkiplerinde geçen "ض" harfinin türkçeye "z" harfiyle aktarılması tercih edilmiştir. Makaledeki noktalama işaretlerinin çoğu tarafımızdan konulmuştur. Ceride-i adliye dergisinin zikredilen sayılarındaki sayfa numaraları köşeli parantezle gösterilmiştir. Bazı terim ve kelimelerin anlamı dipnotta gösterilmiştir. Makalenin aslında olan dipnotlar da aynen dipnota alınmış ve müellif kaydı konulmuştur. Makalelerdeki başlıklar, aslındaki gibi tırnak içine alınmış ayrıca bold ile belirgin hale getirilmiştir. Paragraf başları metnin aslına göre yapılmıştır. Bir iki yerde yazım hatası tespit edilmiş ve köşeli parantezle gösterilmiştir. Makale için yeni bir değerlendirme yapmak tercih edilmemiş, Seyyid Bey'in değerlendirmesiyle iktifâ edilmiştir.

11 Gasp edilen malın menfaatleri.

12 Gasp ettikten sonra.

13 Harcamak, tüketmek.

14 Gasp, telef veya zulüm sebebiyle ödenmesi lazım eden şey.

İmsak: Bir kimse gasp eylediği bir aynı istimal etmeyip yedinde imsak ve tatil eylemek.

İtlâf-ı menâfi: Bir kimse gasp eylediği aynı istimal ile menfaatini itlaf eylemek. Mesela, mağsûb olan dâbbeye râkip¹⁵ veya hanede sâkin olmak.

Hanefiyye indinde her iki sûretin hükmü ber minvâli muharrer¹⁶ bir olduğu halde mecellenin kitâbü'l-icâresi'nin 596'ıncı maddesinde yalnız itlâf-ı menâfi suretine şâmil olmak üzere (bir kimse bir malı sahibinin izni olmaksızın istimâl¹⁷ etmiş olsa gasp kabîlinden olarak menâfiini ödemek lazım gelmez) denilmiştir. Şu kadar ki şurrâh,¹⁸ maddede mezkûr olan istimâl sözünün şerhinde istimal ile menfaatini istifâ¹⁹ veyahut istimal etmeyip de yedinde imsak ve tatil,²⁰ ve (menâfiini ödemek) sözü de, yani intifa veya tatil mukabilinde ücret vermek diyerek tamîm eylemişlerdir. Maahâzâ²¹ Hanefiyye indinde mebhûsun 'anh²² olan hükm-ü vâhidin mebnîyün 'aleyhi²³ olduğu esas bir olmamasına mebnî, mecellenin iş bu maddesinde yalnız itlaf sûretiyle bî'l-iktifâ, imsak sûreti kitâbü'l gasbın zevâid-i mağsub²⁴ bahsine terk edilmiş olmak ihtimali vârid-i hâtırdır.

İmsâk-ı mağsûb suretinde zamân ve adem-i zamân hakkındaki ihtilaf zevâid-i mağsub hakkındaki ihtilafa ve istimal ile itlâf suretindeki ihtilaf dahi kıyasen mazmun ile mâ bihi'z-zamân²⁵ arasında mümaselet-i makulenin²⁶ vücudu şart olması hasebiyle menafi ile onun bedeli olmak lazım gelen mal-ı mütekavvim²⁷ arasında mümaselet-i makulenin vücudu ve adem-i vücudu, ta'bir-i diğerele gâsıbın ityân-ı misilden²⁸ aczi veyahut kudreti olduğu hakkındaki ihtilafa mübtenîdir.²⁹

Mağsub olan hayvan veya bahçenin gâsıp yedinde husule gelen sütü ve yavrusuyla meyvesi gibi zevâid ve semerâtı gâsıbın tâdiyesiyle³⁰ telef olur ise bî'l-icmâ

15 Gasp edilen hayvana, araca binmek.

16 Ber minvâli muharrer: Yazıldığı gibi.

17 Kullanmak.

18 Kısa ve öz metinleri açıklayan yazarlar.

19 Yararlanmak.

20 Elinde tutmak veya atıl bırakmak.

21 Bununla beraber.

22 Kendisinden bahsedilen.

23 Kendisine dayanan.

24 Gasp edilen malda meydana gelen fazlalıklar.

25 Ödenen tazminat.

26 Makul benzerlik.

27 Kullanılması mübah olan ve saklanabilen mal.

28 Benzerini vermek.

29 Dayanmaktadır.

30 Gâsıbın kendi eliyle vesile olduğu zayıat.

mazmundur. Fakat zevâid-i mezkûre, gâsıbın yedinde bilâ teudd ve lâ taksîr³¹ telef olsa Şafiiyye'ye göre mazmundur, Hanefiyye'ye göre gayr-ı mazmundur. Zevâid-i mezkûre gibi istimal olunmayan ayn-ı mağsubun menâfiî de Şafiiyye'ye göre mazmundur, Hanefiyye'ye göre gayr-ı mazmundur. Bu meseledeki ihtilafın menşei dahi fiil-i gasbın tahakkukundaki ihtilafıdır. İmameyn³² hazeratına göre fiil-i gasbın tahakkukunda gâsıp, ayn-ı mağsuba da bir fiil ihdasıyla yed-i muhikkayı³³ izale ile beraber yed-i mubtilayı³⁴ isbat etmesi lazımdır.³⁵

[s. 1497] İmam Muhammed hazretlerine göre ale'l-ıtlak yed-i muhikkanın izalesi kâfidir. Şâfiî hazretlerine göre de yalnız yed-i mubtilayı isbat kâfidir. İmameyne göre mağsubun semerâtı ve zevâidi; ayn-ı mağsuba yed-i gâsıbdâ iken hâsıl olduğundan onların üzerinde mâlikin esasen yed-i muhikkası sabit olamayacağı cihetle gâsıp tarafından ol yedin izalesi mutasevver olamaz. Gâsıp onlar üzerinde ancak yed-i mubtilasını isbat edebilir. Hâlbuki teaddî ve taksir ile meşrut olmasızın mûcib-i zamân olan fiil-i gasbın tahakkukunda sade yed-i mubtilanın isbatı kâfi değildir. Bilakis fiil-i mezkûrun, hem yed-i muhikkanın izalesi ve hem de yed-i mubtilanın ispatından teşekkülü meşrut olmasıyla zevâid-i mağsubu dahi gasp etmiş addolunamayacağından onların bilâ teudd ve lâ taksir telef olmasından dolayı gâsıba zamân lazım gelmez. Hanefiyye'ye göre işte zevâid-i mebhûsede olduğu gibi, istimal olunmayan mağsubun menafinde dahî şart-ı mezkuru câmi fiil-i gasbın adem-i tahakkukundan nâşi imsak-ı mücerred, menâfiin zamânını mûcib olmaz. Zira yed-i gâsıpdâ olan mağsubun menâfiî, yine yed-i gâsıpdâ şey'en fe şey'en³⁶ tehaddüs ederek, üzerinde ancak gâsıbın yed-i mubtilası sabit olup, yoksa yed-i mâlikde tehaddüs edemeyeceğinden dolayı ol yed-i muhikkanın sübutuyla onun gâsıp tarafından izalesi mutasevver olmaz. Binaenaleyh mağsup olamayacağından zamânı lazım gelmez.

31 Gâsıbın bizzat kendisi tarafından yapılmayan veya onun kusuru sebebiyle meydana gelmeyen.

32 Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybani.

33 Gerçek mal sahibinin zilyetliği.

34 Gâsıbın zilyetliği.

35 Hanefiyye'nin şu noktadaki nazariyesi mulahaza-i atiyeyi mucibdir: İstimal olunmayan mağsub-u menafiiin adem-i zamanını isbat için onları ber minvali muharrer zevaide kıyas etmeye hacet yok idi, çünkü, madem ki gâsıp mağsubu istimal etmemiş, sade yedinde imsak etmiştir deniyor, bu halde menafii asla tehaddüs etmemiş ve ne ispat ne de izale suretiyle ona hiç bir yed taalluk eylememiştir. Menâfiin şey'en fe şey'en tehaddüsü ayn ile intifa ve onu istimal ile olur. Aynı istimal eyledikçe onun menâfi'i de şey'en fe şey'en tehaddüs eder. Yoksa bilâ istimal menfaat tehaddüs etmez. Binâenaleyh istimal olunmayan mağsubun menâfiî gayr-ı mevcut olmasına mebnî ne isbat ne de izale-i yed suretiyle gasbı mutasevver olmadığından dolayı mazmun olmaz demek evfak olur, yoksa menâfiin yed-i gâsıptaşey'en fe şey'en tehaddüsü dava ediliyorsa, mesele istimal-i mağsup suretine girer, halbuki söz gâsıbın istimal etmeyerek yedinde ismak ve tatil eylediği mağsubun menfaatleri hakkındadır. (Müellif).

36 Parça parça, anbean.

Şafiiyye'ce de fiil-i gasp yalnız yed-i mubtilayı isbattan ibaret olup yed-i muhıkanın da izalesi şartıyla meşrut olmadığından bahisle mevcut zannedilen menâfi üzerinde yed-i gâsıbın sübutu kâfi görülerek zevâid gibi bila teudd ve lâ taksîr mazmun oldukları iddia edilmiştir. Çünkü onlara göre zevâid ile imsak edilen mağsubun menâfii hakkında; gerçi doğrudan doğruya udvan mevcut değilse de her halde mûcib-i zamân olup, mahiyeti sade yed-i mubtilanın isbatından ibaret bulunan fiil-i gasp mevcut ve mutehakkıktır, onun için mazmundurlar. Hanefiyye'ce dahi zamân, ya fiil-i gasp veyahut bizzat udvan ile vacip olur. Nitekim mecellenin 891'nci maddesinde mal-ı mağsubu gâsıp istihlak ettikde zâmin olması lazım geldiği gibi; gerek onun teaddisiyle ve gerek bilâ teudd telef veya zayı olduğu takdirde dahi zâmin olur denilmiştir. Şu halde bi't-teaddî itlaf olunmayan zevâid-i mağsup ile istimal olunmayıp yalnız imsak edilen mağsubun menâfiinde, sebebi olacak ne bir fiil-i gasp ve ne de udvan bulunmadığından hiç biri mazmun değildir. İmdi Hanefiyye'ye göre ayn-ı mağsubun istimali suretinde udvanın vücuduna binaen zamânın lüzumu kıyasına nazaran suret-i mezkurede menâfi-i müstehlekenin mazmun olması lazım gelir ki bir taraftan malum olan nassın sarahatına mebni zamân-ı udvanda murâ'at-ı misl³⁷ vacip olduğuna ve diğer taraftan maqzî ile mâ bihi'l-qazâ, tabir-i diğerle mazmun ile bedel-i zamân arasında mümaselet-i makulenin lüzumu kıyasına binaen, müstehlek olan menâfi ile onun bedeli olmak lazım gelen mal-ı mütekavvim arasında mümaselet-i makule bulunmak zarurî olup; hâlbuki bunların arasında mümaselet-i mezkure mefkud olduğundan, yani menâfi-i müstehlekenin ityân-ı misilden gâsıbın aczi mütehakkık bulunduğundan dolayı onları tazmin etmesi lazım gelmez.

[s. 1498] İşte udvanda; bir nas ile müeyyed olan kıyas-ı mezkûru terk ile lüzum-u zamâna kâil olmak için, kıyas-ı mezkûrun hilafına olarak vârid olmuş bir nass-ı müstakil veyahut öyle bir nassın delaleti bulunmak lazımdır. Binaenaleyh şu meseleleri halletmek icap ediyor.

Kıyas-ı mezkûrun menşei: Mümaselet-i makule mevcut olmayan şeylerde kıyasın hilafına olarak lüzum-u zamânı nâtık olan nass ile delalet-i nassın tayin ve izahı.

Menâfi ile bedel-i zamân olan mal-ı mütekavvim arasında mümaselet-i makulenin vech-i fıkdhânı

Kıyas-ı mezkûrun menşei

İlm-i usulün qazâ bahsinde qazânın misl-i makûlü kâmil veya kâsır ve misl-i gayr-ı makûl ile qazây-ı mahz kısımlarıyla edaya şebîh kısımlarına münkasım olduğu erbab-ı ihtisasın malumudur.

37 Tazmini aynın misline göre yapmak.

Misl-i makûl-i kâmil ile qazây-ı mahz: Mal-ı mağsup müstehlek olup da misleyâtan olduğu takdirde onu misli ile tazmin gibi.

Misl-i makûl-i kâsır ile qazây-ı mahz: Mal-ı mağsup kıyemiyâtan olduğu veyahut misleyâtan olupta misli münkatı' bulunduğu takdirde onu kıymetiyle tazmin gibi.

Misl-i gayr-ı makûl ile qazây-ı mahz: Katl-i hatada kısasa bedel diyetin lüzumu gibi. Çünkü kısas ile diyet olan mal arasında ne sûreten ne de manen hiç bir mümâselet-i makûle mevcut değildir. Sûret cihetiyle adem-i mümâseletleri zahirdir. Mana cihetine gelince: Kısas, vesile-i fenâ olan bir manadan yani emr-i gayr-ı mahsûstan ibaret olduğu halde mal vesile-i bekâ olan ayndan yani emr-i mahsustan ibarettir. İşte maqzî olan kısas ile mâbihi'l-qazâ olan diyet arasında mümaselet-i makûle bulunmadığına mebnî kıyasen diyet alınmak caiz olmayıp; katl mukabelesinde herhalde kısas lazım gelirken iş bu kısasa muhalif olarak vârid olan nass-ı malûma binâen katl-i hatada diyet sabit olmuştur. Nass-ı mezkûreden müstefâz olan sübût-u diyetin illeti, kâtil-i muhîtin[muhtîin olmalı nk.] mazeretinden dolayı hakkında icrâ-yı kısasın teazzürüyle azîmü'l-hatar olan demin bi'l-külliyeye heder olmaktan vikâyesi, husûsîdir. Şu halde kazâ-yı mezkûr diyetin fi'l hakika bedel-i kısas olup onun makamına kâim olduğuna mebnî olmayıp mücerred azîmü'l-hatar olan demi heder olmaktan vikaye maksadına müsteniddir ki bunun zımnında kâtl-i mazûr olduğu halde maktulün ber minvâli müharrer demi bütün bütün heder edilmemekle beraber bir nefis-i masûmeyi katl ve itlâf eylediği halde kâtilin nefis ve hayatı sağ bırakılmış olmak sûretiyle hem kâtil ve hem maktul hakkında birer imtinan ve ihsan-ı mahsûsu mündemiçtir.

Katl-i hatada hayatta olan bir kâtilin şahıs ve zatında bulunan bir sebepten dolayı onun hakkında kısas icrasına mani olan teazzür, mevâd-ı amdin herhangisinde tahakkuk ederse zikr olunan katl-i hataya mülhak olarak onda dahî kısasa bedel diyet lazım gelir.

[s. 1499] Zira nass ile alâ hilâfi'l-kıyas olarak sâbit olan bir şeyde mana ve illet-i kıyasa muhalefeti mûcip olan sebebi her vech ile câmi olan şey-i âhar delâlet-i nass sûretiyle hükümde ona mülhak olur. Zikr-i âti sûretlerde dahî teazzür-ü kısas sebebiyle beraber sıyanet-i dem mevcut ve belkide onlardaki katller sübût-u diyet bâbında katl-i hatadan evlâ olup; ziraamdin şibhi sebebiyle kısasın sükûkutundan sonra adem-i ihdâra ehak ve ehrâdır. Binâenaleyh peder oğlunu amden katl etse hurmet-i übüvvet³⁸ sebebiyle hakkında icrâ-yı kısas müteazzir olmasına mebnî ken-

38 Babalık sıfatının kendi evlatları açısından dokunulmazlığı.

disinden yalnız diyet alınır. Kezâlik evliyây-ı katlden birisi kısası af ederse diğeri istifây-ı kısasa kâdir olamayıp ancak diyet alması lazım gelir. Zira şerikin affeylemesi sebebiyle kâtilin bazısı ber hayat kalmış olunmasına mebnî; eğer affetmemiş olan şerik-i âharın kâtilden istifây-ı kısasa hakkı olsaydı kâtilin bazısı ber hayat bazısı maktûl olmak lazım gelirdi ki bu mümkün değildir. Kısas tecezzî kabul etmeyen husûsâtandır. Mütecezzî olmayan bir şeyin bâzını zikretmek küllünü zikretmek gibidir. Şu halde kâtilin şahsında bulunan sebab-i mezkûrden dolayı affetmeyen şerik-i diğerin ondan istifây-ı kısas eylemesi müteazzir olmasıyla katl-i vâkî, katli hata hükmünü iktisap eylemiş olur. Binâenaleyh şerikin kısasa bedel malı ahz etmesi lazım gelir. (Gerçi katilin vefatı halinde dahî ondan istifây-ı kısas müteazzir olur ise de katl-i hataya mülhak olmak lazım gelmez. Zira bu surette olan teazzür bir sebepten değil katilin vefatıyla mahall-i kısasın büsbütün fevt olmasından nâşidir).

İşte katl-i hata ile ona mülhak olan bazı amdlerde kısasın diyetle kazasının cevazı maqdî ile mâ bihi'l qadâ arasında mümaselet-i makulenin lüzum-ı kıyâsına muhalif olarak varid olan nass ile o nassın delaletine mübtenidir.

Şimdi bahsimiz olan menâfi-i mütlefeye gelelim: Sâdât-ı Hanefiyye: Qadâ hakkında mukarrer olan kıyas-ı mezkûru nazarı itibara alarak diyorlar ki; menfaatler mal-ı mütekavvim olmadığından elde nass veya delalet-i nass bulunmadıkça bu kıyası terk ile menâfiin misli olmayan mal-ı mütekavvim ile mazmûniyyetine kâil olamayız. Hata ile onun mutazammın olduğu illeti mutazammın olan bazı amdlerde vârid olan nass ile bu nasstan müstefâd olan delalet hasebiyle bir iki nev-i katlde kıyasa muhalefeti kabul ettik, fakat menâfi-i mütlefenin mal ile mazmûniyyeti hakkında ne bir nass ne de delâlet-i nass mevcuttur. Binâenaleyh bunlarda kıyas kemâ kân³⁹ câridir.

Menâfi-i mütlefe ile bedeli zamân olacak olan ayân arasında mümaseletin fıkdanı davasını Hanefiyye iki tarik ile ispat etmiştir:

- 1- Menâfiin ne mal ve ne de mütekavvim olmadığını temhid ve beyan.
- 2- Menâfi ile ayân arasında maliyette tefavüt bulunduğunu ityandır.

Menâfiiden maliyet ve tekavvümün selbi tarikiyle adem-i mümaseletin beyanı

Menfaat ne maldır ne de mütekavvimdir, lâşe ile hamr gibi.

39 Olduğu gibi.

[s. 1500] Çünkü bir şeyde maliyet, ancak temevvül ile hâsıl olur. Temevvül ise bir şeyi sıyânet ve vakt-i hâcet için iddihar eylemektir. Yoksa onunla intifa ederek onu itlaf ve istihlak eylemek değildir. Nasıl ki bir şeyi ekl ve istihlak eylemeye temevvül denilmez. Hâlbuki menfaat baki değil mütelâşîdir. Şu halde kâbil-i temevvül değildir, binâenaleyh mal değildir. Tekavvüm ki zamânın şart ve esasıdır. Vücuda tekaddüm edemez, her halde vücud ona tekaddüm eder. Tekavvüm evvela mevcut olan şeye sıfat olur, mâdumun tekavvüm ile ittisafı mütesavver olamaz. Binâenaleyh bir şey tekavvüm olmak için evvela mevcut, mevcut olduktan sonra da muhrez⁴⁰ olmak lazımdır. Bir şey mevcut olmadan mütekavvim olamadığı gibi, muhrez olmadan da mütekavvim olamaz. İhrazda da bade'l-vücud bekâ şarttır. Yani vücudu müteakip hemen mün'adim olmayıp durmak lazımdır. Halbuki menfaat, mevcut olmasını müteakip hemen mün'adim ve mütelâşî olur. Şu halde muhrez değildir, muhrez olamayınca da mütekavvim olamaz. Hülâsa tekavvüm ihrâza, ihrâz da bekâya, bekâ da vücuda tevakkuf eder. Hâlbuki menfaat evvela mevcut değil, mevcut olduktan sonra bâki değil, şu halde muhrez değil, şu halde mütekavvim değildir.

Menfaat bizâtiha kâim olmayıp bir ayn ile kâimdir. O ayn ise tabii muhrezdir. Binâenaleyh onun ihrâzına tebean menfaat dahî muhrez olarak vücuda gelir, şu halde mütekavvimdir, mülâhazası, doğru değildir. Çünkü yed-i gâsıpta olan bir aynın menfaatlerinin ihrâzı mağsûbun minhe⁴¹ değil gâsıba aittir. Gâsıbın ihrâzı ise kendi hakkında mücib-i zamân olmaz.

Nitekim zevâid-i mağsubta dahî hal böyledir ki bunlar mağsubun yed-i gâsıpta bulunduğu esnada tehaddüs eylemeleri hasebiyle mağsubun minhin onlar üzerinde yed-i muhikkası sabit olmayıp, sade gâsıbın yed-i muhtılası sabit olduğundan onlar gâsıp için muhrez olabilir, mağsubun minh için muhrez olamayacaklarından (ve maamafih esasen mülkiyetleri mağsubun minhe ait olduğu cihetle mea't-teaddî telefleri mucib-i zamân ise de) gâsıp yedinde bilâ teud ve la taksîr teleflerinden dolayı gâsıbın mağsubun minhe karşı zâmin olması lazım gelmez. Mağsupta menfaatin ihrâzı gâsıp için olmayıp mağsubun minh için olduğu farz ve teslim edilse bile gâsıp hakkında sebab-i zamân olamaz. Zira mağsubun minhin bunlarda ihrâzı kastî olmayıp zımnî olur ki, ihrâz-ı zımnî mucib-i zamân değildir. Çünkü ihrâzın mucib-i zamân olması için kasta makrun olması lazımdır. Mesela bir kimsenin mülkünde kendi tesebbübü olmaksızın hüday-i nâbit olan otlar mübâhâttan olmakla, âhar bir kimse onları alıp itlaf etse zâmin olmaz. Zira bu otlar her ne kadar arzın temlik ve

40 Elde edilmiş, kazanılmış.

41 Malı gasbedilen.

ihrazına tebean ihrâz-ı zımnî ile muhrez ise de sahib-i arzın tesebbübüne makrun ihraz kastı ile muhrez olmadığından mazmun olmazlar. Zira zamânda ihraz-ı zımnî kâfi olmayıp, ihraz-ı kastı lazımdır.⁴² İşte şu tafsilata binâen menfaat ne maldır ne de mütekavvimdir. Çünkü madumdur ve ba'de'l- vücûd mütelâşi ve gayr-ı bâkidir. Şu halde mal-ı mütekavvim, onun misl-i makulü değildir.

[s. 1501] Bunun için müstehlek olan menfaatin mal-ı mütekavvim ile tazmini caiz değildir. Udvanda mazmûnun misli olmak vaciptir.

Menâfi ile ayan arasında maliyette tefavüt bulunduğu beyanı

Temhîd-i sâbıktan menfaatin mal olmadığı anlaşılmış idi. Menfaatin bilakis mal olduğu farz ve takdir edilse bile maliyette ayn ile menfaat yekdiğerinin misli olmayıp, belki menfaat aynın dûnunda olur. Çünkü ayn bizatiha, menfaat ise ayn ile kâimdir. Gayrısı ile kâim olan bir şey daima o gayra tabi demektir. Tâbi ile metbu arasındaki tefavüt ise muhtac-ı izah değildir. Kezalik menfaat bâki değil mütelâşîdir; ayn ise bâkidir. Bâki ile mütelâşî arasındaki fark ve tefavüt dahî vâreste-i tavsîf ve beyandır.

Menfaat, maliyette aynın dûnunda olmayıp onun misli olduğu farz ve takdir olursa bile, misliyet umûr-u izâfiyeden bulunduğundan, aynın dahî maliyette onun misli olması iktiza eder. Hâlbuki menfaat maliyette aynın misli olmadığından ayn ile mazmûn olmadığı gibi; ayn dahî maliyette menfaatin misli olmadığından menfaat ile mazmûn olmaz. Binâenaleyh eğer menfaat maliyette aynın misli olup da ayn ile tazmini caiz olsaydı ayn dahî menfaatin misli olup onun dahî menfaat ile tazmini caiz olmak lazım gelirdi. Hâlbuki ayn hiç bir zaman menfaat ile mazmûne olmamıştır.

Hatta menfaat, inde'l-itlaf⁴³ maliyette kendi hemcinsi olan diğeri menfaatin de misli olmamakla onunla da mazmûn değildir. Nitekim bir hanın içinde yeknesak olarak inşa edilmiş bulunan odaların menfaatleri itlafta yekdiğerinin misli olmadığı icma ile sabittir. Hâlbuki mümaseletin bir cinsten olan iki menfaat arasındaki mevcudiyeti, nispeten menfaat ile ayn arasındaki mevcudiyetinden daha ziyade makul ve aşikârdır. Binâenaleyh menfaat inde'l-itlaf kendi hemcinsi olan menfaatin misli olamayıp onunla mazmûne olamaz ise ayn olan nakdin misli olamayıp onunla mazmûne olamaması evleviyette kalır.

42 Mecellenin 1241, 1250, 1303, 1304'ncü maddeleri hep bu esasa müsteniddir. (Müellif).

43 Telef edildiği anda.

Şafiiyye'nin menfaat mal-ı mütekavvim olduğundan bahisle menfaat ile aynın mümasaleti cihetiyle menfaatin itlaf ve udvanda ayn ile mazmûn olması davasını ispat etmeleri

Şafiiyye: Menfaat mal-ı mütekavvimdir ve aynın mislidir; binâenaleyh itlaf ve udvanda ayn gibi ayn ile mazmûndur.

Menfaat hakikaten, örfen, hükmen maldır ve mütekavvimdir. Hakikaten maldır; çünkü emvâlin kâffesi insanın mesalih ve ihtiyâcâtı için halk olunduğu gibi gerek insanların ve gerek ondan maada bi'l-cümle mahlûkatın menâfii ve havâssı dahî yine insanın mesâlih ve ihtiyâcâtı için mahlûk ve müsahhardır. Maslahat ise eşyanın zatıyla değil havi oldukları menfaatlerle kâimdir. Zevat-ı eşyanın tekavvüm ve maliyetleri de menafi ve havâssı sebebiyledir.

[s. 1502] Hiç bir menfaati havi olmayan bir şey ne maldır ne de mütekavvimdir. Şu halde menfaatin maliyet ve tekavvümü cây-ı tereddüt değildir.⁴⁴

Örfen maldır; çünkü çarşılar yalnız edyan⁴⁵ ile değil ayan ile menâfiin mecmûu ile kâimdir. Mesela hanların ihdası mücerret menfaat ticareti içindir. Kezalik nâs beyninde birçok eşyayı toptan işтира edip ticaret için perakende olarak âhar kimselelere bey etmek⁴⁶ mütearef olduğu gibi birçok emâkini⁴⁷ toptan istîcar⁴⁸ edip ticaret için onları perakende olarak eşhâs-ı sâireye icar eylemek⁴⁹ dahî müteareftir. Şu halde menfaat örf-ü nâsta maldır ki onlar beyninde eşya gibi kastı ticaretle temlik ve temellük ediliyor ve muamelat-ı ticariyyede maksudun bih bir mal oluyor.

Hükmen maldır; zira evvelen, şer'an akd-i nikâhta mehir olması tecviz edilmiştir. Hâlbuki mehrin mutlaka mal-ı mütekavvim olması nass ile sabittir. Binâenaleyh menfaat eğer mal ve hem de mütekavvim olmasaydı akd-i nikâhta mehir olması tecviz edilmez idi.

Saniyen, akdin ona izafesi ve akdin mahalli olması tecviz edilmiştir. Hâlbuki mal-ı mütekavvim olmayan bir şeye akdin izafesi ve o şeyin mahall-i akd olması caiz olamaz. Zira akdin hükmü olan mülkiyeti kabul edebilecek bir şeye izafesi lazımdır. Mülkiyeti kabul edebilecek şey dahî mal-ı mütekavvimdir.

44 Buradaki tekavvümden murat tekavvümü şer'i olduğu müstağniyi tafsildir. (Müellif).

45 Verilmesi gereken şey, zimmetlerde sabit olan şeyler.

46 Satmak.

47 Yerler, mekanlar.

48 Kiralamak, kiraya vermek.

49 Kiraya vermek.

Salisen, menfaatin gerek sahih ve gerek fasit olan bilcümle ukûdda mal-ı mütekavvim ile mazmunıyyeti bi'l-icma sabittir. (Yani bunda Hanefiyye dahî müttefiktir). Demek ki mal-ı mütekavvimdir. Çünkü menfaat esasen mal-ı mütekavvim olmasaydı akit ile de mütekavvim olamazdı. Çünkü akit haddizatında ne mal olmayan bir şeyi mal ne de mütekavvim olmayan bir malı mütekavvim edebilmek tesir ve kuvvetini haiz değildir. Nitekim akit, mal olamayan lâşeye maliyet, mütekavvim olmayan hamra da tekavvüm bahş edemez. Şu halde menfaat, mâdemki ukûdda tıpkı ayn gibi mal-ı mütekavvim addolunmuştur; onun teaddiyen itlafı hali, ukûdda bulunması haline kıyasen ayn ile mazmûn olması lazım gelir.

[s. 1577] Yine Şafiiyye: Menâfiin akitte tekavvümü zaruret-i akde müstenit değildir. Zira eğer öyle olsaydı menâfiin kâffe-i ukûdda mütekavvim olması lazım gelirdi ve ukûdun kâffesinde ehad-i bedelin mal-ı mütekavvim olmaması caiz olmayıp her iki bedelin mutlaka mal-ı mütekavvim olması zaruri olmak icap ederdi. Hâlbuki akd-i hulûde makûdu aleyh olan menâfi-i bud'u⁵⁰ ve kısastan sulhde, hakk-ı kısas mal-ı mütekavvim olmadığı halde bunların mal-ı mütekavvim ile mübadelesi sahihtir. Şu halde menâfiin akit zımında tekavvümü akdin zarureti icabından değildir. Zira menâfiin akit zımında tekavvümü; akdin zarureti, akde mebnî olsaydı, zikrolunan akd-i hulû⁵¹ ile kısastan sulh akdinde ehad-i bedeleyn mal-ı mütekavvim olmadığından dolayı, akdeyn-i mezkûreyn sahih olmamak lazım gelirdi; hâlbuki akdeyn-i mezkûreyn sahihtir.

İmdi menâfiin akit zımında tekavvümü şu vechile zaruret-i akde müstenit olmayınca tekavvüm-ü mezkûr menâfiin zatına aid ve asıl olmuş olur. Binâenaleyh menâfiin lizâtihâ mütekavvim olması sabit olur. Şu halde menâfiin udvanda mütekavvim olması lazım gelir.

“Hanefiyye'nin şu istidlâlâta karşı cevapları”

Menâfi ile ayan arasında mümaselet mevcut olduğunu ispat için Şafiiyye'nin; “evvela menâfi hakikaten mal-ı mütekavvimdir” diyerek mesrûd⁵² olan delilleri Hanefiyye'nin mümaselet-i mezkûrenin fıkdanını ispat için sâlik olduğu iki tarikten; “menâfiiden maliyet ile tekavvümün birden selbi” tarikinde vaki olan beyanatıyla medfudur.⁵³

50 Nikah akdiyle erkeğin kadından cinsel yönden faydalanması.

51 Karı - kocanın bir bedel mukabili anlaşarak evliliğe son vermeleri.

52 Açıklanmış, ortaya konulmuş.

53 Savunulmuş, cevaplanmış.

Kezâ Şafiiyye'nin; "menâfi örfe mal-ı mütekavvimdir" diyerek, dermeyân olunan delilleri de Hanefiyye'ce, menâfiin ancak akitlerde rızây-ı tarafeyne⁵⁴ mebnî tekavvümünü ispata kâfi olabilir. Yoksa menâfiin ale'l-ıtlak⁵⁵ tekavvümünü ve bi'l-husus münâzaun fih⁵⁶ olan menâfi-i mütlefenin tekavvümünü istilzam etmez. Çünkü ukûd ihtiyâc-ı nâsa binâen meşru bulunduğu için onlarda bedelinin tefavütü mani-i sıhhat değildir. Binâenaleyh nâs beyninde⁵⁷ ihtiyaca mebnî olarak menâfiin mal-ı mütekavvim ile mübadelesinin müteâref olması menâfiin haddizatında mütekavvim olduğuna delil olamaz.

Şafiiyye'nin menâfiin hükmen de mal-ı mütekavvim olup; çünkü akd-i nikâhta mehir olmaya salih bulunduğu müstenit olan delillerine gelince: Bu delil ne il-zâm⁵⁸ ne de tahkîkidir.⁵⁹ Zira Hanefiyye indinde, malum olan nassa binâen mehrin mutlaka mal-ı mütekavvim olması vacip olup; hâlbuki menfaat mal-ı mütekavvim olmadığından dolayı mehir olmaya salih değildir. Şayet tesmiye olunursa⁶⁰ hiç mehir tesmiye olunmamış hükmünde addolunarak zevceye mehr-i misil lazım gelir.

[s. 1578] Hanefiyye'ce mer'î olan asıl ve kaide budur. Zevcin hanesinde bir müddet-i malume sakin olmak yahut zevcenin hayvanlarını r'ay eylemek⁶¹ gibi tesmiyesi tecviz edilen bazı menâfiin mehir olmaya selahiyeti ise menâfi-i mezkûrenin esasen mal-ı mütekavvim olup da mehrin mal-ı mütekavvim olması hakkındaki nassa muvafık bulunduğu için değildir. Bilakis bunlar mal-ı mütekavvim değilken ukûd-u sâirede olduğu gibi akit zımında olması hasebiyle nass ile alâ hilafı'l-kıyas⁶² olarak mütekavvim addedilmiş olduğu içindir. Binâenaleyh menâfiin mehir olmak-taki tekavvümünden de udvanda tekavvümü lazım gelmez.

Şafiiyye'ce;"manâfiin akd-i nikâhta mehir olmaya salih olmasına" gelince; bu selahiyet Hanefiyye indinde olduğu gibi nass-ı maluma tebean mehrin mütekavvim olması vacip olduğuna kâil olupta menâfiin mal-ı mütekavvim olmak üzere tesmiyesi tecviz edilmiş olduğundan değil; bilakis nass-ı mezkûra muhalif olarak mehrin mal-ı mütekavvim olmasını şart etmeksizin mukabilinde ivaz ahzi caiz olan şeylerden bulunmasını kâfi addeylediklerinden nâşidir. Şu halde Şafiiyye mehrin

54 İki tarafın rızası

55 Genel olarak

56 Tartışma konusu

57 İnsanlar arasında

58 Bağlayıcı.

59 Sağlam, mevsuk, şüphesiz.

60 Yani menfaat mehir olarak belirlenirse

61 Hayvanlarını otlatmak.

62 Mezhepteki genel kurala ve açık kıyasa aykırı olarak.

mal-ı mütekavvim olmasını şart etmeyip mukabilinde ivaz ahzi⁶³ caiz olan şeylerden bulunmasını kâfi addetmişlerken menâfiin mehir olmaya selahiyetini, tekavvümüne delil addetmek istedikleri anlaşılıyor ki bunun hangi tarafça mer'î olan asıl ve kâideye; yani kâide-i Hanefiyye'ye mi, yoksa kendi kâidelerine mi göre olduğu câyı sualdir.⁶⁴

Menâfiin hükmen mal-ı mütekavvim olduğu hakkındaki delilde akdin menâfie izafesi ve menâfiin mahall-i akit⁶⁵ olmasının tecviz edilmesi bahsine gelince; Şafiiyye bu delili sırf kendi içtihatlarına göre yürütmüşlerdir. Çünkü onlarca akdin re'sen ve iptidaen menâfie izafesi lâzime olmakla, iptidaen mahall-i akde münafidir. Sıhhat-ı akit için bir mahalle muzaaf olmak ve o mahal hîn-i akitte⁶⁶ mevcut bulunmak şarttır. Muzaaf ile olan mahal dahî mutlaka hüküm-ü akit olan mülkiyetin mahalli olan şey olmak lazımdır. Zira ukûd, hükümleri olan mülkiyetin mahalli olan şeye muzaaf olmadıkça sahih olmazlar. Akd-i icarenin hükmü olan mülkiyetin mahalli de ayn-ı me'cûr⁶⁷ değil, yani mesela hane veya ecir değil, bilakis onun menfaatidir. Hâlbuki menâfi hîn-i akitte madumdur. Binâenaleyh sıhhat-ı akit için menâfiin ya hakikaten veyahut (şer'î olmak üzere) takdiren mevcut olması zaruri bulunduğundan menâfi, hîn-i akitte mevcut menzilesine tenzil ve vücud-u takdîri ile mevcut addedilerek akit iptidâen ona muzaaf olmak lazım gelir. Mamafih akdin ayna izafesi muteber addedilip bu da ayn-ı mezkûrenin esasen muzafun ileyhi olan⁶⁸ menâfiin mahalli olması itibariyle onun zikriyle menâfi dahî mezkûr ve binâenaleyh aynın zikriyle vuku bulan izafe, nefsi menâfie raci olacağına mebnidir. İşte Şafiiyye bu suretle menâfiin iptidâen mahall-i akit olduğuna kâil olarak akitlerde tekavvümüne ve buna kıyasen de udvanda da mütekavvim olduğuna istidlal eylemişlerdir.

Hanefiyye indinde ise akd-i icarenin iptidâen menfaate izafesi ve menfaatin mahall-i akit olması caiz olmadığından tashîh-i akit için bu babda menfaatin mahall-i hudusu olan ayn ona halef olmak üzere onun makamına ikame olunarak akit iptidâen ona izafe olunur ve akd-i mezkûrun hükmü iptidâen menfaatte sabit olur.

[s. 1579] Şu halde menâfiin akitteki tekavvümü zatına ait olmayıp mahall-i akit olmak hususunda ayn-ı müntefa' biha⁶⁹ kendisine halef olarak onun makamına kaim olduğu içindir. Vakıa menfaat iptidâen mahall-i akit olsaydı bizzat mütekavvim

63 Karşılığını almak.

64 Dikkat çekici bir sorudur.

65 Üzerine akit yapılan şey.

66 Akit anında.

67 Kiraya verilen şey.

68 Kendisine eklenen, izafe edilen.

69 Kendisiyle faydalanılan şey.

addolunurdu. Çünkü mahall-i akit mal-ı mütekavvimdir. Hâlbuki menfaat mücerret hükmün intihâen mahall-i sübutu olmak itibariyle makudun aleyh⁷⁰ olduğundan, doğrudan doğruya mütekavvim olamayıp bi'l-itibar mütekavvim olabilmıştır. İmdi şu tekavvüm-ü itibarî, menâfiin udvanda da tekavvümü davasına delil olamaz.

Akdin menâfie izafesinin adem-i cevazı sebebine gelince; ukûd esasen nâsın def-i havaici için meşru olmuş, akd-i icarede hacet-i nâsın mes eylediği⁷¹ ukûddan bulunmuştur. Çünkü herkesin kendi mülkü olarak derununda sakin olacak hanesi yahut ziraat edecek arzı veya râkip olacak dâbbesi⁷² olmak lazım gelmez.

Birçok kimse bulunur ki havaic-i mezkûresi için kendisine iktiza eden eşyay-ı mezkûreyi elinde semen bulunmamasından dolayı iştira suretiyle ve herkes bi't-tabi semahatkar olamayacağından nâşi ittihad⁷³ veya istiâre⁷⁴ tarikiyle de temellüke kudretyab olamaz. Ve havaic-i mezkûresini suret-i meşruada def edebilmek için akd-i icareye müracaattan başka çaresi olmaz. Binâenaleyh akd-i mezkûr tecviz edilmiştir. Bir de zaten şer', nâsın her bir hacetine karşı ukûddan birini meşru eylemiştir. Nitekim aynın ivaz mukabilinde temlik için bey'i, aynın bi-gayr-ı 'ivaz temlik için de hibeyi ve menfaatin bi-gayr-ı 'ivaz temlik için iareyi meşru eylemiştir ki eğer nâsın zikrolunan ihtiyacı meydanda iken kıyasa nazar edip de akd-i icare gayr-ı meşru addedilmiş olsaydı; havaic-i hayatiyyelerini suret-i meşruada def etmekle mükellef olan nâsın, ihtiyac-ı mezkûrlarını def için tarîk münse⁷⁵ olurdu. Bu ise mevzuu şer'in hilafıdır. Binâenaleyh menfaat-ı madumenin temlik demek olan akd-i icare nassa binâen ve istihsanen alâ hilâfi'l-kıyas olarak tecviz edilmiştir. İşte bu suretle tecviz edilmiş olan akd-i mezkûrun tashihi için, rûknü olan icap ve kabulün, akd-i mezkûrun hükmü olan mülkiyeti kâbil olan mahalle muzaaf olmak şarttır. Akdin hükmünü kâbil olan mahalli dahî mevcut ve maqdûru't-teslim⁷⁶ ve mal-ı mütekavvim olan şeydir. Hâlbuki menfaat hîn-i akitte madum ve bade'l-akit gayr-ı bâkidir. Şu halde in'ikâdın makûdun aleyhe ait olan şartı, yani mahall-i akdin vücudu şartı, bey-i manâfiide hakikati üzere tahakkuk edemez. Binâenaleyh icap ve kabulün iptidâen menfaatine izafe caiz değildir. İmdi menfaatin mahalli olan me'cur veya ecîr menfaat makamına ikame olunarak iptidâen akit bunlardan birine muzaaf kılınır. Bu minval üzere icap ve kabul me'cur veya ecîre izafetle derece-i üla-

70 Üzerine akit yapılan şey.

71 İnsanların ihtiyaç duyduğu.

72 Bineceği hayvanı, aracı.

73 Hibe ile mala sahip olmak.

74 Ödünç alarak maldan istifade etmek.

75 Kapalı.

76 Teslimine güç yetirilebilir.

da beyne'l-âkıdeyn hükmî olan mülkiyete sebep olarak icare münakit olduktan sonra derece-i saniyede hüküm hakkında makûdun aleyh menfaat olup menâfi şey'en fe şey'en tehaddüs⁷⁷ eyledikçe müste'cirin mülk ve istihkakı sabit ve icarenin eseri bunda zahirî olur.

[s. 1580] Bu suretle yani menfaatin mahalli olan me'cur veya ecir menfaat makamına ikame ile mahall-i akit itibar ve icap ve kabul ona muzaaf kılınarak icap ve kabulün yek digere irtibatı hâsıl olmasıyla beraber in'ikad ve icare tahakkuk edip, yoksa menâfiin hudusuna kadar tehir etmez. Yalnız hükmî olan mülkiyete illet olarak mün'akit olan icarenin menâfiinde hükm-ü mezkûru ispat hususundaki amel ve tesiri menâfiin husulüne kadar tehir eder ve menâfi ânen fe ânen⁷⁸ hâsıl oldukça tesir-i mezkûrda hâsıl olarak onların hükm-ü mülkiyeti sabit olur.

İmdi şu tafsilattan hâsıl olan netice; Şafiiyye, hîn-i akitte madum olan menâfie vücud-u takdîr vererek akdin re'sen ve iptidâen onlara izafesini tecviz ve bu suretle (in'ikadın makûdun aleyhe ait olan şartlardan olmak üzere) mahall-i akit şartını tahakkuk ettiriyor.

Hanefiyye ise hîn-i akitte madum olan menâfiin hakikati üzere mahall-i akit olarak akdin re'sen ona izafesini tecviz eylemediğinden; menâfiin mahall-i hudusü olan me'cur veya eciri ona halef itibar ederek, iptidâen akdi ona izafe ile in'ikad tahakkuk ettiğinden sonra, hükm-ü akit olan mülkiyetin menâfide sübutunun, husul-u menâfie kadar tehirine kâil olur.

Hanefiyye mahall-i akit hakkında Şafiiyye ile kendi beynlerinde mütekevvin olan ihtilaf-ı mesrud⁷⁹ üzerine hâsıl olan netice-i mezkûreyi muhakeme ederek diyorlar ki; Şafiiyye'nin menâfi re'sen ve iptidâen mahall-i akit addeylemek için menâfie vücûd-u takdîr vermeleri, yani onları mevcut addeylemeleri kalb-i hakikat⁸⁰ demektir. Çünkü fi'l-hakika madum olan bir şeyi mevcut addeylemişlerdir. Biz Meâşir-i Hanefiyye ise menâfi hîn-i akitte hakikati olan adem üzerine ibka ederek, onlarda hükm-ü mülkiyetin sübutunu onların zaman-ı vücuduna talik ve tehir eyledik; hükmün tehir ve terâhisi ise caizdir. Nitekim bu tehir, hükm-ü vasiyette de caridir. Mesela bir kimse bahçesinin hâsıl olacak meyvesini bir kimseye vasiyet eylese, hîn-i vasiyette henüz olmamış olan meyve mevcut addedilerek hükm-ü vasiyet derhal sabit olamayıp; bilakis hükm-ü mezkûr meyvenin husulüne kadar tehir eder. Bir de biz, menâfiin hudusuna sebep olan aynı, müsebbep olan menâfi-i

77 Menfaatin anbean, parça parça ortaya çıkması.

78 Anbean

79 Açıklanan ihtilaf.

80 Hakikatin değiştirilmesi.

mezkûre makamına ikame eyledik; seferin meşekkat, bülüğün itidal-i akıl makamına ikamesi gibi, sebebin müsebbep makamına ikamesi de şer’de şâyî ve cârî olan bir husustur. Şafiiyye’nin yaptığı gibi madûmu mevcut addetmek ise şer’de sebebin müsebbep makamına ikamesi kadar haiz-i şuyû değildir. Binâen alâ zâlik akd-i icarede iptida makudun aleyhin tayini hakkındaki takdîr-i içtihadımız Şafiiyye’nin takdîrinden daha doğrudur.

Şimdi sadede rücû ediyoruz; yani, bahsimiz Şafiiyye’nin (menâfiin mahall-i akit olup akdin menâfie izafesinin cevazına binâen, menâfiin mütekaddim olması lazım geleceğine dair olan) deliline karşı Hanefiyye’nin cevabında idi. Hanefiyye şu delile karşı diyorlar ki; akdin iptidâen menâfie izafesini biz tecviz etmeyiz ki, menâfiin makudun aleyh olmasından dolayı mütekavvim olması lüzumuna maruz olalım. Biz öteden beri akdin iptidâen menâfie izafesi caiz olmaz ve menâfiin mahall-i akit ve makudun aleyh olması sahih olmaz diyoruz.

[s. 1581] Gerçi akdin ayna izafesi suretinde menâfiin tekavvümünü tecviz eylemiş isek de tekavvüm-ü mezkûr bizcemenâfiin zatına ait olmayıp, bilakis ayn-ı ücürâtın makamına kâim olduğundan nâşîdir. Çünkü ayn-ı müntefa‘ bihâ⁸¹ menfaat makamına ikame edilmek suretiyle tashih-i akdin çaresi bulunmamış olaydı; menâfiin ne tekavvüm ne de hükm-ü mülkiyeti sabit olamaz idi. İşte menâfiin akit hakkında şu minval üzere husule gelen tekavvümü zâtî olup da buna kıyasen udvanda da buraya kadar akdin sabit olması lazım gelmez; buraya kadar akdin iptidâen menâfie izafesi tecviz edilmiyor idi. Bundan sonra mezheb-i Şafiiyye’ye mütâbeat suretiyle akdin iptidâen menâfie izafesini tecviz eylediğimiz surette ise; akdin muzafun ileyhi ve mahalli olan şeyin mal-ı mütekavvim olması şart olmasına nazaran, muzafun ileyh ve makûdün aleyh itibar edilen menâfiin bi’z-zarure mal-ı mütekavvim olması lazım gelir ise de iş bu tekavvüm, akdin nass ile alâ hilâfi’l-kıyas sabit olan cevazına binâen gayr-ı ma’kûlü’l-ma’nâ bir hükm-ü şer’iden ibaret olup, kezâlik alâ hilâfi’l-kıyastır. Yani hîn-i akitte madum olan menfaatin temlikî demek olduğu halde, esas akdin cevazı hacet-i nâsa binâen alâ hilâfi’l-kıyas olduğu gibi menfaat-ı mezkûrunun bade’l-vücut iki zaman durup bakî kalmak şanından olmaması hasebiyle ihrazı aklen müstahil iken akit zımnında tekavvümü dahî esas akdin cevazına istinaden alâ hilâfi’l-kıyastır. İmdi menâfiin akitteki tekavvümü şu vechile velayet-i akit ile hâsıl olmuş gayr-ı makûlü’l-mana bir hükm-ü şer’iden ibaret olunca mevzu-u akdin gayrı olan udvanda da sabit olamayıp hassaten hükm-ü akde maksur olmak lazım gelir. Binâenaleyh itlaf ve udvandaki menâfi, akitte olan menâfie kıyasen mütekavvim olmak lazım gelmez. Çünkü menâfiin akitteki tekav-

81 Kendisi ile faydalanılan ayn.

vümü hem akdin şer'an caiz olduğuna binâendir hem de alâ hilâfî'l-kıyastır. Hâlbuki itlaf ve udvan şer'an caiz değildir ki akitteki menâfiin akdin cevazına binâen tekavvümü sabit olduğuna kıyasen, zikrolunan itlaf ve udvanın cevazına binâen ondaki menâfiin dahî tekavvümü sabit olur denilsin; bilakis udvan şer'an memnu ve gayr-ı meşrudur.

Kezâlik menâfiin akitteki tekavvümü esasen kıyasa muvafık bir şey değildir ki udvandaki menâfiin ona kıyas olunması sahih olsun da bi'hükmi'l-kıyas tekavvümü sabit olabilsin, çünkü tekavvüm-ü mezkûrunalâ hilâfî'l-kıyas olması, kıyas-ı mezkûrun sıhhatine manidir; çünkülâ hilâfî'l-kıyas sabit olan şey, saire makîsun aleyh olamaz.

Vakıa, ehad bedelinin gayr-ı mütekavvim olması mübadele ve mukabelenin sıhhatine mani olmayıp, bilakis ehad-i bedelin mal-ı mütekavvim olmadığı halde dahî mübadelenin sahih olduğu var ise de, akitteki menâfiin mal-ı mütekavvim ile mübadelesinin sıhhatine kıyasen, udvandaki menâfiin mal-ı mütekavvim ile mübadelesinin sıhhati lazım gelmez. Zira akitteki mübadelede terâzay-ı tarafeyn⁸² bulunması hasebiyle kıyas-ı mezkûr maal-fârik⁸³ olur ki sahih değildir; yani makîs⁸⁴ olan mübadele (ki udvandır) ile makîsun aleyh⁸⁵ olan mübadele (ki akittedir) beynlerini fârik olarak birincisinin ikinciye kıyas olunmasına mani olmak üzere, akitte terâzay-ı tarafeyn mevcuttur.

[s. 1582] Rızay-ı tarafeyn mal-ı mütekavvimin mal olmayan bir şeye mükabil vacibü'l-eda addedilmesi hususunda haiz-i tesirdir. Binâenaleyh akitteki terâzaya mebnî menâfie mukabil ücret itâsı vacip olabilir. Nitekim kısas, mal-ı mütekavvim olması hasebiyle bitarîki'l-mesel⁸⁶ mal-ı mütekavvim ile kâbil-i tazmin olmadığına mebnî, veliyy-i kısâsın kısası affeylediğine şahadet edip bade'l-hüküm⁸⁷ şahadetten rücu eden şahitlere veliyy-i kısas, hakk-ı kısası tazmin ettiremez. Kezâlik müstehakk-ı kısas olan katili, şahs-ı âhar katl eylese, veliyy-i kısas ondan zamân-ı kısas namı ile bir şey alamaz. Hâlbuki terâzây-ı tarafeyn ile münakit olan sulhte, mal-ı mütekavvim olmayan kısas-ı mezkûrun mal-ı mütekavvim ile mukabele ve mübadelesi sahihtir. Kezâlik zevcenin hakkı olan mülk-ü nikâh, gerek sübûten ve gerek zevâlen mal-ı mütekavvim olmadığından, bi'tarîki'l-mesel mal-ı mütekavvim

82 İki tarafın rızası.

83 Farklı iki olay arasında yapılmış kıyas.

84 Benzetilebilen, kıyasta asla göre fer.

85 Kendisine benzetilen, kıyasta asıl, hükmü belirlenmiş mesele.

86 Benzetme yoluyla.

87 Verilen hükümden sonra.

ile mübadele ve mukabelesi sahih değildir. Binâenaleyh zevce-i medhûlun bihânın⁸⁸ talakına şahadetle beynûnetine qadâ lahik olduktan sonra şahadetlerinden rücu eden şahitlere, zevce; şahadetleriyle zayi olan mülk-ü nikahı tazmin ettiremez. Yalnız menâfi-i bud'⁸⁹ hal-i sübutta, tabiri diğerle akde duhul halinde mütekavvim ise de zeval halinde, tabiri diğerle, akitten huruç halinde mütekavvim değildir. Binâenaleyh pederin sağır oğlunu sağır-i mezkûrun malıyla tezvic eylemesi caizdir. Çünkü sağırın malının mütekavvim olan menâfi-i bud' ile mübadelesi suretiyle icray-ı akit eylemiştir. Fakat peder, sağire kızını sağirenin malıyla zevcinden hulû eylese caiz değildir. Zira sağirenin mütekavvim olan malını, mütekavvim olmayan menâfi-i bud' ile mübadele eylemiştir.

Menâfi-i bud' üzerine varid olan mülk ise asla mütekavvim değildir. İmdi mülk-ü nikâh veyahut huruç halinde olan menâfi-i bud' mukabilinde mal-ı mütekavvim ahzi sahih olmaz iken; terâzay-ı tarafeyn ile münakit olan akd-i hulûda, zikir olunan mülk-ü nikah yahut menâfi-i bud' mukabilinde zevcin zevceden mal-ı mütekavvim alması caizdir. İşte dem-i amdden sulh ile akd-i hulûda mal-ı mütekavvim olmayan şeyin, mal-ı mütekavvim ile mukabele ve mübadelesi terâzay-ı tarafeynin eseridir. Hâlbuki itlaf ve udvanda mal-ı mütekavvim olmayan menâfiin mal-ı mütekavvim ile mübadelesinin sıhhatine imkân yoktur. Zira zikrolunan akitlerde mübadele sıhhatinin istinatgahı, bedeleyn arasındaki adem-i mümasaleti ma'füvv⁹⁰ gösteren terâzay-ı tarafeyn olduğu halde; udvandaki zamân ve mübadele, zamân-ı cebr ve telafi olup; bu ise nass-ı maluma mebnî ancak misliyle tahakkuk eder. Binâenaleyh mal-ı mütekavvim olmayan menâfiin misli olmayan mal-ı mütekavvim ile zamân ve mübadelesi sahih değildir.

Şafiiyye menâfiin zaten ve aslen tekavvümünü ispat için irat eyledikleri son delillerinde menâfiin ukûdda tekavvümü zaruret-i akde müstenit değildir. Zira akd-i hulû ile dem-i amdden sulhta ehad-i bedeleyn mütekavvim olmadığı halde akit sahihtir. Şu halde menâfiin ukûdda sabit olan tekavvümü zatî ve asıl olmuş olur. Binâenaleyh menâfiin udvanda dahî tekavvümü sabit olur demişler idi.

[s. 1583] Bunun cevabı; menâfiin ukûdda sabit olan tekavvümü yukarıda tafsil olunduğu vechile alâ hilâfi'l-kıyastır. Alâ hilâfi'l-kıyas olan şey asıl ve zatî olmaz. Akd-i hulû ile sulhun sıhhati ise terâzay-ı tarafeyne mebnîdir. Ukûd esasen udvan gibi gayr-ı meşru değil, bilakis ihtiyac-ı nâsa binâen meşru bulunduğu için terâza üzerine bina edilerek, onların zımında olan bedelin arasındaki tefavüte iltifat olunmamıştır.

88 Kendisiyle cinsel temas yapılan zevce.

89 Nikâh akdinden kaynaklanan cinsel istifade hakkı.

90 Affedilmiş.

[s. 1707] Bir de ukûd, esasen istirbah⁹¹ için meşru olup, istirbah ise bedel ile mübeddel arasında tefavüt bulunmakla hâsıl olur. Zira mesela bâyi mebi⁹² nazaran fazlayı semen canibinde, müşteri dahî semene nazaran fazlayı mebi canibinde görüp bu suretle her biri diğèrinin malında gördüğü fazlayı kazanmak için akd-i bey'e⁹³ girerler. Binâenaleyh istirbahın husulü için bedeleyn arasında tefavüt bulunması zaruri olduğundan onun ukûdda mâni-i zamân addolunması ukûdun aslını iptale müeddî olur. Udvanda ise istirbah kazıyyesi mevcut olmayıp mücerred telef olan şeyi misliyle cebr ve telafi ciheti maksut olduğundan, tefavüt-ü mezkûr nazara alınarak zamân-ı mâni addolunur. Mamafih bu hususî, udvanın aslını iptal etmeyip, bilakis vacip olan mislin tedarikinden acze binâen tehirini mucip olur.

Binâenaleyh udvanda menâfiin zamânı, ukuddaki zamâna kıyas olunamaz. Birindeki tefavüt mâni-i zamân değildir. Bilakis vücûdu lazımdır. Diğèrinde mâni-i zamândır. Çünkü vücûdu caiz değildir.

“Hanefiyye'nin menâfi ile bedel-i zamân olacak olan ayan arasında zamân-ı udvanın şartı olan mümaseletin fıkdanı hakkındaki davayı ispat zımında menâfi ile ayan arasında maliyette tefavüt bulunduğunun ispatına dair olarak beyan eyledikleri iki tarikten ikincisine karşı Şafiiyye'nin cevabı”

Şafiiyye: Tefavüt iki türlüdür. Biri vücutta, diğèri bekadadır. Vücutta tefavüt mani-i zamân olabilir, fakat bekada tefavüt mani-i zamân değildir. Menfaat ile ayn arasında vücutta tefavüt yoktur, bekada tefavüt vardır, o da mani-i zamân değildir.

Menfaat ile ayn arasında vücutta tefavüt yoktur; çünkü menfaat mevcut olduğunda vücut itibariyle ayndan farklı olmaz, bilakis ona müsavi olur. Binâenaleyh menfaat ile ayn arasında bu suretle müsavat-ı vücudiye hâsıl olduktan sonra varsın menfaat mütelâşî, ayn da baki kalsın da bekada mütefavit olsunlar. Bu suretle tefavüt onların arasında zamânın sıhhatine mani değildir.

Nitekim muz, kavun, karpuz gibin serîu'l-fesad⁹⁴ olan şeylerin itlafı, nükud ile zamânı mucip oluyor. Hâlbuki eşyâ-yı mezkûre ile nükud arasında vücutta müsavat vardır; fakat bekada müsavat yoktur; bilakis tefavüt vardır.

[s. 1708] Nükud birçok zamanlar baki kalır; eşyâ-yı mezkûre ise bilakis kalmaz, mahvolur. İşte menfaat ile ayn arasında bekada olan tefavüt, tıpkı sali-

91 Kar etmek.

92 Satılan şey.

93 Alım-satım akdi.

94 Çabuk bozulan.

fü'z-zikr⁹⁵ eşya ile nükud arasında olan tefavütün misli olarak; o dahî zamâna mani değildir. Zira menfaat ile ayn arasında vücutta tefavüt olmayıp müsavat mevcuttur. Müsavat-ı vücudiyeye icab-ı zamâna kâfidir.

Hanefiyye: Menfaat ile ayn arasında beka cihetiyle vücudu teslim edilen tefavüt, sıhhat-ı zamân için vücûdu lâ büd⁹⁶ olan müsavatın büsbütün fıkdanı rad-desinde fahiş olup icab-ı zamâna manidir. Zira bâb-ı zamânda mazmûn ile bedel-i zamân arasında vücudu matlup olan mümaselet her bir hususta değil mücerred zamânın mebniiyyün aleyhi⁹⁷ olan hususta itibar olunur ki o da maliyettir. Mesela bir kimse tarafından birinin hayvanı itlaf edilse nükud ile tazmin ettirilebilir, çünkü nükud hayvanın mislidir. Fakat her bir hususta değil, yalnız maliyette mislidir. İşte menfaat ile ayn arasında bekada olan tefavüt medâr-ı zamân⁹⁸ olan maliyette tefavütü müstelzimdir. Menfaat kabil-i beka değil iken onun maliyeti kabil-i beka olan aynın maliyetine mümasil ve müsavi olamaz.

Bu halde menfaat ile ayn arasındaki tefavüt, nükud ile serîu'l-fesad olan eşya arasındaki tefavütün değil, bilakis ayn ile deyn arasındaki tefavütün mislidir.

Serîu'l-fesad olan eşya ile nükud arasında esas maliyette tefavüt yoktur.⁹⁹ Çünkü esas beka hususunda aralarında tefavüt yoktur. Serîu'l-fesad olan eşya, menfaat gibi iki zaman olsun gayr-ı baki değil, bilakis nükud gibi birçok zamanlar bakidir. Aralarında cüz'î bir fark mevcuttur ki nükudun bekası, eşyay-ı mezkûrenin bekasına nispeten daha fazladır.

İşte bu suretle eşyay-ı mezkûre ile nükudun esas bekada tesâvileri¹⁰⁰ maliyette tesâvilerini müstelzim olmuştur. Esastan sonra olan miktar-ı bekada tefavütleri maliyette tesâvilerine ve b'n-netice beyinlerinde zamânın sıhhatine mani olmaz. Şu halde esas-ı bekada tefavüt mani-i zamândır, mikdar-ı bekada tefavüt mani-i zamân değildir. Çünkü:

Mütlef veya mağsûbun bedel-i zamân ile sıhhat-i mukabele ve mübadelesi için aralarında beka cihetiyle vücudu meşrut olan müsavat, yalnız vücub-u zamân haline mahsus ve münhasırdır. Zira hal-i mezkûr, bedel-i zamânın, mağsup veya mütlefin makamına ikamesi halidir ki yalnız bu halde ikamenin sıhhati için yekdiğerinin bekâen müsavisi olmaları lazımdır. Binâenaleyh yalnız hal-i ikamede her birinin

95 Daha önce adı geçen.

96 Gerekli.

97 Kendisine dayanan veya dayandırılan şey.

98 Tazmin sebebi.

99 Yalnız maliyetlerinin kemiyet ve miktarında tefavüt vardır. (Müellif).

100 Eşitlik.

beka ile ittisafı da vaciptir. İkameden sonra da beka ile ittisaf, zamân-ı gasp ile zaman-ı udvanın şartlarından değildir. Şu halde ikame-i mezkûreden sonra onlardan birinin adem-i bekası suretiyle, beka hususunda beynlerinde tefavüt hasıl olması, hal-i ikamede hasıl olmuş olan vücub-u zamâna mani olmaz.

[s. 1709] Mesela udvanda hal-i vücub-u zamân, hal-i udvan ve itlaftır. Gaspta da fiil-i gaspın vukuu halidir. Bu hallerin her ikisinde de serîu'l-fesad olan eşya, beka ile muttasıftır. Yani bade'l- vücüt¹⁰¹ bir çok zamanlar baki kalmış iken kendisine fiil-i gasp veya itlaf ve udvan taalluk etmiştir. Binâenaleyh hal-i gasp ve itlafta beka ile muttasıf bir hal olduğu için beka ile muttasıf olan nükud onun makamına ikame olunarak nükud ile zamânı vacip olmuştur. Yoksa fiil-i gasp ve itlafın taallukuyla zamânın vücubundan sonra eşyay-ı mezkûrenin yed-i gâsıpta iken kendiliklerinden mahvolarak baki kalmaması veyahut itlaf olunmadıkları takdirde zaten kendiliklerinden telef olmak ihtimalleri bulunması, fiil-i gasp ve itlafın taallukuyla beraber hasıl olmuş olan vücub-u zamâna mani olmaz.

Hâlbuki menfaat esasen madum bulunur. Vücut bulduktan sonrada eşyay-ı mebhûse¹⁰² gibi birçok zamanlar değil iki zaman bile baki kalmaz. Bu halde kendisine fiil-i gasp ve itlaf taalluk ettiği zaman, sıfat-ı beka ile muttasıf bulunmuş olmaz; binâenaleyh sıfat-ı beka ile muttasıf olan nükud, onun makamına ikame olunarak, nükud ile zamânı sahih olmaz.

Şafiiyye: Mani-i zamân olmak üzere menfaat ile ayn arasında bahs olunan tefavüt, misliyle mazmun olan hintada¹⁰³levn¹⁰⁴ ve tane cihetiyle mevcut olan tefavütten farklı değildir. Hususıyla eczay-ı menfaatin kesretiyle telafi de edilmiştir. Nitekim mesela bir ayak menfaatin yalnız bir akçe mukabilinde temliki mütearef idi. İmdi ale'l-umum zamânâtta vacip olan mislin tayini, tıpkı mislin vücudu müteazzir olması üzerine kıymetin tayini gibi emr-i takribi olup, yoksa tahkike müstenit bir şey değildir. Çünkü kıymet, esasen tahmin ile taayyün eder.

Bundan kat-ı nazarla (menfaat araz nev'indedir, gayr-ı bakidir. Onun için mal-ı mütekavvim değildir. Ayn ise bizatiha kaimdir, binâenaleyh mal-ı mütekavvimdir. Şu halde aynın maliyeti menfaatin maliyetinden ziyadedir. Menfaatin, maliyeti kendinin maliyetinden fazla olan ayn ile zamânı caiz değildir) deniliyor. Halbuki biz gasp ve itlafın icab-ı şer'isini tayin ederken ya gâsıp menfaatı tazmin etsin deyip onun üzerine itlaf ettiği şeyden fazla bir şey tahmil edeceğiz yahut buna

101 Var olduktan sonra.

102 Bahsedilen şeyler.

103 Buğday.

104 Renk.

mahal kalmamak için menfaati gasp ve itlaf edene zamân lazım gelmez deyip mağ-sûbun minhin hakkını bi'l-küllüyye heder edeceğiz.

Tabir-i diğlerle ya gâsıbı, araz olan ve vâsf-ı ayniyetten âri bulunan menfaate bedel, ayn olan mal-ı mütekavvim îtâsına mecbur tutarak, onun hakkı olan vâsf-ı ayniyeti heder edeceğiz. Yahut gâsıbın hakkı olan iş bu vâsf-ı ayniyeti heder edil-memek için mağsubun minhin hakkı olan aslı heder edeceğiz. Şüphesiz ki bab-ı udvanı sedd için bu iki tasvirde bulunan şıkk-ı evveleri tercih ile gâsıbı, ayan ile zamâna mahkûm ederek onun üzerine fazlayı tahmil, tabir-i diğlerle, gâsıbın hakkı olan vâsf-ı ayniyeti heder etmek evvelidir.

Hanefiyye: Zamânâtın kâffesinde misle muraat edilmesini [e]mr eden nassa ittibaya mecburuz. Binâenaleyh bizce zamân-ı udvanın şartı olduğu bi'n-nas müte-ayyen olan temasil, daima mahfuz bulunduğundan menâfiin kendinden fazla olan ayan ile zamânına mesâğ yoktur.

[s. 1710] Nass îtidaya, yine îtida ile mukabele edilmesini emrediyor. Fakat mukabele-i misil ile takyit ediyor. Zira gâsıp, tecavüz ettiği noktada hakikaten za-limdir ve zulme de müstahaktır. Fakat gaspın taalluk ettiği noktanın ilerisinde, yani gaspın taalluk etmediği şeyde onun hakkı muhterem ve masumdur. Binâe-naleyh gâsıptan ihkak-ı hak yolunda istifay-ı zamân ancak malın hurmet ve ismeti baki kalmak şartıyla caiz olur. İşte gaspın ilerisinde, yani gaspın taalluk etmediği cihette mağsubun minhin hakkı gâsıbın hakkına tereccuh edemeyeceğinden, vâsf-ı ayniyette gâsıbın hakkını hederden vikaye eylemek evvelidir. Mamafih mağsubun minhin asla taalluk eden hakkı da bütün bütün heder edilmek lazım gelmez. Bilakis hakk-ı şetm, hakk-ı eza gibi tazir-i istifaya mebnî tehir ve tecil edilmiş olur. Gâsıbın zamân ile mahkûmiyetinde ise onun vâsf-ı ayniyetteki hakkı öyle tecil değil, bila-kis bütün bütün mahvedilmiş olur. Zira ayn ile zamâna mecbur edilen gâsıp, buna şer'in bir huccet-i kat'iyesi olan qazay-ı qâdı ile mahkûm edilmiş olur. Qazây-ı qâdı ile müstahak ve lazım olan bir şeyin dâr-ı cezada istifay-ı bedeline imkân yoktur. Binâen ala zâlik, mağsubun minhin asla taalluk eden hakkını dâr-ı cezaya tehir ve tecil eylemek, gâsıbın vâsf-ı ayniyete taalluk eden hakkını asla istifasına imkân kal-mayacak surette heder ve iptal eylemekten ehvendir.

Bir de gâsıp üzerine, itlaf eylemediği şeyden fazla bir şeyin vücubuna gidilse şer'a muzaaf bir zulüm olur. Çünkü hakikatte mucip şer'dir. Hâkim de odur. Şer' ise zul-mü kabul etmediği gibi şer'a zulmü nispet etmek dahî zulümdür.

Sual: Ukuda nâsın ihtiyacı vardır. Bu sebebe mebnî onlarda menfaat ile ayn arasındaki tefavüte bakılmayarak menfaatin ayn ile zamânına cevaz verilmiştir. Çünkü nâsın bu zamâna ihtiyacı vardır, deniliyor. İşte nâsın udvanda da bu zamâ-

na ihtiyacı vardır. Çünkü menfaat ile ayn arasında bulunan tefavütü nazara alıp adem-i vücup zamâna kâil olmak yüzünden, zulüm kapısının infitahı ve hukuk-ı nâsın zayii lazım gelir.

Cevabı: Hacet, kesiru'l-vücut olan şey hakkındadır. Yoksa nadirü'l-vücut hakkında değildir. Udvan ise nadirü'l-vücut kısmındandır. Çünkü udvan menhiyyün anhtır. Menhiyyün anh olmanın neticesi de adem-i vücuttur. Binâenaleyh madum değildir.[Cümlelerin gelişine göre bu kelime “mazmun değildir” şeklinde olmalı. nk.] Madum olan şey de hacet-i nâs olması mutasevver olamaz ki onun için müstakil bir hüküm tayinine lüzum olsun. Bizce nâsı ta'diyeden zecr için müte'addinin taziren mücazâtı, yani hem hapis ve darbu yahut ya hapis veya darp edilmesi vaciptir. Mücazat-ı mezkûre ise udvanın define zamândan ziyade hadimidir.

[s. 1711] [8] Mütâlây-ı âciz

Eimme-i Hanefiyye'nin mevzû-u bahs olan meselede tamamıyla tayin-i adl ve hak hususunda icra eyledikleri tetkike, gâsıp ile mağsubun minhin mağduriyetine meydan vermemek, şer'a zulüm nispet etmemek için gösterdikleri dikkat ve itınay-ı şedide kemal-i adl-i nâtık olan nassa mütabeatta ibraz eyledikleri salâbete; adl ve hakkın her türlü şükuk ve zünun ve evhamdan ârî bir surette inkişaf-ı tayini için; en kestirme en katî birer tarık olmak üzere vaz ve tesis ile tatbik eyledikleri usul ve kavaid ile bunlara ibtina eden kıyasatın selamet-i ittıradıyla beraber mevzûât ve havadis üzerine şiddet-i intibakına bakıp hayran olmamak kâbil değildir. Müşârun ileyhim¹⁰⁵ gerek ukudda ve gerek zamânâtta makudun aleyh ile mazmûnun (tıpkı insânî mail olup vakt-i hâcet için iddihar olunabilen) tarifine mutabık bir mal-ı mütekavvim olmasını, yani maliyette tekavvüm-ü örfiyi şart etmişlerdir. Müşârun ileyhim diyorlar ki; bu tarife mutabık olan mal-ı mütekavvim ancak muhrez ve kâbil-i temevvül olan ayndır. Menfaat ise araz-ı bakıyeden olmakla ihraz ve vakt-i hacet için iddihar ve temevvüle kabil olmayan bir manadan ibarettir. Binâenaleyh mal-ı mütekavvim değildir. Bundan dolayı ne ukudda makûdun aleyhe ne de nassa mebnî temasil ile meşrut bulunan zamânâtta misli olmayan mal ile mazmûn olması caiz değildir. Tecviz edilse hem ukud ile zamânâtın umumu için medar-ı tatbik olan kaide-i umumiye ihlal ile beraber bu kaideyi teyit eden nassa muhalefet ve hem de bi'n-netice gâsıbın hukukuna tecavüzle ilelebet ihdar edilmiş olur. Adem-i takdirinde ise mağsubun minhin hakkı mücerred mislinin tedarikinden gâsıbın aczine mebnî tecil olunur. Yoksa esas itibariyle heder değil, bilakis mahfuzdur. Udvan ise mücazat-ı tazir ile ebediyen me-

105 Kendine işaret edilen, ismi evvelce söylenmiş olan. Burada kasıt Hanefi İmamlar.

dfudur. Mamafih menfaat mal olmadığı halde, onun misli olmayan mal ile zamânı hakkında bir nas veya delalet-i nassa tesadûf olunmuş olaydı, o da tecviz olunurdu. Halbuki ne öyle bir nass ne de delalet-i nass mevcut olmadığından menfaatin misli olmayan mal ile adem-i zamânı hakkında hüküm kemâ kan bakidir. Müşarun ileyhimin şu icthadı ukul-u fuhul-u beşerin izah-ı hak için vasıl olacağı meratibin aksa'l-gâyâtı olduğundan hiç bir nazariye ile kâbil-i muaraza değildir. Şafiiyye ise makûdun aleyh ile mazmûnun maliyetine Hanefiyye'ce muteber olan tarife muvafakatı şart etmeyerek; kâbil-i iddihar ve temevvül olsun olmasın, mesalih-i âdemîye hadim olan her şeyin mal olabileceğini iddia ederek, bu suretle mal olan her şeyin makudun aleyh ve mazmûn olacağını esas olarak kabul ettiklerinden, menfaatin de mesalih-i âdemîye hadim ve hususiyle nâs beyninde mal ile temlik ve temellükü mütearef olması itibariyle mal olarak makudun aleyh ve mal ile mazmûn olmasını tecviz etmişlerdir. Mamafih Şafiiyye'ce menfaatin maliyetine esas addedilen nukât-ı mezkûre, Hanefiyye'nin de nazarından dûr kalmamış olduğundan, müşarun ileyhim nukât-ı mezkûreye, yani mesalih-i âdemîye hadim ve nâs beyninde temlik ve temellükü mütearef olmasına göre, menfaati sade kâbil-i tasarruf bir mülk olmak üzere kabul edip; yoksa kâbil-i iddihar ve temevvül olmadığı halde onun maliyetini teslim etmişlerdir.¹⁰⁶ Binâenaleyh sadat-ı Hanefiyye'nin icthadı daha metin ve daha musibdir. Şu kadar ki asâr-ı ahîrede¹⁰⁷ fukahay-ı Hanefiyye nâsın emval-i evkaf ile eytama¹⁰⁸ tasallut ettiklerini gördüklerinden onları sıyanet için emval-i mezkûrenin ve daha sonra muaddün li'l-istiğlal¹⁰⁹ olan emval-i sairenin menafiini kavî-i Şafiiyi tatbiken ve istihsanen tazminin lüzumu ile iftâ eylemişlerdir.

Maahâzâ¹¹⁰ müctehidîn-i Hanefiyye'den İmam İbn-i Hümam (Takrir) namındaki kitabının kıyas hakkındaki mebahisinden illete dair olan beyanatının zeylinde ve sâîlerin¹¹¹ kesret ve galebesine mebnî müteahhirînün siâyet sebebiyle ala hila fi'l-kıyas olarak istihsanen zamânın lüzumu ile vaki olan iftaları gibi gasb-ı menafiin galebesi halinde, menafiin dahî zamânı ile ifta olunmak lazım geleceğini tasrih

106 Tarafeynin tetkik-i kelamından müsteban olduğuna göre Hanefiyye tekavvümün her iki manasıyla vücudunu, fakat evvela manay-ı örfi ile ondan sonra da manay-ı şer'i ile vücudunu şart ediyor ve bu suretle makudun aleyh veya madmûnun mal-ı mütekavvim olması lazım gelir diyor. Şafiiyye ise yalnız tekavvüm-ü şer'i ile iktifa ediyor. (Müellif).

107 Son asırlarda.

108 Vakıf ve yetim malları.

109 Kiralık mallar.

110 Bununla beraber.

111 Köle, efendisine muayyen bir meblağ ödemek suretiyle hürriyetine kavuşabilmektedir. Bu meblağı temin edebilmesi için de kendisine ücret karşılığında efendisine veya başkalarına çalışma ve bunun neticesinde kazandıklarına malik olabilme izni verilir. Bu izne siaye, izni verene sâî, bu izinle çalışan köleye de mükateb denir.

etmiş ve müşarun ileyhın tilmizi ve varis-i irfanı olan şarih allame İbn Emirü'l-Hac dahî ol mezkûr-u gâsıpları irtikab-ı gasptan zecr için bab-ı zamânda mukarrer olan kıyasa muhalif olsa bile menafiin gerek zamanen ve gerek mekanen zamânı ile ifta olunmak lazım geleceğini; çünkü bazı müteehhirîn, iftay-ı mezkûru evkaf ve eytam emvali ile takyid ve bazıları da ayn-ı mağsup muaddün li'l-istiğlal olduğu halde menafiin hem gasp ve hem itlafı sebebiyle zamânı hakkında icma-ı fukaha mevcut olduğunu hikaye eylemiş olup iş bu üç nev-i emvalde kabul edilen iftanın sebeb-i mucibi gâsıpları zecr ve men ile emval-i zuafayı muhafazadan ibaret bulunduğu halde zikir olunan emval-i selase sahiplerinden maadesinin dahî muhafazay-ı müzakereye muhtac olduklarına mebnî ibadullah arasından iş bu gasp fesadının kökünü kat' ve imha için menafiin ale'l-ıtlak zamânıyla ifta olunmakta beis olmadığını beyan eylemek suretiyle şerh ve izah eylemiştir.

Müşârun ileyhimin Arapça olan sözleri de aynen ber vech-i zîrdir¹¹²:

Zamanımızda zalimler nezdinde haksız olarak siyâe usulü çalışan köleler çoğaldığı için muteahhirün âlimleri kıyasa muhalif olarak istihsânen siyâe usulü çalıştırmanın tazmine konu olacağı yönünde fetva vermişlerdir. Fetva da buna göredir. Zira bu konuda yetkiyi kadıya vermek zamanımızda fayda sağlamaz. Musannif şöyle demiştir: Bu konuda gâsıpları caydırmak için zamân konusunda kıyasa muhalif olsa da menfaatlerin gaspı galip olunca mutlak olarak yer ve zaman bakımından itlaf edilen menfaatlerin tazmini yönünde fetva vermek gerekir. Biz daha önce vakit ile mukayyet olan vacibin kısımlarını anlatırken birinci taksimin sonunda (menfaatlerin tazmine konu olmadığını savunan) bazı âlimlerin vakıf ve yetim malları konusunda kayıtlar getirdiklerini anlatmıştık. Ve bu konuda şayet gasp edilen mal gelir getirmek üzere edinilmiş ise bunun gasp ve itlaf edilmesi durumunda menfaatlerinin tazmine konu olacağı hakkında bazı âlimler icma bulunduğunu nakletmişlerdir. Mademki bunun gerekçesi zayıfların mallarını korumak ve gasıpları caydırmaktır o zaman kullar arasındaki bu fesat unsurunu ortada kaldırmak ve insanların böyle bir yararlanmaya ihtiyaçları olduğu için bu konuda mutlak olarak tazmininin gerekliliğine fetva vermenin bir sakıncası yoktur.

İşte zamanımızda ihtiyac-ı asra evfak ve nâs hakkında erfak olduğu şüpheden vareste olan kavlı-i müşarun ileyhe binâen mecellenin kitabü'l-icaresinin zamân-ı menfaat hakkındaki maddesinin itlaf olunan menâfi-i mağsubun ale'l-ıtlak zamânı lazım geleceği suretinde tadili, erbab-ı hukukun cümle-i temenniyatından olup, bunun âtiyen teşkili memul olan mecelle cemiyetinde nazara alınarak icra buyurulacağı ümidindeyim.

Dersaadet İstinaf Mahkemesi azay-ı mülazimlerinden Zeynelabidin zade Seyyid Nesib.

112 Aşağıdaki gibidir.

Kaynakça

- Akman, Zekeriya, *Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiye*, Ankara 2009.
- Ansary, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 2002.
- Aydın, M. Akif, "İslam Hukukunda Gasp, İslam Tetkikleri dergisi", sayı, IX, İstanbul 1995.
- , *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul 1996.
- , *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2009.
- Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, Ankara 1981.
- Ebü Zehra, Muhammed, *el-Milkiyyetü ve nazariyyetü'l-akd*, Kahire ts.
- Kevserî, Zahid, *Hüsnü't-tekâdi fi siyretil imam Muhammed el- Kâdi*, Beyrut 2004.
- Mercanî, Şihabüddin Harun b. Behaüddin, *Nazurâtu'l-hak fi farziyyeti'l işâi ve in lem yeğîbi'ş-şafak*, Kazan 1287.
- Muhammed Bahit el- Mutî, *Risaletün fi beyani'l kütübi'lleti yuavvelü aleyha ve beyanu tabakati ulemai'l-mezhebi'l-Hanefî ve'r-reddi 'ala ibni Kemal Başa*, Dımeşk 2008.
- Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333.
- Seyyid Nesib, *Ceride-i Adliyye*, sayı, 30; sayı, 31; sayı, 32.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhul-İslâmî fi sevhî'l-cedid*, Dımeşk 1968.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1976.



Abdulkadir Macit*

Zor Zamanda Âlim Olma: Ahmet Muhtar Büyükçınar'ın Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri Üzerinden Din Anlayışı**

Öz: Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çek(tir)ilmesinin sancılarının hissedildiği Anadolu coğrafyasında bu süreçte yaşanan krizlerden müstağni kalamayan şehirlerden birisi olan Gaziantep, kendi manevi ve ilmi dinamikleri ile bu krizden çıkış kapıları aralamasını başarabilmiş bir şehirdir. Hiç şüphe yok ki, bu krizin aşılmasında çaba sarf edenler arasında ilk sıralarda zikredilmesi gereken âlimlerden birisi Ahmet Muhtar Büyükçınar'dır (1920-2013). Büyükçınar, son dönemde yetişmiş ve ömrünü geçmişe ait İslâm müktesebatının aydınlığa kavuşmasına adanmış İslâm âlimlerindedir. Yaşadığı zor zamanda yüklendiği iki temel vazifesi olmuştur. Bu vazifelerden ilki, köklerine olabildiğince bağlı ama bir o kadar da dönemin ihtiyaçlarına göre donanmış Türkiye'nin yeni nesillerinin yetişmesine öncülük etmek; diğeri ise kendisine ait olan kabiliyetlerini ve imkânlarını, İslâm'ın daha iyi anlaşılması ve yaşanılması için kullanmak. Büyükçınar'ın hayatını bu iki meseleye vakfetmesinin altında yatan neden onun din anlayışıdır. Bu anlayış, Büyükçınar'ın ilim uğruna çileli bir mücadeleye katlanmasına, ilmini amel, infak ve eser ile tezyin etmesine ve yüzlerce yetişmiş insanı ardında bırakmasına imkân oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Muhtar Büyükçınar, Hayatım İbret Aynası, Din Anlayışı, Tebliğ, Gaziantep

Being a Scholar at Difficult Times: Ahmet Muhtar Büyükçınar's Understanding of Religion through His Own Autobiography and Works

Abstract: Gaziantep, is one of the cities in the Anatolian geography where the pain of the Ottoman empire's withdrawal from the history of the city is felt. It could not survive the crises experienced in this period, but it has succeeded in getting rid of the exit gates from this crisis with its own spiritual and scientific dynamics. Certain names that endeavored to overcome this crisis without doubt deserve the right to be mentioned and remembered more. There is no doubt that Ahmet Muhtar Büyükçınar (1920-2013) is one of the scholars who deserve to be mentioned in the first order. Büyükçınar is an Islamic scholar who has devoted himself to the attainment of the liturgy of the Islamic acquis in the recent period. There are two basic duties that he embarked on during his life. First, to lead the development of new generations of Turkey, where the provinces are as connected as possible to their roots but equally equipped according to their needs; The other is to use his own abilities and opportunities for a better understanding and experience of Islam. The reason underlying the devotion of Büyükçınar's life to these two duties was his understanding of religion. With this information, the virtues of the knowledge of one of the sources of science, and wisdom of Gaziantep city will be revealed such as the struggle for the knowledge due to Büyükçınar's understanding of religion and the struggle for the knowledge, ornamentation with infallibility and bringing up hundreds of people after him.

Key Words: Ahmet Muhtar Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, Understanding of Religion, Tabligh, Gaziantep

* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı. abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr.

** Bu makale 14 Ekim 2016 tarihinde Uluslararası Gaziantep Âlimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu'nda sunduğumuz *Zor Zamanda Âlim Olma: Ahmet Muhtar Büyükçınar'ın Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri Üzerinden Din Anlayışı* başlıklı tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Ahmet Muhtar Büyükçınar'ın içinde yaşadığı zaman dilimi, Avrupa'nın Osmanlı toprakları başta olmak üzere İslam coğrafyasının pek çok yerini büyük oranda işgal ile hâkim olduğu ve kendi dışındaki medeniyetleri de Batılılaştırmaya çalıştığı dönemdir. Yine bu dönem Avrupa'nın İslam aleyhine, "Sizi İslam geri bırakmıştır, İslam'ı bırakırsanız ancak ilerleyebilirsiniz, Hıristiyan dünyası ancak Hıristiyanlıkla medeniyet kurmuş, ilerlemiş ve dünyaya hâkim olmuştur" gibi propagandalarını yoğun bir şekilde yaydığı dönemdir.

Yaklaşık son iki asırdır Avrupalılar tarafından sıkça gündemde tutulan mezkûr propaganda karşısında Müslümanlar şu soru(n)lar ile karşı karşıya kalmışlardır: "Batılılaşabilecek miyiz, batılılaşamayacak mıyız, ne ile batılılaşacağız, dini bırakarak mı batılılaşacağız, onların gelenek ve göreneklerini alacak mıyız, almayacak mıyız, kültürlerine, ilmine ve tekniğine ne gözle bakacağız?" Bir taraftan bu sorular üzerinde tartışılırken diğer taraftan kimilerince özelde Osmanlı Devleti'nin genelinde ise İslam dünyasının geri kalmasının ve sömürgeleştirilmesinin sebebi genel itibariyle İslam'a yüklenmeye çalışılmıştır.

Batı karşısında yaşanan bu bunalımda, Müslümanlar için Batı'nın kendileriyle açtığı arayı kapatmak sonra da onu geçmek önemli hedefler arasında yer almıştır. Bu sebeple gerek siyasi gerek entelektüel arenada çözümler aranmış, çözüm sadedinde farklı yollar ortaya atılmıştır. Bu yollardan bir tanesini "batıcılar" şeklinde ifade edilen ve kalkınmanın yegâne yolunu her bakımdan Batıyı takip etmekte gören kimselerin anlayışı teşkil etmektedir. Bunlar siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlar başta olmak üzere hayatın tüm alanlarında geleneksel usullerin terk edilmesini ve yerine Batılı değerlerin ikame edilmesini savunmuştur. Çünkü bunlara göre gelenek, ilerlemenin önünde duran en önemli engeldir. İkinci meclis 3 Mart 1924'ten 1928'e kadar yoğun bir şekilde umumi olarak bu anlayış ile köklü değişiklikler gerçekleştirmiştir. Nitekim İslam'ın siyasi sembolü mesabesinde olan hilafetin ilgası; bilgi sisteminin sembolü mesabesinde olan medreselerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat'ın kabulü ve harf inkılabı; sosyal temsili mesabesinde olan Şer'îye ve Evkâf Vekâleti'nin ilgası ile vakıf, tekke ve zaviyelerin kapatılması bu değişikliklerin en başta gelenlerine dair birkaç örnektir. Genel olarak ifade edersek bu değişikliklerden murat; dinin siyasi, ilmi ve sosyal fonksiyonlarını olabildiğince azaltmak, zayıflatmak ve kontrol altına almaktır. Elbette bu dönemde dinden tamamen vazgeçilmiş değildir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, Mehmet Akif Ersoy'a (ö. 1936) Kur'an meali, Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1942) Kur'an tefsiri yazdırılması, Babanzâde Ahmed Naim'e (ö. 1934) ise *Sahih-i*

Buhârî'nin şerhinin yaptırılması gibi faaliyetler bu dönemin önemli projeleridir. Ardından gelen Milli şef döneminde ise ülke, karanlık bir dönem geçirmiştir. Bu dönemde ülke ekonomik alanda son derece dışarıya kapatılmış, bilgi fukaralaştırılması yaşanmış, Türkiye toplumunun dünya ile irtibatı koparılmış, neredeyse ülke “ashâbı kehf” haline dönüştürülmüştür.

Bütün bunlar karşısında bu topraklarda devlet ile din arasındaki bu gerilimi azaltmış, İslam dininin muhafızlık görevini senelerce üstlenmiş âlimler eksik olmamıştır. Mehmet Ali Büyükkara'ya göre, 1925-50 arasında bu âlimler fikri mesailerini daha çok İslam'ın iman, ibadet, ahlak konularına harcamışlardır. Mevcut sistem içinde dini kimliğin korunup geliştirilmesine, maddi ve manevi kalkınmanın birlikte geliştirilmesine katkıda bulunmaya çalışmışlar ancak alternatif siyaset ideolojisi ve projesi üretimi peşinde ol(a)mamışlardır.¹ Ancak işler onların arzu ettiği gibi gitmemiş, yeni döneme de tamamıyla uyum sağlayamamışlardır. Devrinin birçok İslâm âlimi kendi birikimine, meşrebine göre farklı bir muhalefet yöntemi geliştirmiştir. Örneğin, Elmalılı Hamdi Yazır, evine çekilmiş ve Kur'an tefsiriyle meşgul olmuştur. Said Nursî (ö. 1960), aktif bir yol tutarak iman mücadelesine girişmiş, eserler yazmış ve hapishane hapishane, şehir şehir sürgünlerde hayat sürmüştür. Şeyhül-İslâm Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), yurt dışında gazete çıkarmış, yeni rejime sert eleştiriler yöneltmiştir. Âkif'in tavrı zorunlu olarak susmak ve uzaklaşmak şeklinde olmuştur.²

Bu dönemde herkes mevcut durumda en yararlı olacağını düşündüğü yöntemi uygulamıştır. Konya ulemasından Hacıveyiszâde Efendi (ö. 1935) ve oğlu Mustafa Efendi Konya'da (ö. 1960) tebliğ ve irşad faaliyetlerini sürdürürken Hacıveyiszâde İbrahim Efendi (ö. 1945) “ya tahammül ya sefer” diyerek ailesi ile hicret etmiştir.³ Ahmet Muhtar Büyükçınar ise Müslümanların özellikle din ve hayat konusundaki problemlerini teşhis ederek, tedavi yollarını gösteren ve onların dertleriyle dertlenen bir âlim olarak millet ve Müslümanlar gibi iki büyük mevzuu sürekli gündeminde tutmuştur. Bu iki konuyu düşünmesinin hedefi ise milleti kurtuluş ve refaha kavuşturmak, Müslümanları da gerileme ve çöküşten kurtarmaktır. Büyükçınar'ın bütün çabası ve gayesi; ölmüş yüreklere ve zihinlere gayret ruhu katabilmek, içtimai hastalıkları teşhis etmek ve bu hastalıkların tedavi yollarını göstermek olmuştur.

1 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2016, s. 39.

2 Abdulkadir Macit, *Mehmed Âkif Ersoy, Çağa İz Birakan Önderler*, İstanbul: İlke Yay., 2017, s. 15.

3 Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar I* (hızl. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Kaynak Yay., 2013.

1. Hayatı

Ahmet Muhtar Büyükçınar, 1920 yılında Gaziantep'te dünyaya gelmiştir. Beş yaşında Şeyh Camii⁴ imamı Fethullah Hoca'dan Kur'an dersleri almış,⁵ yedi yaşına kadar da dedesinden dinî eğitim görmüştür. Uzun bir ara vermek zorunda kaldığı eğitimine on yedi yaşından sonra gönlünü dolduran Kur'an aşkı ile tekrar yönelmiş, bu vakit itibariyle Arapça öğrenmeye ve öğretmeye kendini adanmıştır. Bu vakit itibariyle İslâmî ilimleri tahsil edebilmek için elinden gelen gayreti sarf etmiş, Gaziantep'te adını duyduğu dönemin bütün hoca efendilerinden bu konuda istifade etmeye girişmiştir. Bunlar arasında Hacı Nasır Camii⁶ imamı Hafız Tevfik Efendi'den Tecvid ve Mehâric ilimleri okumuş,⁷ Ahmet Çelebi Camii⁸ imamı Temiroğlu Mehmet Ali Efendi'den (ö. 1895) de Kur'an-ı Kerim ve Tecvid dersleri almıştır.⁹ Ayrıca Hafız Tevfik Efendi'den okuduğu Arapça derslerini de Mehmet Ali Efendi ile müzakere etmiştir. Ancak Mehmet Ali Temiroğlu, cemaatinden beş altı gence Kur'an okuturken polislerin camiye basması ve karakola götürülerek kendisine olmaz hakaretler edilmesi sebebiyle bir daha kimseyi okutmamıştır. Bunun üzerine hocasının yerine dersleri Büyükçınar devam ettirmiştir.

Büyükçınar'ın yetiştiği ve kendisinden Arapça üzerine muhtelif ilimler okuduğu dönem Osmanlı döneminde başlayan modernleşme hareketinin radikalleştirildiği dönemdir. Bu radikalleşmenin sonucunda İslam zayıflatılmaya, paranteze alınmaya ve kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle bu dönem, dinin siyasi ve sosyal fonksiyonlarının olabildiğince azaltıldığı bir dönemdir. Milli

- 4 Bu caminin diğer ismi Şeyh Fethullah veya Aşağı Şeyh olarak zikredilmektedir. Camiye ismini veren Şeyh Fethullah; Hz. Ebubekir'in soyundan gelmektedir. Cami H. 971 (M. 1564) tarihinde yapılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Nusret Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri, Gaziantep 27*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 120-144; İbrahim Etem Çakır, "Şeyh Fethullah Efendi Vakfı", *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, (Yayına hazırlayan: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009 (İstanbul 2014), c. I, s. 229-239.
- 5 Ahmet Muhtar Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, İstanbul: Kaynak Yay., 2012, s. 215, 247.
- 6 Hacı Nasır adında bir kişi tarafından bugün Elmacı Pazarı denilen yerde mescid olarak yaptırılmıştır. Hacı Nasır, 16. yüzyılda yaşamış olup, yapımı da 16. yüzyıla tarihlenmektedir. 130-140 yıl sonra Kama-lakzade Hacı Mahmut oğlu Hasan Ağa tarafından mescide minber konularak camiye dönüştürüldü. En önemli onarımını M. 1812 (H. 1227) yılında geçirdiği kapısının üzerindeki kitabesinden anlaşılmaktadır (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, s. 254-264).
- 7 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 222.
- 8 Ahmet Çelebi Camii Ulucanlar Mahallesiindedir. Caminin kurucusu Peygamber soyundan Hacı Osman oğlu Şeyh Ramazan Efendi'dir. Bu eser medrese, cami, kastel olarak peş peşe sıralanmıştır. Cami sonradan ilave edilen medreseyi yaptıran Ahmet Çelebi'nin adıyla anılmaktadır. Caminin kitabesinden H. 1083 (M. 1672) tarihinde yapıldığı anlaşılmaktadır (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, s. 5-15; a. mlf. "Gaziantep Camilerinde Minber Problemi ve Müteharrik Minberler", *Bellekten*, LII (Ankara 1989), s. 205; Süreyya Eroğlu, "Gaziantep Ahmet Çelebi Camisi; Kadınlar Mahfil'i'nin Kalemî Şüslemeleri", *Turkish Studies*, 9/5 (Bahar 2014), s. 901-927).
- 9 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 214, 219, 235.

şef döneminde bu kontrol daha da sıkılaştırılmış ve gerilim had safhaya ulaşmıştır. Büyükçınar'ın gençliğine tekabül eden bu dönemde âlimler, devlet ile din arasındaki bu gerilimi azaltmak için gerektiğinde Arapça okumayı ve okutmayı durdurmuş, camilerine veya evlerine çekilmişlerdir. Ancak bir zaman geldiğinde bu âlimlerin dayanma gücü kalmamış ya hicret etmişler ya tahammül diyerek sabretmişler ya da resmi görevlerinden istifa etmişlerdir.

Bu dönemin canlı tanıklarından birisi Büyükçınar'ın da hocası olan, 1930'lu yıllarda Tahtâni Camii'nin¹⁰ imam-hatiplik görevini deruhte eden Câbîzade Hafız Abdullah Efendi'dir (ö. 1949).¹¹ Büyükçınar, Mehmet Ali Temiroğlu'nun yaşanan gerilim ve baskıdan dolayı Arapça okutmayı bırakmasının ardından Hafız Abdullah Efendi'ye Arapça okuma isteğini belirttiğinde onun tarafından üç gün huzurdan kovulmuş, ancak ısrarlı talebi neticesinde Hafız Abdullah Efendi'den dönemin bütün baskı ve tehlikesine rağmen okuma imkânı bulmuştur. Kendisi üzerinde konuşmaya çalıştığımız ve "Ömür çok kısa, arzu çok, yaşım 86, önümde dağlar kadar hizmet var. Ben ise henüz işin başındayım..." sözünün sahibi olan Hafız Abdullah Efendi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile kapatılan Gaziantep medreselerinin açıkta bıraktığı son müderrislerdendir. Burada hususen tasrih etmek gerekir ki, Osmanlı son döneminde Gaziantep'in en meşhur medreseleri Hafız Abdullah Efendi'nin de müderris olduğu Zü'lkadriyye ve Mihaliye medreseleridir. Bunların yanı sıra Medrese-i Cedîde (Şeyh Muhyiddîn Medresesi) ve Sungûriye de¹² kapatılan Gaziantep'in önemli medreselerinden birkaçıdır. Bu medreselerin en büyükleri mesabesinde olan Zü'lkadriyye ve Mihaliye medreselerinin önde gelen hocaları arasında Hafız Abdullah Efendi'nin yanı sıra Bülbülzâde Hacı Abdullah Edip Efendi b. el-Hacc Mustafa Efendi de (Bayram) mevcuttur. Ancak Bülbülzâde Hacı Abdullah Efendi 23 Ocak 1927 tarihinde şehit edilmiş,¹³ Mersinli Hacı Ali Efendi ise medreselerin kapatılması

10 Gaziantep Kalesi'nin yanında Şekeroğlu Mahallesi Uzun Çarşı Caddesi üzerindedir. Caminin yaptırını ve yapıldığı tarih hakkında kesin bilgilere rastlanmamıştır. Ancak 1557 tarihli bir belgede adından söz edilmektedir. Caminin ismi önceleri Tahtani olarak söyleniyordu. Bir söylentiye göre cami ağaçtan yapılmıştır. Bu nedenle halk tarafından camiye Tahtalı Cami de denmiştir (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, s. 358-366).

11 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 220, 235-241.

12 Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, s. 668-669.

13 Bülbülzâde Abdullah Efendi (Hicrî 1272) 1856 yılında Gaziantep'in Çukur mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Mustafa Efendi'den tedris ve tahsil görmüş, daha sonra Maraş'taki Beyazıt medresesinde, Kilis'te Hocasade Abdullah'tan mantık ve felsefe dersleri, Kayseri Eski Saray medresesinde Müftü Ahmet Mesut Efendi'den 1882 (Hicrî 1299) yılında icazet almıştır. Daha sonra gittiği İstanbul'da Fatih Medresesi'nde (Molla Camii) ders vermek üzere müderris olarak atanmıştır. Antep'e döndüğünde Zü'lkadriyye ve Mihaliye Medreseleri'ne müderris olarak atanmıştır. İstiklal Savaşı sırasında Antep Fransızlar tarafından işgal edildiğinde bu işgale karşı halkı korumak için kurulan Cemiyet-i İslamiye derneğine başkanlık yapmıştır. Amerikan Koleji Fransızca öğretmenlerinden gizlice Fransızca ders alması Arapça ve Farsçayı ise yazacak ve konuşacak kadar iyi bilmesi nasıl bir birikime ve zihniyete

başta olmak üzere cumhuriyet dönemi inkılâplarının vehametine dayanamayarak kahrından vefat etmiştir.¹⁴

Büyükçınar bütün bu sıkıntılara rağmen bir taraftan Arapça başta olmak üzere Kur'an-ı Kerim ve İslam ilimlerini okuyor, diğer taraftan da devrin şartları gereği kolluk kuvvetlerince takip edildiğinden gizli gizli Kur'an-ı Kerim okutmaya çalışıyordu. Bunu başta Şeyh Camii merkez olmak üzere Ağa, Esenbeğ, Ahmet Çelebi ve Kabasakal camilerinde yapıyordu.¹⁵ Bu yaşlarda okuttuğu öğrencileri arasında Keskinoğlu Mehmet Müftüoğlu,¹⁶ Seyidoğlu Habeş Usta,¹⁷ Zeynelabidin Polattaş ve Durdu Kalfa¹⁸ gibi önemli simalar bulunmaktadır. Nitekim Büyükçınar, bu faaliyetinden dolayı bir keresinde tutuklanmış ve hakkında dava açılmıştır.

Bu vakit itibariyle Büyükçınar, bütün bu baskılar karşısında Arapça'yı daha iyi öğrenmek ve öğretmek, esasen de Türkiye'de daha fazla din eğitimi alma imkânı bulamadığından ilmi çalışmalarını ziyadeleştirmek maksadıyla sefere çıkar. Şam, Halep ve Suriye'de bulduğu her hocadan ders alabilmek için büyük gayretler sarf eder. Bu hususta Halep'te Şabaniyye Medresesi'ndeki caminin imamı Antakyalı Şeyh Ebu'l-Hayr Zeynelabidin Efendi bunların en meşhurdur. Burada iki sene içerisinde Şabaniyye¹⁹ ve Hüsreviyye Medresesi²⁰ hocalarından Şeyh Muhammed Zey-

sahip olduğunun göstergesidir. Bunun yanında senelerce müderrislik yapmasına ve yüzlerce talebe yetiştirmesine rağmen bunun yanında hiçbir karşılığı kabul etmemesi de ilmin ve eğitimin gönüllülük esasına dayanması ve dahası sivil bir ruh ve yapı taşıması gerektiğine inanmasından kaynaklanmıştır. Bu hususta bk. Sibel Kavaklı, "1890 ve 1895 Yılları Arasında Gaziantep'in Medrese, Yemek, Su ve Çeşme Vakıfları", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, XX/1 (Ocak 2012), s. 315-316; *Gaziantep Ulemasından Müderris Bülbülzâde Hacı Abdullah Edip Bayram*, Şehit Kamil Belediyesi, Gaziantep, 1996, <http://www.bulbulzade.org/?islem=haberoku&id=1152>.

14 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 220.

15 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, 265. İsmi geçen camilerden Esenbeğ, bugün Şehitler caddesi üzerinde bulunmakta ve İhsanbey Camii olarak bilinmektedir (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, 40-52). Kabasakal Camii, Şehreküstü semti Kocaoğlan mahallesindedir. Hacı Ahmet adında birisi tarafından mescit olarak yaptırılmış, Kabasakaloğlu İsmailoğlu Hamza Ağa tarafından minber eklenerek camiye çevrilmiştir. Hamza Ağa'nın Hicri 1114 tarihinde öldüğü veraset belgesinden anlaşılmaktadır. Buna göre caminin yapımı 1702 tarihinden daha önce olması gerekir (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, 652). Ağa Cami ise Tunus'lu Antep Kaymakamı Ferruh Ağa (Bey) tarafından merkez Şehreküstü, Suyabatmaz Mahallesi Şehitler Caddesinde, 1554-1559 tarihleri arasında yaptırılmıştır (Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, s. 171).

16 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 266.

17 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 259.

18 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 334.

19 Abdüsselam Râğıp, "Halep Şabaniyye Medresesi", *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, I-II, (Yayına haz.: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009, İstanbul 2014, II: 73-84; Abdüsselam Uluçam, "Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), s. 561.

20 Lemya Câsir, "Halep'te Hüsreviyye Tekkesi Vakıfları", *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, I-II, (Yayına hazırlayan: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009, İstanbul 2014, c. II, s. 91-104.

nelabidin, Şeyh Ahmet Kalaş ve Şeyh Abdulmecid Selim'den Arapça dersleri alır.²¹ Burada ayrıca Mevlevi Tekkesi'nde bulunan II. Abdulhamit Han'ın serkâtipliğini yapmış Hasan Hüsnü Efendi'den de hat öğrenir.²²

Ahmet Muhtar, Halep'ten Gaziantep'e döndükten sonra askerliğini yapar ve 1945'te yirmi sekiz yaşında iken imtihana girerek Şeyh (Şih) Camii'ne imam tayin olunur. Artık Gaziantep ve çevresinde Muhtar Hoca olarak tanınmaktadır. Bu sürede Ankara'dan gelen Mehmet Müftüoğlu, Şevket Bulut ve Remzi Barış gibi simalara Arapça dersleri verir.²³ Hafız Abdullah Efendi'nin vefatından sonra dini ilimlerde daha da ilerlemek için Afşinli Durdu Hoca'dan ders almak istediye de, onun teşvikiyle zorlukla pasaport alarak Mısır'a okumaya gider.²⁴ Büyükçınar, Kahire'de el-Ezher Üniversitesi'ne kaydolmak üzere girdiği yeterlilik imtihanında başarılı bulunarak yüksek tahsile başlama hakkını elde etmiş olmasına rağmen, bir cihetten kendince düzenli tahsil görememenin eksikliğini telâfi etmek maksadıyla önce üniversitenin Lise kısmına kaydolur. Ardından 1960 yılında Usulü'd-Din Fakültesi'ni bitirir. Daha sonra Ezher'de Yüksek Lisansını tamamlar.

Büyükçınar, tahsil hayatı boyunca Ezher hocalarının dışındaki âlimlerden de özel dersler almıştır. Mülakatında üzerinde derin izler bırakan birkaç etkili hocası arasında bahsettiği isimlerden birisi Mısır'da talim görmüş, Kur'an'ı çok mükemmel okuyan fakat Arapçası tam olmayan Hafız Seyfettin, diğeri ise kendisine fıkhıta Ebu Hanife, tefsirde Keşşaf denilen Camizade'dir.²⁵ Ayrıca Mısır'da kendilerinden tefsir, mantık, hadis ve ilm-i kelim derslerini aldığı hocaları arasında İ'di Vasîf Saîd,²⁶ Buhayrî, Fethullah Bedran²⁷ ve Ezher müderrislerinden Mustafa Tazı, meşhur âlimlerden bazılarıdır. Bunların yanı sıra o yıllarda Kahire'de yaşayan sürgün şeyhül-İslam Mustafa Sabri Efendi, Zahidü'l-Kevseri (ö. 1951), Ezher'de müderris Konyalı Ali Zeki Efendi (ö. 1960) ve Yozgatlı İhsan Efendilerden (ö. 1961) de istifade etmiştir.²⁸

Büyükçınar, Mısır yıllarında bir taraftan Türk ve Arap talebelere özel dersler verirken ayrıca ülkenin en itibarlı üniversitelerinden olan Câmîatü Aynîş-Şems'de

21 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 289-91.

22 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 299.

23 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 461-464.

24 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 464-467.

25 Ahmet Muhtar Büyükçınar ile Mülakat... "İnsanlar Yaşama Sanatını Bilmiyorlar", *Altınoluk*, sy. 141 (Kasım 1997), s. 9.

26 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 484, 669.

27 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 669.

28 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 493-496. Bu hocaların Mısır yıllarına dair daha detaylı bilgiler için Ali Ulvi Kurucu'nun *Hatıralar II* serlevhali kitabına bakılabilir.

de hocalık yapmıştır.²⁹ Bu süreçte günümüz Türkiye'sinde ilim camiası tarafından yakından tanınan tarihçi Muhammed Harb'in de hocası olmuştur.

Büyükçınar, ilmi araştırmaları için gittiği Mısır'da sadece Ezher hocalarından ders almakla kalmamış, aynı zamanda Mısır'daki siyasi, dini ve sosyal gelişmeler ve değişimlerin de iyi bir tanığı ve ortağı olmuştur. Bu yönü itibarıyla Büyükçınar, mezkûr yıllarda Mısır'daki ıslahat hareketlerini yakından takip edebilmiş Ali Ulvi Kurucu gibi az sayıdaki İslâm âlimlerinden birisidir. *Hayatım İbret Aynası* adlı hatıratında anlattığı gibi Hasan el-Bennâ (ö. 1949) ve Seyyid Kutup (ö. 1966) gibi çağdaş ıslahatçıların, Muhammed Ebu Zehra (ö. 1974), Muhammed Gazâlî (ö. 1996) ve Fethullah Bedrân gibi âlimlerin konferans ve seminerlerine de devam etmiştir. Ayrıca İhvanü'l-Müslimîn hareketi, Nâsir ihtilâli ve İngiliz bombardımanı sırasında Kahire'de olayların içinde yaşadığını belirtmektedir.³⁰

Mısır'da 12 yıl süren tahsilini tamamladıktan sonra, Ezher'de hoca olarak kalması veya Arap ülkelerinden birine geniş imkânlarla tâyin olma tekliflerini kabul etmeyerek İslâmiyet'in elli yıldır baskı altında zayıflatıldığını düşündüğü anavatanına ve milletine hizmet etme kararı ile 1962 yılında Türkiye'ye dönmüştür.³¹ Büyükçınar'ın döndüğü dönemde Türkiye, İsmail Kara'ya göre; "1924'ten beri medresenin, 1933'ten beri de ilahiyat eğitiminin tamamen ortadan kalktığı" bir dönemin sancılarını canlı bir biçimde hisseder vaziyettedir. O kadar ki "Tarih ve edebiyat sahası kısmen istisna edilirse Arapça, Farsça ve Osmanlıca dersleri sosyal ve dil ilimlerinin lisans ve lisansüstü eğitiminde hemen hiçbir yere sahip değildi."³² Bu yüzden Büyükçınar İstanbul'a döndükten sonra bu eksiklikleri giderme maksadıyla kritik iki çalışma yapmıştır. Birinci olarak; isteyen talebelerine evinde, mektepte, kurslarda, camilerde ve mümkün olan her yerde dersler vermiştir. Bu çerçevede İstanbul İmam Hatip Okulu'nda 1962-63 ders yılında dışarıdan ücretli hoca olarak derslere girmeye başlamış, ayrıca İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ile İlâhiyat Fakültesi talebelerine dışarıdan Arapça ve İslâmî ilimler okutmuş, onlar için kurslar açmıştır. Dahası Yalova Esenköy'de düzenlediği 1966, 67, 68 yılları yaz kamplarında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan o yıllarda kendilerine Yüksek İslâm Enstitüleri dışında üniversitelerde okuma hakkı verilmeyen İmam-Hatip Okulları mezunlarının bir kısmı, lise son sınıf derslerinin imtihanlarını ayrıca vererek ikinci diplomaları-

29 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 664-70.

30 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 670.

31 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 679-80.

32 İsmail Kara, "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye intikali ve Tesirleri", *Hayati, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu* (18-19 Kasım 2005), Bursa, s. 77.

nı da almışlar ve üniversite imtihanlarını kazanarak çeşitli fakültelere devam edip mezun olmuşlardır. Bu şahıslar doktora yaparak alanlarının önemli isimleri halinde akademik hayatın en üst merhalelerine ulaşarak hizmet veren tanınmış isimler olmuşlardır. Bunlar arasında evvelemerde Ahmet Tekin, Ahmet Tobay, Ali Bardakoğlu, Bayraktar Bayraklı, Hüsameddin Erdem, Mustafa Öz, Mustafa Açıkalın, Mustafa Uzun, Ömer Faruk Harman, Yusuf Çiçek gibi isimleri zikredebiliriz.³³

İkinci olarak bir taraftan Türkiye'deki dini yayıncılığın ve dini bilgilerin giderek daha fazla seviye ve derinlik kazanması ve İslamiyet ile alakalı ilmi-akademik çalışmaların gelişmesi, diğer taraftan birçok öğrencisinin alanlarında ilerlemesi ve onların geçimlerine katkıda bulunması için klasik eserlerin tercüme faaliyetlerine girişmiştir. Bu maksatla bir grup yakın talebesiyle birlikte "Divan İlmî Araştırmalar Müessesesi"ni kurmuştur. Bu birliktelik neticesinde pek çok Arapça klasik kaynak Türkçe'ye çevrilmiş ve kültürümüze kazandırılmıştır. Bunlar arasında M. Yusuf Kandelevî'nin (ö. 1965) *Hayatu's-Sahabe* adlı eseri *Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*,³⁴ Ebu Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavî Münziri'nin (ö. 656/1258) *et-Tergib ve't-terhib* adlı eseri *Hadislerle İslam*,³⁵ *Sünenü'n-Nesâî*,³⁶ *Muvatta*,³⁷ Corci Zeydan'ın (ö. 1914) *Gassanlı Hind: Tarihi Roman*³⁸ ve Ahmed Çelebi'nin *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*³⁹ olarak tercüme edilmiş ve neşredilmiştir.

Büyükçınar, uzun yılların ardından 1977'de Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi'ne resmi olarak tayin olmuş ve burada dokuz sene Arapça, tefsir ve hadis hocalığı yaptıktan sonra 1985'te yaş haddinden emekli olmuştur. Emekli olduktan sonra Yalova Esenköy'deki evinde, yine talebeleriyle ve yazmakta bulunduğu eserleriyle meşgul olarak, hayattaki tek gayesi olan dinine hizmet yolunda tebliğ çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmalar neticesinde yukarıda isimlerini

33 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 754-55.

34 M. Yusuf Kandelevî, *Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık (Hayatu's-Sahabe)*, I-V, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar, A. Ömer Tekin, Yaşar Erol (İstanbul: Cümle Yay., 1973).

35 Ebu Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavî Münziri, *et-Tergib ve't-terhib, Hadislerle İslâm* (İstanbul: Hikmet Yay., 1984), I-V.

36 Ebü Abdiraahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ahmet Tekin, Ö. Faruk Harman, Yaşar Erol (İstanbul: Kalem Kitabevi, 1981), I-VIII.

37 Ebü Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (İstanbul: Altuğ Yay., 1982), I-II.

38 Corci Zeydan, *Gassanlı Hind: Tarihi Roman*, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Kerim Aytekin (İstanbul: Büyükçınar Yay., 1972).

39 Ahmed Çelebi, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kalem Yay., 1978).

zikrettiklerimiz tercümelerinin yanı sıra *Mutluluk Yolları Hayat Kitabı*,⁴⁰ *Hayatın İçindeki İslam I-III*, diğer adıyla *Bütün Yönleriyle İslam İlmihali*,⁴¹ *Dinimiz ve Hayatımız-Dini Suallere Cevaplar*⁴² ve *Hayatım İbret Aynası* gibi pek çok baskı yapan birçok kitap kaleme almıştır.

Bütün bu faaliyetlerden hareketle Büyükçınar'ın, eserleri, tercümeleleri ve faaliyetleri ile Türkiye'de hususi denebilecek bir tesire ve müspet bir kabule mazhar olduğunu ifade edebiliriz. Neredeyse yarım asrı aşan dersleri, eserleri ve tercümeleleri ile doğrudan veya dolaylı olarak bazılarının isimlerini önceki satırlarda zikrettiğimiz talebeleri yetiştirmesi, neticenin böyle tezahür etmesinde belirleyici bir role sahip olmalıdır.

Büyükçınar, hatıratının başlığında da vurguladığı üzere ibretlik bir hayatın ardından 5 Nisan 2013'te 93 yaşında Yalova'da vefat etmiştir.

2. Din ve Tebliğ Anlayışı

2.1. Din Anlayışı

Büyükçınar, klasik akaide dair eserlerde görmeye alıştığımız şekilde, dinin tanımını; *birinin önderliğinde, belli kuralları olan, insanları birbirine bağlayıp, belli bir amaca yönelten manevi müessesese* olarak tarif etmektedir. Ardından bir tasnif yaparak dinlerin Allah tarafından bildirilen hak dinler ve insanlar tarafından uydurulan batıl dinler şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmiştir. İslâm'ın dışındaki bütün dinlerin “yeni gelen din öncekini hükümsüz kılar” ilkesi gereğince hükümsüz olduğunu; bu sayede İslâm'ın önceki Yahudi ve Hristiyan dinlerini geçersiz kıldığını ve kıyamete kadar bütün insanların İslam dinini kabul etmeleri ve Müslüman olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.⁴³

Büyükçınar'ın din ifadesinden kastının İslâm dini olduğu izahtan varestedir. Ona göre, İslam, iki kanatlıdır. İman ve amel; yani inanç, inandıklarımızı yapmak

40 Büyükçınar, *Mutluluk Yolları Hayat Kitabı* (İstanbul: Bayraktar Yay., 1988). Bu eserin tek cilt olarak bu baskısının haricinde *Mutluluk Yolları (Hayat Kitabı I)*, İstanbul 1999; *Mutlu Bir Aile Yuvası (Hayat Kitabı 2)*, İstanbul 1999; *Görevlerimiz ve Sorumluluklarımız (Hayat Kitabı 3)*, İstanbul 2000 şeklinde farklı üç cilt olarak baskısı da mevcuttur. Biz çalışmamızda Bayraktar Yayınevi'nin baskısını kullandık.

41 Eserin biri, tek cilt olarak Marifet Yayınları (Büyükçınar, *Bütün Yönleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Marifet Yay., 1997), diğeri ise üç cilt olarak Bilge Yayıncılık tarafından basılmış (Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam I-III* (İstanbul: Bilge Yay., 2001) iki baskısı vardır.

42 Büyükçınar, *Dinimiz ve Hayatımız - Dini Suallere Cevaplar*, İstanbul, 1982.

43 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam* (İstanbul: Bilge Yay., 2001), c. I, s. 18-22.

ve yaşamaktır. İnançsız amel, geçersiz; amelsiz inanç, insanı sorumluluktan kurtarmakta yetersizdir.⁴⁴ Açıkça görünen o ki, İslam dini, Allah'ın emir ve yasaklarının önce yaşanılmasını, insanlara canlı örnek olunması gerektiğini istemektedir. Günümüzdeki Müslümanların İslam anlayışına dair iki eksikliğini bu hususu merkeze alarak şöyle ifade etmektedir. Birincisi; Müslümanların İslam'ı yaşamak ve örnek olmak yerine sadece konuşmak ve yazmak ile meşgul olmaktadır ki, bunun için onlar inandırıcı ve benimsetici olamamaktadırlar. İkincisi ise İslam'ın ilk gelişinde ve yayılışında olduğu gibi tabana inerek, insanlara İslam'ı anlatmaları yerine kendilerinde biraz güç gördüklerinde “tepeden inmece İslam devleti” kurmaya kalkışmalarıdır. Büyükçınar'a göre, XIX. yüzyıldan beri İslam'ı getirmek ve yaşatmak için çırpınan bütün kuruluşların hali bu şekildedir. Çözüm, günümüz Müslümanlarının İslam'ı iyice anlayıp benimsedikten sonra bildiklerini yaşayarak, başkalarına güzel örnek olmalarıdır. Burada bid'at ve hurafelerle tahrif edilmiş İslam'ın anlatılması ve örneklik düzeyinde yaşanması hayati öneme sahiptir. Ona göre İslam, anlamsız bir kaygısızlık olarak ifade edeceğimiz “Bir lokma bir hırka”, “Bugün ye, yarını düşünme”, “Kısmetin varsa gelir Yemen'den, kısmetin yoksa ne gelir elden” vs. zihniyetini ve tembelliğini kabul etmemektedir. Aksine İslam, Müslümanların insanlara öncülük etmeleri gerektiğini telkin etmektedir. Hâlbuki bugün Müslümanlar, bu hasletlere sahip olmadıkları için gerilemiş ve esasen geriletilmiştir.⁴⁵

Bu hususta temsil gücü yüksek bir örnek olarak göreceğimiz Büyükçınar, satırlara dizdiği her şeyi öncelikle kendisi için yazdığını ve uygulamadığı hiçbir şeyi yazmadığını belirtmektedir. Örneğin; *Bütün Yönleriyle İslâm İlmihali* kitabında ibadetler kısmında nafilelerde hafızayı geliştirme namazının varlığından bahseder. Bu esasen hiçbir kitapta yoktur. Hz. Ali'den (ra) gelen rivayet şöyledir: Hz. Ali (ra) Efendimize (sav) “Ya Rasûlallah senden hadislerini dinliyorum, unutuyorum. Âyetleri ezberliyorum, unutuyorum. Unutmamak için ne yapayım?” diye sorar. Hz. Peygamber (sav) buyurur ki: “Cuma gecesi teheccüd vakti kalkarsın. Dört rekât namaz kılarırsın. Birinci rekâtta Fâtiha ve Yâsîn Sûresi, ikinci rekâtta Fâtiha ve Duhân Sûresi, üçüncü rekâtta Fâtiha ve Secde Sûresi ve son rekâtta Fatiha ve Mülk Sûresini okursun. Ondan sonra -uzun bir dua var- duasını okursun. Buna yedi cuma gecesi devam edersin.” Büyükçınar, kitabında nafileler bölümünde bu namaza geldiğinde “Ben bu namazı yazmayacağım” diye içinden geçirir. Çünkü kendisi bu namazı hiç kılmamıştır. “Ey İman Edenler! Niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz?”⁴⁶ ayetini

44 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam*, c. II, s. 7.

45 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 539-542.

46 es-Saf Sûresi, 61/2.

düşünerek “Allah, kılmadığı namazı yazarsa kendisine ne der?” diye düşünür. Hadizatında önce bu namazı kılar, faydasını gördükten sonra da yazar.⁴⁷

Büyükçınar, dinin ilk sacayağı olan inancın sağlam bir şekilde oturmasının şartının, imanın altı esasının naslara bağlı kalınarak inanılması olduğunu söylemektedir. Bu şartların her birini izah eden⁴⁸ Büyükçınar, ikinci sacayağı olan ibadetler için de aynı kaynakların ışığında dinin beş şartının eksiksiz yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁹ Yaratıcı’ya şükür ve saygının sembolü olarak ibadetlerin ve emirlerin hikmetlerini de detaylı bir şekilde açıklamakta ve en güzel tapınma biçiminin İslâm’da olduğunu savunmaktadır.⁵⁰

Büyükçınar, İslam dininin insanı ele alırken bütünsel bir yaklaşım ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bütünselliğin alanını insanın ruh ve bedeni ile madde ve manaya bakan yönleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslam’ın inanç ve ibadet sacayakları insanın ruhunu arındırmak, bedenini doğru kullanmasını temin etmek ve doğru yaşama sanatını öğrenmesine yardımcı olmak maksatlarını bir arada hedeflemektedir. Dinin muhatabı olarak insana birçok yerde bu bütünsellik çerçevesinde değinen Büyükçınar, her şeyin insan için, insanın da Allah’a kulluk etmek için yaratıldığını ifade etmektedir.⁵¹

İslam dininin bu bütünsel yaklaşımının sadece insan ile sınırlı olmadığını dile getiren Büyükçınar, dahası madde ile mana, dünya ile ahiret, devlet ile millet, hukuk ile amme vicdanı, iman ile hareket, fert ile cemaat, zengin ile fakir, ibadet ile çalışma, yer ile gök, varlık ile yokluk arasında da mezkûr bütünselliğin olduğunu ve İslam dini kadar hiçbir sistemde bu tarafların böyle bir uzlaşma, denge ve ahenk içinde olmadığını zikreder.⁵²

Büyükçınar’ın din anlayışında Tasavvuf ile ilgili bazı hususları da hatırlamamızda fayda bulunuyor. Çocukluk yıllarında Kadiri dervişi olan dedesi ile tekkeye giden Büyükçınar, daha sonraki yaşlarında manevi arayış içerisinde bazı şeyhlere intisap etmiştir. Bunlar arasında sırasıyla dedesi, Şeyh Camii’nin banisi Şeyh Fethullah Efendi, caminin müezzini Mustafa Efendi, Maraş’ta Şeyh Vehbi Nur⁵³ ve

47 Y. Selman Tan, *Yeni Nesilleri İnşa Eden Âlimlerimiz, Kendi Dillerinden Hayatları* (İstanbul: Erkam Yay., 2009), s. 137-38.

48 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam 1, İnanç Dünyamız* (İstanbul: Bilge Yay., 2001).

49 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam 2, İslam’ın Temel İlkeleri* (İstanbul: Bilge Yay., 2001).

50 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam 3, Ruhî Arınma ve Sosyal İlişkilerimiz* (İstanbul: Bilge Yay., 2001).

51 Büyükçınar, *Hayatın İçindeki İslam*, s. III, s. 9.

52 Kandehevî, *Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, c. I, s. 6-7.

53 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 272-275.

Mısır'da kaldığı Sultan Mahmud Yurdu'nun mescidinde medfun olan Muhammed Aşık Mısıri'dir. Bu zât, Mevlana Hâlid Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) 96. halifesidir.⁵⁴ Ancak Büyükçınar'a göre, ilimsiz tarikatlar çapasız tarlaya benzemektedir. Dolayısıyla çapasız tarlaya yabancı otların yayıldığı gibi âlim bulunmayan tarikatta da bidat ve hurafeler hızla yayılır. Neticede uydurulmuş bid'atler İslam dinine âlimi olmayan tarikatlar yoluyla girer.⁵⁵ Bu açıklamalar çerçevesinde ilim ile tezyin edilmiş tasavvufa büyük önem veren Büyükçınar, hayatının son döneminde bir mürşid olarak tasavvuf ve maneviyat dersleri verdiğini belirtmektedir.⁵⁶

2.2. Din Anlayışında Tebliğin Yeri

Büyükçınar'ın tebliğ anlayışı dinî düşüncesinde oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü dinin bu emri, onun hayatının adeta gayesi mesabesinde. Dinin yaşanması ve yaşatılmasına verdiği önem, başta kendi varlığı olmak üzere kendisine ait olan bütün her şeyi bu uğurda kullanmasını salık vermiştir. Onu böyle bir eylem adamı olmaya götüren tek neden ise tebliği kulluğunun bir parçası olarak görmesidir. Bizim kanaatimiz odur ki, Gaziantep'te Arapça öğrenimine başlaması ve eğitimini ilerletmek için vatanından ayrılması düşünce dünyasında tebliğin izlerinin belirginleşmesine neden olmuştur. Ayrıca medreselerin kapatılması ile yüzyılların emeği olan kurum ve çalışmaların tarumar olması ve müderrislerin ve âlimlerin Kuran-ı Kerim ve Arapça öğretiminden el etek çektilmesi Büyükçınar'ın his dünyasında bazı kırılmalara sebebiyet vermiştir. Dahası İslâm dünyasının kendi halleri ile meşgul bir halde bunlara kayıtsız kalması ve Müslümanların dünya muvazenesinde söz sahibi olamamaları, onun bütün çalışma ve gayretlerini bu alanda yoğunlaşmasında etkin rol oynamıştır. Ona göre şayet bu durum böylece yarım asır sürerse ülkede okutan âlimin ve yaşanan dinin kalmama tehlikesini doğuracağı için "Ben okuyacağım ve okutacağım" kararını vermesine sebep olmuştur.⁵⁷

Bu kararı vermesinde 1930'lu yılların sonunda ilk ders aldığı Hacı Nasır Camii imamı Hafız Tevfik Efendi'nin etkisi göz ardı edilemez. Nitekim o, her türlü baskı, takip ve zulme rağmen ders vermeyi kabul etmiş ve Ahmet Muhtar'a şu telkinde bulunmuştur: "Her türlü tehlikeyi göze alarak seni okutacağım. Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra başka ilimler de okutacağım. Ancak üç şartım var. Bunları kabul eder, yerine getirmeye söz verersen seni okuturum; yoksa boşuna ısrar etme. Bir

54 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 502.

55 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 276.

56 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 829-833.

57 Tan, *Yeni Nesilleri İnşa Eden Âlimlerimiz*, s. 129-130.

de benden ders aldığın ikimizin arasında kalacak. Şartlarımdan birincisi, ben seni ücret almadan, karşılık beklemeden Allah rızası için okutacağım. Sen de senden okumak isteyenlere hiçbir karşılık beklemeden, muhtaç dahi olsan ücret almadan okutacaksın. Çünkü Kur'an'ı okumak ibadet olduğu gibi, okutmak da ibadettir. İbadet ise para ile alınmaz, satılmaz. Sırf Allah rızası için karşılık beklemeden yapılır. İkincisi, okuyup anladıklarını mutlaka uygulayacaksın. Okuduklarını sadece öğrenmek için değil, uygulamak ve yaşamak için okuyacaksın. Yaşanmayan kuru bilgi, çürük ceviz gibi ya da sofraya koyup da yemediğin yemek gibidir. Hiçbir yararı olmaz. Üçüncü şartım, ömrünün sonuna kadar namahremden sakınacaksın. Hiçbir kadına ve kıza kem gözle bakmayacaksın.”⁵⁸ Büyükçınar bu üç şartı hayatı boyunca kendisine prensip edinmiş, okuttuğu talebelerden ücret almamış, aksine onlara mümkün oldukça maddi destekte bulunmuştur. Kendi geçimini ise dokümacılık ve ünlü tatlıcı Güllüoğlu'nda baklavacılık yaparak sağlamıştır. Bu konuda “Hiç kimse el emeği ile kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir.”⁵⁹ hadisi şerifi ve Peygamberlerin dini tebliği ederken ücret almaması hususiyeti Büyükçınar'ın, daima Hz. Peygamber'i bir model olarak alma doğrultusunda yaşamaya gayret gösterdiğini kanıtlamaktadır.

Nitekim evlenme konusundaki tavrı da Hz. Peygamber'i model alma hassasiyeti ile ilgilidir. Bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Ben kendim için evlenmedim. Peygamber Efendimiz (sav) de hiç kendisi için evlenmemiştir. Sonra insanlar kadın ve erkek olmak üzere iki gruptur. Kadınların sayısı erkeklerden fazladır. Ama erkek dışarda olduğu için her şeyi öğreniyor ve biliyor. Vaaz ediyor, hutbe veriyor, kitap okuyor, arkadaşlarıyla ilişkiler kuruyor. Fakat kadın bizim toplumumuzda babasının evinde doğuyor, kocasının evinde dört duvar arasında ölüyor. Ne öğrenebilecek? Bilgiden mahrum kalıyor. Hâlbuki Peygamber Efendimiz (sav) ne buyuruyor: ‘Dininizin yarısını Aişe (ra)’den öğrenin.’ Bizim kadınlarımız hiçbir şey bilmiyorlar. Bildikleri hep kulaktan dolma hurafeler. O yüzden bilinçlenmeleri lâzım. Ben bir bekâr olarak kadınlara yaklaşmam, nasıl onlara bir şey öğreteceğim? Acaba evlensem mi diye üç ay düşündüm. Bir de şu hadis beni uyardı: “Ümmetimin şerlileri bekârlarıdır.” Eskiden engel vardı haklıydım, ama engel ortadan kalkınca şerliler arasına girmeye başlamıştım. Evlenirsem ailem olur, ailelerin arasına karışırım dedim. Yani karar verişim kendim için değil, özellikle kadınlar tarafına yardımcı olmak içindi.”⁶⁰

58 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 216-217.

59 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, “Büyu”, 15 (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315).

60 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 529-530.

Büyükçınar'ın din anlayışında tebliğ ve irşadın böylesine yoğun yaşanmasının kaynağı şüphesiz naslarda bu konuya yapılan vurgudur.⁶¹ Kur'an'ın bu rehberliğinde onu bazen yazar bazen öğretmen bazen araştırmacı ama hepsinden öte bir mürebbi ve bir mübelliğ olarak görmekteyiz. Büyükçınar'ın bu vasıfları kuşanmasında merkezi bir konum teşkil eden Kur'an'daki "Dünya hayatı oyun ve oyuncaktır."⁶² vurgusu onda şu idraki meydana çıkarmıştır: "Mademki Allah Kur'an'ı Kerim'de dünya için oyun ve oyuncak diyor, o halde ben çocuk oluyorum, dünya oyun oluyor, kendimi o işe kaptırıyorum. Bakın, hocam üç saat okutuyordum, yorulmuyordum, çünkü onu oyun olarak görüyordum."⁶³

Kur'an ve Arapça oku(t)manın yasak olduğu yıllarda yurt dışına giderek İslamî tahsil yapan, yurda döndükten sonra talebe yetiştirmek için nice çileleri göğüsleyen Büyükçınar'ın elindeki imkân ve kabiliyetleri dava edindiği bu ideal uğruna ömrünü mümkün olan her yerde "okumaya ve okutmaya" sarf ettiğine biraz önce değinmiştik. Kendisinin Gaziantep'te başlayan eğitim hayatı vefatına kadar devam etmiş, öğrenmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bu çerçevede örneğin; İstanbul İmam Hatip Okulu, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ile İlahiyat Fakültesi, Yalova Esenköy'de düzenlediği yaz kampları ve Haseki Eğitim Merkezi'ndeki Arapça, tefsir ve hadis dersleri buna sarıh bir numûnedir. Bu bağlamda onun için, çalışmalarını hiçbir şekilde daha iyi maddi imkânlar kazanmak ya da itibar sahibi olmak için yaptığı söylenemez. Yaşadığı mütevazı hayat şartlarında, onun tek amacı bütün benliği ama özellikle ilmi ile İslâm'ın tanıtılmasına ve doğru anlaşılmasına hizmet etmektir. Burada, konumuza ışık tutması için şu kadarını söylememiz kâfidir: Hapishaneye girdikten birkaç gün sonra okuduklarından yanındakilere anlatması, okumak isteyenleri de okutması, böylelikle etrafında bir aya kadar kalabalık bir cemaat teşekkülü,⁶⁴ bahsettiğimiz hizmetin bir cüz'ü olarak telakki edilmelidir.

Büyükçınar'ın din anlayışında tebliğ vermiş olduğu değer sadece düşünce planında değildir. O, İslâm'ın hakkıyla anlaşılması ve yaşanılması adına birbirinden farklı faaliyetlerin de mimarıdır. Onun her eyleminin bir amacı, her amacının da farklı bir muhatap kitlesi bulunmaktadır. Üzerinde durmayı istediğimiz işte bu nokta, onun, yaşadığı toplumda Celaleddin Ökten, Mahir İz ve Ali Ulvi Kurucu gibi bir dava insanı olarak kabul edilmesini de beraberinde getirmiştir. Hakikaten de mezkûr isimler ile birlikte yaptığı tebliğ faaliyeti Türkiye'nin mütedeyyin kesiminin

61 Bu bağlamda Âl-i İmrân Sûresi, 3/110, 104; Yûsuf Sûresi, 12/108; Fussilet Sûresi, 41/33 ve en-Nahl Sûresi, 16/125 âyetleri önemlidir.

62 En'am Sûresi, 6/32.

63 Tan, *Yeni Nesilleri İnşa Eden Âlimlerimiz*, s. 132-133.

64 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 327-330.

okuryazarlarının yetiştirilmesinde 60'lar sonrasında çok hayati bir rol oynamıştır. Şüphesiz Büyükçınar'ın bu faaliyetinin ardında onu küçüklüğünden beri hep diri tutan sarsılmaz bir iman ve sabır olmuştur. Nitekim hatıratına takriz yazan merhum Ali Ulvi Kurucu, Ahmet Muhtar Büyükçınar için şunu demiştir:

*Bir azm, eğer iman dolu bir kalbe girerse,
İnsan da imandaki son sırta ererse
En azgın ölümler ona zincir vuramazlar
Volkan gibi coşkun akıyor, durduramazlar!*⁶⁵

Büyükçınar için araştırma yapmak, bunları kaleme almak suretiyle yayınlamak ve insanlara öğretmek tebliğ metodunun başlıca düsturlarındandır. Bu düşüncesinden hareketle daha gençlik yaşlarında başlayan okuma merakı, onun arkasından tercümele dâhil ardında onlarca kitap bırakmasına sebep olmuştur. Aslında araştırma yapmak ve çalışmak onun hayatında vazgeçmediği iki eylemdir. Fevkalade bir şekilde zaman tanzimi yapan Büyükçınar'ın birkaç saat uyku ve maişet uğraşısı dışında geriye kalan saatlerini okumaya ve okutmaya ayırmak şeklinde çalışmasına devam ettiği bilinmektedir. O kadar ki, hapisane hayatından ve askerlik yıllarından bahsettiği hatıratında önemli kitaplarını getirttiğini ve çalışmaya devam ettiğini kaydetmektedir.⁶⁶ Açıkçası onun bu çalışma aşkının altında yatan biricik neden, dinî araştırmaları kulluğunu yerine getirmek için birer vasıta olarak görmesidir.

Büyükçınar Mısır dönüşü İstanbul'a yerleştikten kısa bir süre sonra burada kendisi gibi tebliğ faaliyetleri yapmak isteyen öğrencileri ile birlikte ilmi faaliyetlerini kurumsal bir yapı üzerinden sürdürmeye koyulmuştur. Bunların başında yakın öğrencileri ile beraber kurduğu Divan İlmi Araştırma Müessesesi isimli dernek gelmektedir. Bu merkezde klasik eserlerin tercümesi başta olmak üzere Milli-İslami konuların araştırılması, tercümesi, derlenmesi ve mevkuteler ile büyük kitapların indekslenmesi hedeflenmiştir. Geçmişine ve geleneklerine bağlılığı ile bilinen Büyükçınar, bu müessese ile tarihin İslâmî araştırmalar adına karanlık kalan sayfalarını titizlikle tahkik ederek, Müslümanların ilim dünyasına kattıkları sayısız eserlerden bir kısmını gün ışığına çıkarmıştır. O bu yolla, İslâmî meseleler üzerine çalışmak isteyen gençlere, şimdiye kadar Müslümanların aynı eserler üzerine çalışmalar yaptığını ancak tarihte yazılmış birçok eserin tozlu raflarda çürümeye terk edildiğini hatırlatarak bu alanlarda araştırma yapmalarını tavsiye etmiştir.

65 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 27-28.

66 Büyükçınar, *Hayatım İbret Aynası*, s. 327-330, 413-415.

Önceki satırlarda isimlerini zikrettiğimiz tercüme edilen eserlerde de ilk etapta dikkat edileceği üzere Büyükçınar, Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılması, Hz. Peygamber'in hayatının doğru bir şekilde öğrenilmesi ve hayata geçirilmesi için gece-gündüz çalışmıştır. Bizim kanaatimiz odur ki, tercümelerinin yanı sıra kendisinin kaleme aldığı eserler de vurguladığımız fikirle çok yakından bağlantılı olarak yazılmıştır. Örneğin, *Hayatın İçindeki İslam I-III*, diğer adıyla *Bütün Yönleriyle İslam İlmihali* insanımızın işine yarayacak bilgilerle donatılmış, gereksiz bilgilerden arındırılmış ve daha da önemlisi onların sıkılmadan okuyabilmeleri için oldukça sade bir dille yazılmış *İslam İlmihali*'dir. Eserin çok hoş ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *İslam İlmihali* dâhil benzerlerinde pek görülmeyen bir yanı da, yeri geldikçe okuyucularına İslam'ın güzelliklerini fark ettirmeye, ilahi emirlerdeki hikmetleri sezdirmeye çalışmasıdır.

Yine halkımıza hayatın muhtelif cephelerinde bahtiyarlığı yakalamanın yollarını göstermek amacıyla arı duru üslubuyla kaleme aldığı *Mutluluk Yolları Hayat Kitabı* mezkûr maksada mebni yazılmıştır. Bu kitabında insanın eğitim ile birlikte bir ağacın bir marangozun elinde muhtelif şekillere girebildiğini belirtmektedir. Her insanın kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu ve bilinçli yaşaması gerektiğini zikretmektedir. Bu hususta yaratılış itibarıyla medeni olan insanın Allah'a kulluk içinde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunu gerçekleştirirken hayatı boyunca bir savaş içinde olduğuna dikkat çekmektedir. O yüzden bu savaşında insanın mutlaka kutsal inanç ve çok kuvvetli bir iradeye sahip olması gerekmektedir. Zira insan, dünya ve ahiret mutluluğu için bu hasletlere sahip olmalıdır. Ayrıca insanın rahat yaşaması ve mutlu olması için haklı olmasının yetmeyeceğini güçlü olması gerektiğinin de altını çizmektedir. Nitekim "Onun için gücünüzü yitirmeyin, dayanın, düşman karşısında gevşeklik göstermeyin. Ona fırsat vermeyin."⁶⁷ ayeti ile "Kuvvetli mü'min zayıf mü'minden daha hayırlı ve üstündür."⁶⁸ hadisi de esasen buna işaret etmektedir. İnsanın güçlenebilmesi, hakkını savunarak huzur içinde hem dünya işlerini yapması, hem de ahiretini kazanabilmesi yani iki cihan saadetine ermesi için belirli özelliklere sahip olmalıdır. Bunlar: sağlıklı olmak, beden sağlığı, ruh sağlığı ve ahlak kurallarına riayet, hafıza sağlığı, güzel huylu olmak, bilgili olmak, fakir olmamak, iradesi kuvvetli olmak, hür ve bağımsız yaşamak, mutlu bir aile yuvası kurmak, görevlerini yapmak ve çevresi ile iyi ilişkiler kurmak, dindar olmak, huzur ve mutluluk için çabalamaktır.⁶⁹ Bu mahiyet itibarıyla vurgulanması gereken husus, Büyükçınar'ın eserlerinin tebliğ fonksiyonunun yanında irşad vazifesi de görmekte olduğu hakikatidir.

67 Nisâ Sûresi, 4/104.

68 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Kader", 34 (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374-1956/1375).

69 Büyükçınar, *Mutluluk Yolları Hayat Kitabı*, s. 25-34.

Sonuç

Osmanlı'dan Türkiye'ye diğer bir ifadeyle imparatorluktan ulus-devlete geçişte tüm Anadolu bunun sancısını derinden hissetmiştir. Bu geçişte yeni yönetimin modernleştirme faaliyetleri, İslam dininin siyaset, bilgi anlayışı ve eğitim kurumları, sosyal organizasyon mekanizmaları vs. hemen hemen tüm birikimini kapsamı altına almıştır. Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat'ın kabulü, medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması, bu çerçevede yapılan devrimlerdir. Bunlar İslam'ın siyaset, eğitim ve sosyal alanda sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bütün bunlardan dolayı devlet-din ve yönetenler-yönetilenler arasındaki ilişkiler gerilimli olmuştur. Pek çok âlim bir taraftan dönemin gerilimini dindirmek diğer taraftan İslam'ın hayatın tüm alanlarındaki mezkûr sınırlandırmalarına fren olmak maksadıyla yoğun faaliyet göstermiştir.

Bu faaliyetleri Gaziantep şehrinde başlatıp, Suriye ve Mısır'daki eğitim faaliyetlerinden sonra İstanbul'a taşıyan Ahmet Muhtar Büyükçınar, çileli bir yaşamın, nice zorluklarla tamamlanmış bir tahsil hayatının sahibi olarak Gaziantep'in yetiştirdiği çok kıymetli âlimlerimizden birisidir. Neredeyse yetmiş yıla yakın bir süre ilim okumuş ve okutmuştur. Onun hayatını adadığı bu misyonun hareket noktası ve temel dayanağı hiç şüphesiz Kur'an ve sünnet ekseninde almış olduğu eğitim hayatıdır. Bu konuda İslam medeniyetinin ilim merkezleri mesabesinde olan Gaziantep, Halep ve Mısır'da beslendiği kurumlar ve hocalar, onun hem din anlayışını hem ilmi alt yapısını hem de tebliğ düşüncesini beslemiştir. Biz Büyükçınar'ın din anlayışı dediğimizde temel iki sacayağından bahsediyoruz. Bunlar; Kur'an ve sünnettir. Büyükçınar, dine müteallik bütün meseleleri bunların temelinde ele almış, bu meseleleri de sadece bilgi düzeyinde tutmamış, örnek bir Müslüman olarak hayatının her anında tatbik etmiştir.

Ayrıca Büyükçınar, edindiği eşsiz birikimini ülkenin dört bir yanındaki insanlara aktarmaya çalışmıştır. Ona göre bu, peygamber mesleğidir ve her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir vecibedir. O bu vecibeyi, geliştirdiği bazı metotlar ile muhatabı olan kesimlere İslâm'ı anlatmaya çalışarak yerine getirmiştir. Yaşadığı hayatı, dini yorumlaması ve hayatı boyunca yaptığı faaliyetler ile o, Hz. Peygamber'in bir model olarak günümüzde nasıl realize edileceğine dair alışılmışın dışında bir örnek oluşturmuş, sayıları binler ile ifade edilen bir topluluğun yetişmesine vesile olduğu belirtilmektedir. Çalışma disiplini ve gayretleri ile ilim meclislerine misal teşkil ettiği gibi, sosyal hayattan kopmayan yapısı ile de bütün Müslümanların önünde bir numûne-i imtisal halinde durmaktadır.

Abdulkadir Macit, Zor Zamanda Âlim Olma: Ahmet Muhtar Büyükçınar'ın Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri Üzerinden Din Anlayışı

Kaynakça

- Ahmet Muhtar Büyükçınar ile Mülakat. "İnsanlar Yaşama Sanatını Bilmiyorlar", *Altınoluk* 141 (Kasım 1997), 9-13.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 4 cilt. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar. *Bütün Yönleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar. *Dinimiz ve Hayatımız - Dini Suallere Cevaplar*. İstanbul, 1982.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar. *Hayatım İbret Aynası*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar. *Hayatın İçindeki İslam I-III*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2001.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar. *Mutluluk Yolları Hayat Kitabı*. İstanbul: Bayraktar Yayınevi, 1988.
- Büyükçınar, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Câsir, Lemya. "Halep'te Hüseyviyye Tekkesi Vakıfları". *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, I-II, (Yayına hazırlayan: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009, İstanbul 2014: 91-104.
- Çakır, İbrahim Etem. "Şeyh Fethullah Efendi Vakfı". *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, I-II, (Yayına hazırlayan: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009, İstanbul 2014: 229-239.
- Çam, Nusret. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri, Gaziantep 27*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Çam, Nusret. "Gaziantep Camilerinde Minber Problemi ve Müteharrik Minberler". *Belleten* LII (Ankara 1989): 1683-1694.
- Çelebi, Ahmed. *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*. trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ömer Faruk Harman. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1978.
- Eroğlu, Süreyya. "Gaziantep Ahmet Çelebi Camisi; Kadınlar Mahfili'nin Kalemî Şüsemeleri". *Turkish Studies* 9, sy. 5 (Bahar 2014): 901-927.
- Gaziantep Ulemasından Müderris Bülbülzâde Hacı Abdullah Edip Bayram*. Gaziantep: Şehit Kamil Belediyesi, 1996.
- Kandehlevî, M. Yusuf. *Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık (Hayatı's-Sahabe)*. I-V, trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar, A. Ömer Tekin, Yaşar Erol. İstanbul: Cümle Yayınları, 1973.
- Kara, İsmail. "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye intikali ve Tesirleri". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu* (18-19 Kasım 2005): 73-126, Bursa 2005.
- Kavaklı, Sibel. "1890 ve 1895 Yılları Arasında Gaziantep'in Medrese, Yemek, Su ve Çeşme Vakıfları". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 20/1 (Ocak 2012): 313-26.
- Kurucu, Ali Ulvi. *Hatıralar* I-IV. hzl. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Macit, Abdulkadir. *Mehmed Âkif Ersoy, Çağa İz Bırakan Önderler*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta'* 2 cilt. İstanbul: Altuğ Yayınları, 1982.
- Münzirî, Ebu Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdülkâvî. *et-Tergîb ve't-terhîb (Hadislerle İslâm)*. 5 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374-1956/1375.
- Nesâî, Ebu Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ahmet Tekin, Ö. Faruk Harman, Yaşar Erol. 8 cilt. İstanbul: Kalem Kitabevi, 1981.
- Râğîb, Abdüsselam. "Halep Şabanîye Medresesesi". *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, I-II, (Yayına hazırlayan: İsmail Altınöz), 21-22 Aralık Gaziantep/23-24 Aralık Halep 2009, İstanbul 2014, II: 73-84.
- Tan, Y. Selman. *Yeni Nesilleri İnşa Eden Âlimlerimiz, Kendi Dillerinden Hayatları*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Uluçam, Abdüsselam. "Suriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 544-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zeydan, Corci. *Gassanlı Hind: Tarihi Roman*. trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Kerim AYTEKİN. İstanbul: Büyükçınar Yayınevi, 1972.
- <http://www.bulbulzade.org/?islem=haberoku&cid=1152>.



Fatma Aygün*

Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni

Özet: Allah'ın varlığını aklen bilmenin imkânı meselesi tarih boyunca felsefi ve teolojik tartışmaların en önemli konularından birisi olmuştur. Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin tartışmaların döndüğü temel ekseninde birbirinden farklı fikirleri savunan belli başlı gruplar ana hatlarıyla teistler (ve dolayısıyla deistler), agnostikler ve ateistlerdir. Bu tartışma alanlarındaki ayrıntılar ve farklılaşmalar göz önüne alınarak daha detaylı çalışmalar yapılabilir. Bizim bu makaleyi yazmaktaki amacımız, günümüz dünyasında cereyan eden Allah'ın varlığına ilişkin tartışmaların nirengi noktalarını, ileri sürülen en meşhur soruları ve argümanları tespit ederek genel bir-takım değerlendirmelere ulaşmaktır.

Anahtar kelimeler: Allah'ın varlığı, Argümanlar, Teist, Agnostik, Ateist

The Main Axis in the Contemporary Debates on the Possibility of Rational Knowing of the Existence of God

Abstract: Through history the possibility of rational knowing of the existence of God has always been one of the most important philosophical and theological debates. Generally, the main groups defending different opinions are theists (and hence the deists), agnostics, and atheists on the main axis in which the debates are made. More detailed studies may be done by taking into account the details and differences in these debate areas. But our aim in this article is to reach some evaluations by determining the most popular questions and arguments in the debates related to the existence of God in today's world.

Key words: Existence of God, Arguments, Theist, Agnostic, Atheist

* Dr., fatmaygun19@hotmail.com.

Giriş

Varoluşsal anlamlandırma çabasının nirengi noktasını oluşturan Allah'ın varlığı meselesi hiçbir düşünürün bigâne kalamadığı en önemli ve en temel meseledir. Şirkle karışık olsa bile tarih boyunca yaşamış insanların neredeyse tamamına yakınının bir “Yüce Varlık” inancına sahip oluşu da evreni ve hayatın anlamını yorumlamada bu meselenin ne denli öneme sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Peki günümüz dünyasında Allah'ın varlığına ilişkin tartışmalarda “Allah'ın var olduğunu bilebileceğimizi (teist ve deist yaklaşım)” veya “Allah'ın var olup olmadığını bilemeyeceğimizi (agnostik yaklaşım)”, ya da “Allah diye bir şeyin var olmadığını (ateist yaklaşım)” iddia edenler karşı karşıya geldiklerinde en çok hangi sorulara muhatap olmaktadırlar ya da karşı sorulara ne gibi cevaplar üretmektedirler? İşte bu denli önemli ve derin bir meselede yürütülen tartışmalarda nasıl bir tablo önümüze çıkmakta ve bu çizilen tablo günümüz insanına ne gibi mesajlar vermektedir?

İddia sahibinden beklenen iddiasına mâkul, mantıklı temel oluşturabilecek argümanlar getirebilmesidir. Teistler ve dolayısıyla deistler Allah'ın var olduğunu, agnostikler Allah'ın var olup olmadığını bilinemezliğini, ateistler ise Allah'ın var olmadığını iddia ettiklerine göre her iddia sahibi iddiasını gerekçelendirmekle yükümlüdür. İleri sürülen karşı iddiayı gerekçelendirme yükümlülüğünü muhalif taraftan beklemekle birlikte kendini, savunduğu iddialarını temellendirme yükümlülüğünden muaf görmek yani sadece inkârını ifade etmekle yetinme pozisyonunda kalmak ise bir nevi tartışmadan kaçış eylemi olarak adlandırılabilir. Ateistler her ne kadar “teistlerin öne sürdüğü argümanları reddettiklerini ve kanıtlama yükümlülüklerinin de bulunmadığını” sıklıkla ifade etmiş olsalar da, fikirlerinde tutarlı olabilmeleri için hangi akli gerekçelere dayandıklarını temellendirmeleri gerekmektedir.

Duyuların idrâk edememesi açısından gizli fakat selim yaratılışı bozulmamış her insan tarafından tabii olarak (aklen ve vicdanen) bilinebilecek/benimsenebilecek derecede apaçık olan “Bir Yüce Yaratıcı'nın Varlığı” herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlanamamaktadır.¹ Teorik aklın sınırlılığını ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğini kabul etsek de insanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçeleri vardır. Zira evrendeki her şey Allah'ın varlığına delildir, bu delilleri farketmenin yolu ise doğruyu arama çabasıyla akli önyargısız olarak kullanmaktan geçmektedir.

1 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 474.

İslâmî bakış açısına göre boş bir amaç uğruna yaratılmayan dünyada² insanın imtihan oluşu kendine verilen özgür irâde ile doğrudan ilişkilidir.³ Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır, öyleyse insanların Allah'ı tanıma yollarından mahrum bırakılması düşünülemez. Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk etmesi için âlemi yaratmıştır, yani bütün mahlûkatı insanlar için kılavuz ve ibret vesilesi kılmıştır. Akıl, vicdân ve irâde ile donatılmış olan her insan, bu kabiliyetlerini keşfetmek ve geliştirmekle sorumludur. Bu fitrî yetenekleri gerektiği gibi kullanmayan veya dikkate almayan, dolayısıyla da heves, âdet ve alışkanlıklara göre hüküm vermeye çalışan insanlar, doğru bir akıl yürütme eylemi gerçekleştiremeyerek irâdesini isabetli olarak kullanmaktan da yoksun kalır. Bununla birlikte her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayanandırılması gereken bir temel olan akıl, kendisinin kullanılmasının ihmal edilmesine karşı bir direniş eğilimine de sahiptir. Zaten akıl, ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır. Diğer organlarımızın durumunda olduğu gibi ancak kullanıldığında, tefekkür ve istidlâl özelliği devreye sokulduğunda akıldan fayda sağlanabilir. Kendi yapısı ve evren üzerinde önyargısız bir biçimde akıl yürüterek delilin götürdüğü yere gitmeyi tercih eden her insan, bir yaratıcının bulunması gerektiği yolunda bir ön bilgi elde edebilir ve imana götüren yola da girebilir. Zira Allah'a imâna giden yolda bir ön hazırlık işlevi gören doğru akıl yürütme ameliyesi, kalbi *tasdike yönelten bir sebep* konumundadır. Kalp ile tasdik yani imânın gerçekleşmesinde ise *insan irâdesinin rolü* devreye girmektedir. Kalbî bir eylem olarak "kalp ile tasdik" şeklinde nitelendirilen "imân", tercihe dayalı bir değerdir. O halde Allah'ın varlığı ve birliğine istidlâl yoluyla ulaşan akıl, insanın irâdesini elinden alarak onu kabule mecbur bırakmamaktadır. Zaten akıl, insanı tasdik etmeye mecbur bıraksaydı o zaman dünyada insanın imtihan oluşu anlamsız olurdu.⁴ Allah'ın varlığının akli/istidlâlî bilgi ile bilinebileceği yönündeki bu teistik bakış açısı karşısında duran ateistik bakış açısı ise teistlerin kendilerini kandırdıklarını, uydurma şeylere inandıklarını savunurlar, buna mukâbil kendilerinin (ateistlerin) akli/mantığı/rasyonelliği ön plânda tuttuğunu, ortada Tanrı'nın varlığını gösterecek delil bulunmadığını, kötülüğün varlığının ateizm lehine kuvvetli bir argüman oluşturduğunu iddia ederek⁵ tepkisel bir tavrı benimserler.

2 Enbiyâ Sûresi, 21/16-17.

3 Bakara Sûresi, 2/155, 214; Âl-i İmrân Sûresi, 3/186; Enbiyâ Sûresi, 21/35; Kehf Sûresi, 18/7; Ankebut Sûresi, 29/2-3; Muhammed Sûresi, 47/31; Mülk Sûresi, 67/2; İnsan Sûresi, 76/2.

4 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, s. 17, 93-94, 157-163, 168-176, 184, 194, 199, 207-211, 252-256, 266-267, 351-352, 356, 426, 460, 601-614.

5 Michael Peterson, William Hasker ve dğr., *Akil ve İnanç*, (çev. Rahim Acar), 2. bsk., İstanbul: Küre Yay., 2009, s. 136, 176, 188-190.

İşte bu çalışma teistler ve ateistler arasında Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin yapılan güncel tartışmaların neler olduğuna ilişkin -sosyal medyayı da dikkate alarak yapılan- bir araştırmadır. Yani karşılıklı taraflar acaba hangi meseleler etrafında görüşlerini gerekçelendirmeye çalışıyor, daha çok hangi konu başlıkları altında Allah'ın varlığı ya da yokluğu iddiasını tartışıyor? Bunun gibi soruların cevaplarını aradığımız araştırmamızda; konuya ilişkin tartışmaların döndüğü temel eksenini yani temel bakış açılarını tespit edebilmeyi hedefliyoruz.

Allah'ın Varlığına İlişkin Güncel Tartışma Konuları

1) Sonsuz Teselsül Mümkün müdür?

Müslümanların geliştirdiği klâsik teistik argümanlardan “hudûs” (günümüzdeki ifadesiyle kelâm kozmolojik) delili ve “imkân” delili, sonradan meydana geldiği anlaşılan varlıkların (hâdis) var olmaları için işleyen sebep-sonuç ilişkisinin geriye doğru sonsuza kadar süremeyeceği yani kadîm bir varlıkta durmanın zorunlu olduğu fikrini içermektedir. Yani “teselsülün iptali meselesi”, hudûs ve imkân delilinde argümantasyonun önemli bir basamağını oluşturmaktadır. Hudûs delilinin ana tezinin “âlemin yaratılmışlığı ve dolayısıyla kadîm bir yaratıcıya olan ihtiyacı”, imkân delilinin ana tezinin ise “bir bütün olarak âlemin imkânı ve vâcibü'l-vücûd li-zâtihî bir ilk varlığın/ilkenin zorunluluğu” olduğu bilinmektedir. Hudûs varlıklar açısından öncesizliğe ve yoktan yaratmaya, imkân ise vardan yaratmaya işaret etmektedir.

Âlemdе gözlenen işleyişin temel karakteri olan sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuza dek sürmesini ifade eden “teselsül” teistlerce imkânsız görülmüş, evrenin ezeliğini savunan düşünce akımları şiddetle eleştirilmiştir.⁶ Daha çok mantıkî ve matematiksel yapıdaki önermelerle teselsülün reddi yönünde kurulan argümanlar; evreni oluşturan cüzlerin sonlu ve sınırlı sayıda oluşundan hareket ederek parça hakkındaki hükmü bütüne taşımış, buradan evrenin başlangıcına, sonlu ve sınırlı oluşuna yönelik çıkarım yapmayı sağlamıştır. İşte parçadan hareketle başlattığımız ve geriye doğru izini sürdüğümüz sebep-sonuç zincirinin sona ermesi zorunluluğunu yani kadîm bir sebebe (fâile) dayanması gerekliliğini ileri süren teistik iddia, bu kadîm sebebin/fâilin “Yaratıcı (Muhtdis) Bir Varlık” (el-muhtdis

6 Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (haz. Hellmut Ritter) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, (1382/1963), s. 149, 164, 475, 485, 543; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 25-62; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, (haz. Alfred Guillaume), London: Oxford University, 1934, s. 13-33.

lâ muhdise lehû) olduğunu savunmuştur.⁷ Bu düşüncenin karşısında yer alan karşıt fikirler ise sebep-sonuç zincirinin geriye doğru bir noktada sona ermesi gibi bir gerekliliğin olmadığını, teselsülün mümkün olduğunu dolayısıyla da evrenin ezeli-liğini yani bir başlangıcı olmadığını savunarak “bir yaratıcının varlığının gerekliliği” şeklindeki söylemin geçersizliğini iddia etmişlerdir.⁸ Gerçi müslüman düşünürlerden birçoğu istikbâl cihetinde teselsülün mümkün olabileceğini kabul etmiştir, asıl tartışma ise mâzi cihetindeki teselsülde olmuştur. Öyleki kelâmcıların çoğu teselsülün sadece mazide gerçekleşmesini reddeder. Buna mukabil İbn Teymiyye gibi müelliflerin bu cihette de müessirlerin değil eserlerin teselsülünü kabul ettiğini hatta teselsülün iptalini ilâhî kudreti sınırlamak olarak görenler olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Onlara göre Allah dilerse geriye doğru da varlıkları sonsuza kadar yaratabilir.⁹ Ancak;

“Allah'ın varlığını ispat etmek (isbât-ı vâcib) için geliştirilen hudûs ve imkân delillerinde, varlıkların var olmaları için sonsuz illet-ma'lûl silsilesinin kadim bir illette durmasını zorunlu gören kelâm âlimleri, sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsülün reddine büyük önem vermişlerdir. İlk dönemden itibaren bu amaçla çeşitli yöntemler geliştiren kelâmcılar, böylece maddenin ezeliğini savunan akımlara cevap vererek akidelerini sağlamlaştırmayı hedeflemişlerdir.”¹⁰

Kozmolojik kanıtlar ailesinden “imkân” kanıtını kullanan ve âlemdeki mümkün varlıkların rasyonel temellerini açıklayabilmek için “var eden bir sebebin zorunlu olduğunu” ifade eden Leibniz, âlemin dışında zorunlu bir varlığı ya da ilk nedeni evrenin varoluşunun izahı için gerekli görmektedir. Mümkün olan âlemdeki sıralanan sebepler hiyerarşisinin de mümkün olması cihetiyle bu sebepler silsilesinin sonsuza değin gitmesi imkânsızdır. Sonsuz sebepler zinciri imkânsız olduğuna göre mümkün olan âlemin varoluşunu açıklayabilmek için âlemde başka ve âlemin dışında olan zorunlu bir varlığa atıfta bulunmamız gereklidir.¹¹

7 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 25-62, 184-234; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), 2. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, I, 92-104; Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), 2. bsk., Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988, s. 115-120; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004, I, s. 82; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l- kütübî'l-Arabî, 1987, I, s. 141-142.

8 John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1982, s. 90-91.

9 Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, sayı: 23, s. 120-121.

10 Demir, “a.g.m.”, s. 117-118.

11 Leibniz, *Monadoloji*, (çev. Suat kemal Yetkin), İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, s. 36-37.

“Eğer maddi dünyanın sebebi olan bir Tanrı var ise, o zaman Tanrı'nın sebebi nedir?” şeklinde bir soru soran ve sebeplerin sebebi araştırmasında “durulacak noktanın Tanrı olması gerektiği” yönündeki düşünceye itiraz eden David Hume, eğer bir noktada durulacaksa “bu nokta” Tanrı değil de, içinde yaşadığımız dünya olamaz mı, demektedir.¹² Evrenin sebebi olarak görülen Tasarımcı'nın varlığının sebebinin belirsiz kalmasının esasında hiçbir şeyi açıklamamak anlamına geldiğini iddia eden Richard Dawkins ise, “Tanrı hep vardı” şeklindeki bir yaklaşımın “DNA hep vardı” ya da “Yaşam hep vardı” demek gibi bir şey olduğunu savunur.¹³

Teselsülün imkânı ya da ilk sebebin/fâilin varlığı tartışmalarında sebep kavramının analizi yapılırken “Her şeyin bir sebebinin olması gerekir.” şeklindeki bir önerme aslında maddî dünyadaki varlıklar için kullanıldığı için buradaki “şey” sonradanlık ifade etmektedir, yani buraya Tanrı'nın eklenmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira önermenin asıl maksadı “Her sonucun bir sebebi vardır.” şeklindedir. Sonuç olmayan yani yaratılmayan tek sebep ise Tanrı'dır, Tanrı dışındaki her sebep aynı zamanda bir sonuçtur. Öyle ki mantıktaki “teselsülün imkansızlığı” ilkesine göre, Tanrı sebebi olmayan ilk sebep yani ilk fâildir. Dahası Tanrı, maddî evrenin aksine sebep kavramının muhtevasında değildir.¹⁴

Sezgisel bir bilgiyle kaçınılmaz olarak kendi varlığının ve benliğinin bilincinde olan her insan, aynı şekilde sezgisel bir kesinlikle evrendeki hiçbir şeyin kendiliğinden yoktan var olamayacağını bilebilmektedir. Ezeli olmayan her varlık, varlığını bir başka varlıktan alıyorsa -ki öyledir- yani her sonucun bir sebebi varsa, sonradan meydana gelmiş bütün varlıkların varlıklarını nihaî anlamda ezeli bir kaynağa borçlu olması kaçınılmazdır.¹⁵ Zaten parça, halka, fazlalık ve eksiklik gibi sınırlılığı ifade eden kavramlar dış dünyadaki sonradanlığı, sonradan meydana gelişi işaret etmekte ve ezeliyet ile bağdaşmamaktadır. Sonlu parçalardan meydana gelen bir bütünün de sonlu olduğu akılla, açık bir kavrayışla bilinebildiğine göre “sonlu parçalardan oluşan evrenin de sonradan meydana geldiği/sonlu olduğu” bilinebilmekte yani bir ucu sonlu olan (haricî olan yani vehmî/hayalî olmayan) bir varlığın ya da varlıklar zincirinin diğer ucunun da sonlu olmak zorunda olduğu anlaşılmaktadır. Evrendeki eşya ve olayların meydana gelişi birbirlerinin müessiri şeklinde yani bir-

12 Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979, s. 24-26, 31-40; a.mlf., *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, (ed. Richard H. Popkin), 6. bsk., Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, s. 67-76.

13 Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, (çev. Feryal Halatçı), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2013, s. 180.

14 Adnan Aslan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 96.

15 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed. Peter H. Nidditch), Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 620.

birlerine sebep ve müsebbep ilişkisiyle gerçekleştiğine göre, “her sonucun bir sebebe/fâile ihtiyaç duyduğu” şeklindeki bir ilkenin sonucu olarak “sonradan meydana gelen evrenin mâzi yönünde bir noktada durmaksızın sonsuza doğru devam etmesi” mümkün değildir. Her sonlu olanın bir sebebe ya da fâile ihtiyaç duyduğu açık bir kavrayışla bilinebildiğine yani sonradan var olan evrenin bir sebebe (muhdise) ihtiyaç duyduğu akıl yürütülerek anlaşılabilmesine göre, evrenin de zamandan bağımsız “Sonsuz Bir Sebebi/Fâili” gerektirdiği de bilinebilir.

Müslüman kelâmcıların temel argümanı olan “hudûs” delilinden faydalanarak kelâm kozmolojik argümanından bahseden William Lane Craig (d. 1945) argümantasyonu şöyle ifade eder;¹⁶

Var olmaya başlayan her şeyin varolmasının bir nedeni vardır.

Âlem var olmaya başlamıştır.

O halde, âlemin varolmasının bir nedeni vardır.

Âlemin bir başlangıcı olduğu fikrini desteklemek için Craig'in sunduğu formlardan birisi ise şöyledir;¹⁷

Bilfiil sonsuz bir şey varolamaz.

Başlangıçsız bir zamansal hadiseler silsilesi bir bilfiil sonsuzdur.

O halde, başlangıçsız bir zamansal hadiseler silsilesi varolamaz.

Son bilimsel veriler, artık çok net bir biçimde evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu (özellikle big bang ve entropi yasası ile) ortaya koyduğu¹⁸ için teistlerin “evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğu” iddialarının ispatlandığını dolayısıyla bu yönde ileri sürdükleri ispat-ı vâcip delillerinde ellerinin güçlendiğini söyleyebiliriz. Yani evrenin bir başlangıcı varsa teselsül bâtıldır ve evreni ortaya çıkaran güç var olmak için başka bir güce ihtiyaç duymamalıdır, aksine ezeli olmalıdır. Dolayısıyla zorunlu olarak da ebedî olmalıdır.

Özetle ifade etmek gerekirse; Allah'ın varlığı'nı inkâr ederek “evrenin ezeli olduğu” ya da “Allah ile birlikte evrenin de ezeli olduğu” şeklinde öne sürülen iddiaların geçersizliğine yönelik felsefi akıl yürütmelerle cevaplar üreten müslüman düşünürler, sonradanlık ve acziyet özellikleri gösteren çevremizdeki tüm varlıklar-

16 William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979, s. 63; Peterson ve dğr., *a.g.e.*, s. 111.

17 Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s. 69, 102.

18 Caner Taslaman, “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 30, s. 89-111.

dan hareketle evrenin bir başlangıcı olması gerektiğini ifade etmişlerdir; zamana ve mekâna bağımlılık özelliği taşıyan evrenin -doğası gereği- ezeli olamayacağını savunmuşlardır. Zaten tanımı gereği ezeli olan bir varlıkta ilerleme, eklemleme, tamamlama, sebebe dayanma gibi sonradanlık özellikleri imkânsız olduğuna göre, söz konusu sonradanlık özellikleri taşıyan evrendeki varlıklar zincirinin her biri bir başlangıca sahip olmalıdır, bir sebebe dayanmalıdır. Yani evren, dışarıdan bir müdahaleye, varlığı zorunlu olan ezeli bir varlığa dayanmak zorundadır. Bu ezeli varlık ise zaman ve mekândan münezzeh, eşsiz ve üstün ilim, kudret ve irâde sahibi bir yaratıcıyı ifade etmektedir.¹⁹

2) Evrende Gerçekten Mükemmel Bir İşleyiş ve Uyum Yok mudur?

Akıl yürüten her insan etrafına ya da kendi yapısına bakıp düşündüğünde belirli bir ölçü, uyumlu işleyen bir sistemin varlığını kolayca fark edebilir. Acaba neden kaos yerine düzen ve denge vardır, bu işleyen sistem nasıl oluşmaktadır ve devam edebilmektedir? İşte bu tarz sorularla evrenin kökeni, canlılığın ortaya çıkışı ve devamı gibi meselelerle karşılaşan materyalist dünya görüşüne sahip ateistler, bilimi adres göstererek düşüncelerini bilimsel bir karaktermiş gibi anlatırlar, sıklıkla çağdaş ve bilimsel temellere dayandıklarını ifade ederek fikirlerini savunmaya çalışırlar. Ateistler evrendeki mükemmel işleyişe, uyum, düzen, hikmet ve tasarıma dikkat çeken argümanları bir illüzyon olarak görürler. Aslında evrende yapılacak dikkatli gözlemlerde her şeyde rastgele durumların fark edilebileceğini, bunun da bilinçli tasarımın değil aksine bilinçsiz, kör işleyen süreçlerin, pek çok çarpıklığın anlaşılmasını sağlayacağını savunan ateistler, “bir tasarımcı” fikrine karşı çıkarak böyle olması halinde ise, tasarımcının da tasarlanmış olması gerektiğini iddia ederler. Teleolojik delilin, başka bir deyişle tasarım/gâye ve nizam argümanının eleştirisinde; söz konusu argümantasyonda tasarımcının insan ile kıyaslandığı, örneklerle ve benzetmelerle insanî yetenekler olan bilinç, irâde, kudret, tasarım gibi kabiliyetlerin Tanrı’ya yüklenerek Tanrı’nın insana benzetildiği iddia edilmiştir. Buna göre, tasarım ya da en geniş ifadesiyle teleolojik argümanının ileri sürdüğü Tanrı anlayışı “antropomorfik” bir özellik göstermiştir, dolayısıyla esasında tüm varlıkları yaratan tasarımcıya değil²⁰ aksine insanın yarattığı daha doğrusu uydurduğu hayali bir varlığa,²¹ tasarımcıya işaret edilmiştir.

19 Topaloğlu, *İslâm Kelâmılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 8. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, s. 100-104.

20 Hume, *Din Üstüne*, s. 83-201.

21 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books, 1990, s. 25, 119-124; Patrick Masterson, *Atheism and Alineation*, London: Pelican Books, 1973, s. 70.

Duyulur âlemin duyular ötesi için delil teşkil ettiğini ve böylece Yaratıcı'nın sıfatlarının bir kısmının akıl yürüterek çıkarsayabileceğimizi savunan İslâmî bakış açısına göre ise şöyle bir açıklama yapılabilir:

Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağırlık vererek hâdislerin kendilerinin zıddına delâlet ettiğini belirtmek gerekir, yani cisimlerdeki hudûsa delâlet eden özelliklerin zıddını alma yöntemi kullanılmalıdır. Böylelikle hudûsa delâlet eden özellikler, Allah'ın ilk fâil oluşuyla çelişen ve imkânsız bir sonuca götüren nitelikler Allah'tan olumsuzlanabilir. Her türlü eksiklikten münezze ve her türlü kemâlle muttasıf olan Allah'tan, yok saydığımızda herhangi bir fiilin çıkmasını imkânsız hâle getiren sıfatlardan söz edebiliriz, yani varlıklar için kullanılabilen bir takım pozitif nitelikleri herhangi bir mecaza başvurmadan Allah için de kullanabiliriz ve bu durum herhangi bir benzeşmeye de yol açmaz. Zaten eksik, kusurlu ve muhtaç durumda bulunan varlıklardaki zıt durumların birleşerek evrendeki uyum ve düzeni meydana getirmiş olması muhdisin hem varlığına, birliğine hem de âlim, kâdir, hâkim oluşuna işarettir. Kusurlu, eksik, muhtaç olan (yani hâdis özellikleri gösteren) âlem, yaratıcıyı araştırmanın sebebi olarak önümüzde durmakta ve kadîm olan Allah'ın varlığına işaret etmektedir, fakat Yaratıcı olan Allah yaratılmış olan âleme hiçbir şekilde benzememektedir. Dilin yapısı ve insan zihninin işleyişinden kaynaklanan birtakım zorunluluklar sebebiyle teşbihi andıran bazı isim ve sıfatları Allah'a vermeye mecbur kalırız. Burada bazı manaları insan zihnine yaklaştırma amacı güdülmektedir, elbetteki ilâhî sıfatların gerçekliğini bilemeyiz.²²

Evrende gördüğümüz sınırlı parçalarda görülen gâye ve düzen fikrini tüm âleme genelleyerek konuşmayı ve dahası âlemin dışında "Bir Gâye ve Düzen Koyucu"nun varlığına akıl yoluyla ulaşmayı eleştiren David Hume, eğer bir düzen ve gâye var ise "yapının kendi iç bünyesinde" aranabileceğini, "sürecin bir parçası olduğunu" iddia etmiştir. Bu itiraza karşılık olarak ise, gâye ve düzeni açıklamak için tüm evren hakkında bilgi sahibi olamasak da evrende her gördüğümüz tek tek şeylerdeki özel düzenleme, muhteşem hassas ayarlar ve plânlı işleyişten hareketle Düzen Koyucu'nun varlığına ulaşabileceğimiz, ifade edilmiştir.²³

Hume, dünya hayatında birçok kere görmeye alıştığımız bir makina ile makinanın yapıcısı arasında kurabildiğimiz sebep-sonuç ilişkisini, dünya ve Tanrı arasında kurma girişimine ve dolayısıyla âlemin bir makinaya, Tanrı'nın da bir yapımıcıya benzetilmesine itiraz etmiş olsa da²⁴ bir şeyin eserinin o şeyin yalnızca varlığına işaret ettiğini, her selim akıl sahibi bilebilmektedir. Öyleki,²⁵

22 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 25-73.

23 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1987, s. 58-59.

24 Aydın, *a.g.e.*, s. 61-62.

25 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 49.

“Yazı gerçekten yazana delâlet etse de yazanın mahiyetine, keyfiyetine ya da kendisi gibi olduğuna delâlet etmez. O halde âlem de keyfiyeti ve mahiyetine delâlet etmediği bir muhdise delâlet eder.”

Öyle anlaşılıyor ki Hume evrendeki düzenin kaynağına ilişkin tek Tanrı anlayışına dayanan izâhtan daha mâkul, daha iyi bir açıklama da getirememektedir, dahası düzen koyucu tek Tanrı yerine birden fazla Tanrı'nın olabileceği yönündeki fikirleri²⁶ ise gereksiz bir zihin karmaşasını ifade etmektedir. İncelenen her varlıkta kolaylıkla görülebilen düzen ve gâyenin varlığı önyargısız, insafı her akıl sahibi için rastlantı fikrini devre dışı bırakmaktadır. O halde evrendeki gâye ve düzenin sebebine ilişkin açıklamalardan en anlamlı olanı -delillerin birtakım kusur ve eksiklikleri olabilse de- sonsuz ilim, irâde, kudret sahibi bir tek gücün varlığına yönelik izâh şekilleridir. Yani evrendeki her varlıkta gözlenebilen işleyiş kuralları ve hassas ayarlardan tutun da DNAdaki muhteşem kompleks yapıya kadar bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler, bilinçli ve kudretli bir Yaratıcı'nın varlığına işaret etmektedir. Zira her bir düzenli ve plânlı sistemin varlığı bilinç, irâde, kudret sahibi bir varlığı gerektirmektedir.

Modern bilimsel araştırmalar da sadece makro değil mikro seviyede de muhteşem bir düzenlemenin varlığını ortaya koyabilmekte, inorganik yapılarda bile hayretleri celbeden bir dinamikliği vurgulamaktadır. O halde muhteşem düzenleme, inorganik yapı ile organik yapı arasındaki uyum, insan zihni ile dış dünya arasındaki uyum, âlemin estetik değeri ve ahlâkî gelişmeye imkân sağlayan yapısı, canlıların dış çevreye uyumu, tekâmül süreci gibi daha birçok işaret, selim akıl sahibi her insanı, “evren niçin böyledir, evrendeki oluşumun gerisindeki itici güç nedir?”, şeklindeki sorulara yöneltmektedir. “Nasıl” sorusuyla evrenin yapısını, işleyişini araştıran bilimin “niçin” ile başlayan sorulara verebilecek cevabı olmadığına göre, “evrende kolaylıkla farkedilebilecek gâye ve düzene²⁷” anlam vermeye ilişkin açıklamalardan en mâkûlü ve en başarılısı ancak tek Tanrı anlayışına dayanan izahlarda bulunabilir.²⁸

İnsafı, önyargılardan uzak düşünebilen her insan, Yaratıcı'nın yaratılmış bir varlığa benzetilemeyeceğini, Yaratıcı'nın tasarlanmış olamayacağını anlayabilecek kapasitededir. Kendi varlığına, evrendeki muhteşem sanata tanıklık eden her akıl sahibinin doğuştan getirdiği potansiyel haldeki kâbiliyetleri etkinleştirerek yani vicdanın sesine kulak vererek, akıl yürüterek Allah'ın varlığını bilebilmesi doğal

26 Aydın, *a.g.e.*, s. 60.

27 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77.

28 Aydın, *a.g.e.*, s. 58-66.

akli bir süreçle ortaya çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki doğal olmayan süreç, ideoloji ve önyargıların etkisiyle “atomların hareketlerini, moleküllerin bir araya gelişini” bilinçsiz süreçlere bağlamak, kendi başına herhangi bir güce sahip olamayan birtakım sebeplerin ardındaki “üstün ilim, irâde ve kudret sahibi gücü”, akli sarmalayan zaafıların etkisiyle bilememek ya da bilmezden gelmektir.

3) Yaşanan Acılar ve Felâketler Tanrı Düşüncesi Olmadan Açıklanabilir mi?

Evrende gözlemlenebilen ve yaşam sürecinde ortaya çıkan kusurları, eksiklikleri ya da kötülükleri öne sürerek yaratıcının varlığını çelişkili gören materyalist/natüralist/ateist zihniyet; sonsuz ilim, mutlak güç ve iyilik sahibi, adâletli bir Tanrı'nın varlığını reddetmektedir. “Sonsuz ilim, irâde, kudret ve adâlet sahibi bir Tanrı olsaydı kötülük olmazdı” şeklindeki bir iddiayı ileri sürerek “evrende gözlemlenebilen uyum, düzen, gâye, tasarım ve hassas ayarlar” gibi tespitlerin aleyhinde tavır alan söz konusu ateist zihniyet, yaşanan acılar ve felâketler üzerinden Tanrı'nın var olamayacağı şeklinde bir hedefe odaklanmıştır.²⁹

Teistlerin bu tartışmaya yönelik cevaplarını incelediğimizde daha çok “tasarlanmış oluşun mükemmel olmayı gerektirmediği” ve “özgür iradenin varlığı” gibi hususlara dikkat çekildiğini görmekteyiz. Öyle ki evrende ve kendi varlığımızda müşahade ettiğimiz “zıtlık içinde uyum”, “yarar içinde zarar”, “acziyet, kusur ve noksanlıklar gibi sonradanlık ve yaratılmışlık göstergeleri” -önyargılarına ve zaafılarına yenik düşmeyerek akıl yürütebilen her insan için- üstün ilim, irâde ve kudret sahibi Yüce Bir Yaratıcı'nın varlığına işaret etmektedir.

İnsanî eylemlerin temeli olan özgür irâde, hem Allah'a iman ve tüm iyiliklerin değerli ve geçerli şartı hem de insana kötülükler yapabileme olanağı sunan imkanı ki; özgür irâde, farklı seçeneklere ilişkin tercihimize sorumluluklar yüklenmenin temelini oluşturan çift yönlü bir imkânı sağlar. İnsanın, akla yani doğuştan getirdiği iyi ve kötüyü bilebilecek bir yetiye sahip bir varlık olmasının yanı sıra, evrensel nitelikteki bir iyi veya kötü değerini bilebilmesinin rasyonel bir temeli olmalıdır. Bu değerlerin objektif bir gerçekliği olabilmesinin yolu ise kültürleri ve her türlü bağımlılığı aşkın bir otoriteye yani Allah'a atıfla oluşturulan ahlâkî yasalarla mümkün

29 William L. Rowe. “The Problem of Evil and Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams), Oxford: Oxford Üni. Press., 1990, s. 128-130; Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 65-66; a.mlf., *Din Üstüne*, s. 165; Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, s. 47; John Dunning, *The Bookman's Promise*, New York: Scribner, 2004, s. 80.

olabilir. Aksi takdirde ahlâk dediğimiz değerler; evrensel olmayan, kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişen sübjektif, eleştirilemez hatta bir başkasına verilen zarardan dolayı cezası verilemez, hukukî kurallar yapılamaz, yapılırsa da işletilemez, bağlayıcılığı olmayan, karmaşık bir hâl alabilir.

İnsanî eylemler sebebiyle işlenen kötülükler, maruz kalınan acılar ve tehlikeler İslâmî paradigma açısından ele alındığında “dünya hayatının imtihan oluşu” şeklindeki bir ifade ile açıklanmaktadır. Zira imtihanın gerçekleşmesi ve bizim tepkilerimizin ortaya çıkması için lütuf ve nimetlere sahip olmanın yanısıra acılarla ve zorluklarla karşılaşma sürecinin yaşanması hayatın doğal bir parçası olmaktadır. Karşılaşılan zorluklar irâdeyi güçlendirerek insanı olgunlaştırmaya, kemâli aramaya, iyinin değerini ortaya çıkarmaya, insanların gizledikleri duygu ve düşüncelerin açığa çıkmasına sebep olmaktadır; böylece zorluklar ve acılar kulları eğitmeyi sağlayan vesileler hâlini almaktadır. Temel ahlâkî ilkeleri, iyiyi ve kötüyü bilebilecek bir yetiyle donatılmış olan her insan, kendisine verilen özgür seçim imkânını bençillik, kıskançlık, açgözlülük, nefret, korkaklık gibi ahlâkî zaafının etkisiyle yanlış yönde kullanabilme potansiyeli taşımaktadır; dolayısıyla da zulüm, yalan, hırsızlık gibi kötü eylemleri işleyebilmektedir. Zaten özgür irâdeyi kullanabilme yeri olarak “dünya hayatı”, imtihana elverişli alan olması hasebiyle “kötülüklerin” ya da “içerdikleri hikmetlerle birlikte bize kötülük gibi gözükken durumların” kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı bir sahne, bir zemin gibidir.³⁰

Evrende ve kendi varlığımızda gözlemlediğimiz acizyet, kusurlar, eksiklikler, yaşadığımız acılar ve felâketler kullar arasında yardımlaşma, dayanışma bilincini geliştirmekte, en önemlisi de Allah’a olan ihtiyacı ve kulluğu hatırlatmaktadır. Öyle ki haksızlığa uğrayan insanların, gerçek anlamda hakkını alabileceği ve mutlak adâletin gerçekleşeceğine umut edebileceği “her türlü kusur ve noksanlıklardan münezzeh, mutlak adâlet sahibi bir Yaratıcı’ya sığınarak yardım dilemesi” hem bir teselli kaynağı olarak sabredebilmeyi hem de âhîret hayatının gerçekleşeceğini akledilemeyi sağlamaktadır. Diğer taraftan yapılan iyiliklerin karşılığını bulacağı cennet hayatını insan, ancak hazlarla; cehennem tehdidini ise ancak acılarla anlayabilmektedir. Bir başka ifadeyle özgür irâdenin rolüyle insan fiillerinden kaynaklanan iyi ve kötü nitelikler yanında bu fiillerin doğuracağı sonuçlar, yüklenen

30 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26, 27, 41, 42-43, 45, 50, 71, 159-160, 168-169, 230, 253, 255, 259, 265, 267, 274, 311, 347, 352, 360, 381, 386, 421, 447; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (thk. Ertuğrul Boynukalın, İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul Mizan Yayınevi, V, 55, 250, 268; (thk. Halil İbrahim Kaçar, İlmi kontrol: Topaloğlu), VIII, 32.

sorumluluklar, yaşamın sadece bu dünya hayatıyla sınırlı olmadığını ifade etmekte, düşünen akıllar için âhiret hayatının da var olduğunu aklen gerekli kılmaktadır.³¹

Yangın, sel, deprem, kasırga, kuraklık gibi doğal âfetler ya da sakatlık, hastalık, delilik gibi insan bedeninde görülen kusurlar; imtihan, ibret alma, tefekküre sevk etme gibi hikmetleri taşıyabilir, dolayısıyla bu tür fiziksel kötülük örnekleri “mutlak kötülük” olarak değerlendirilmemelidir.³² Zaten evrende işleyen sistemdeki gâye, uyum ve düzenin gözlemlenmesi, varlıklarda herhangi bir kusur ve noksanlığın olmadığı anlamına gelmemekte, bilâkis değişen, dönüşen, sonradanlık, acziyet ve zıtlık gibi özelliklerle birlikte ortaya çıkan işleyişteki düzen ve uyum dikkatleri celbederek “her şeyi bilen, üstün güç ve irâde sahibi hakîm bir Yaratıcı'ya” işaret etmektedir.

Hastalık, çaresizlik ve tehlike gibi durumlarda Allah'a yönelme refleksini de dikkate aldığımızda insanın sahip olduğu fabrika ayarlarına dönüşü mümkün olabilmektedir, yani “fitrat” devreye girmektedir. Şöyle ki; iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmeye imkân veren yetenekler, ahlâkî bir varlık olabilmeyi sağlayan potansiyeller, yaşama ve daha iyi bir duruma ulaşma isteği, korkulardan uzak durma (yani güvenlik ve adâlet) arzusu gibi -akıl, bilinç, irâde ve insan doğasına ilişkin doğuştan bütün insanların sahip olduğu- birçok ortak özellik “fitrat” kavramı altında ifade edilebilir. İnsanların yapısında verili olarak bulunan ve âdeti bir kodlamayı andıran söz konusu kabiliyetler, bilhassa sorgulama yeteneği “doğru ve yerli yerinde kullanınca” hayata ve hayatın anlamına dair birçok sorunun doğru cevabını bulma, hakikâte ulaşma yolculuğunda “işâret levhalarını okuyabilme özelliğine sahip bir barkod okuyucu” gibi işlev görebilmektedir. Fakat doğuştan gelen bu söz konusu kabiliyetlerin; yanlış eğitim, taklide dayanan gelenek ve görenekler ile üstü örtülerek sesi kısılabilmekte dolayısıyla kalbî ya da fiziksel eylemlere ilişkin tercihlerde yönlendirici etkisi zayıflatılabilmektedir. Irâdeyi, zorlayacak ya da ortadan kaldıracak gücü olmasa bile her insanda var olan “ahlâkî, vicdanî ve bilişsel kabiliyetlerin iyi olana yönlendirici etkisi” irâdenin ortadan kalktığı durumlarda tekrar devreye girebilmektedir. İşte hastalık, çaresizlik ve tehlike gibi durumlarda inkârcılar da dâhil tüm insanlarda görülen Allah'a yönelme, yalvarma,

31 Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 545; Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm'ın Esası*, (sdl. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 45; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (ed. Ali Bulaç; çev. Muhammed Han Kayani ve dğr.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, VII, 77; John Hick, *Evil and The God of Love*, London: Macmillan, 1993, s. 253-265.

32 Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 212-213.

yakarma, sıkıntıdan kurtulma ve yardım isteme eğilimi yani fitratın üstündeki örtünün hızlıca açılmasıyla “doğruyu, gerçeği görebilme yetisi” devreye girmektedir. Ancak irâdenin devre dışı kaldığı kritik durumlardaki îmânın herhangi bir değeri bulunmamaktadır, Allah’a iman zorlama olmaksızın, özgür irâdeyle ve bile/isteye gerçekleşmelidir. Sıkıntı ve musîbet anında gerçekleşen doğruyu tasdik ya da ikrar eyleminin değeri, ancak felâket veya tehlike ortadan kalktıktan sonraki süreçte kendini gösterebilir. Öyleki birkısım insanlar fitratın gücünün verdiği etkiyle gerçeğe şehâdetle istikrarlı bir tutum sergileyip sonraki hayatında da özgür irâdesiyle îmân üzere sebât ederken, birçok insan da fitratın gücünü görmezden gelmeyi tercih ederek tekrar eski gelenek, görenek ve yanlış inançlarına geri dönebilmektedir, dahası fitratına, doğasına aykırı davranarak inkâra ve çeşitli kötü davranışlara yönelebilmektedir.³³

Tarih boyunca ateistlerin en önemli dayanağı olarak iddia edilen kötülük problemi, herkesi tatmin edecek bir düzeyde tam olarak çözülememiş olsa da, sağduyu sahibi bir teisti inancından caydırmaya yetecek güçte değildir. Üstelik İslâm düşüncesinde kötülüğün varlığı bir problem değil, Yaratıcı’nın varlığına bir delil olarak görülebilmektedir. Bu anlayışa göre yaratıcı ile yaratılan varlıklar arasındaki ilişki “yaratıcının hikmeti” çerçevesinde düşünülmüş, varlıkların yaratılmasında gözetilen temel ilke olarak “hikmet” olarak kabul edilmiş ve “varolan kötülükler hikmetin bir tezahürü” olarak görülmüştür. Her şeyin yerli yerine konulmasını ifade eden bu “hikmet” anlayışına göre, yeryüzünde görülen birtakım kötülüklerin açıklanması mümkündür. Eksik, kusurlu ve muhtaç durumda bulunma, kusursuz olan Yaratıcı’yı aramanın sebebi, zorluklar, olumsuz ve sıkıntılı durumlar irâdeyi ve merhamet hissini güçlendirme, Yaratıcı’ya duaya sevk etme, kendine çekidüzen verme, kemâli arayıp âhiretin varlığını farkedebilme vesilesidir. Bu anlayışa göre fizikî âfetler ve ahlâkî sıkıntılar ilâhî hikmetin ve kulluk sınavının bir tezahürü olarak kabul edilir ve evrende kötülüğün varlığı ve gerçekliği âdil ve hakîm olan Tanrı’nın varlık ve birliğinin en önemli delillerinden sayılır.³⁴

“Kısacası ‘dünyada kötülük vardır’ yargısıyla, ‘bilgi, irâde, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır’ yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız.”³⁵

33 Aydın, *a.g.e.*, s. 120-125, 168-170; Peterson ve dğr., *a.g.e.*, s. 175-207; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 173-190; a.mlf., *Tanrı İnancının Aklılığı*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 121-134.

34 Ögük, *a.g.e.*, s. 249-255.

35 Aydın, *a.g.e.*, s. 169.

4) Tarih Boyunca Toplumlarda Görülen “Yüce Varlık İnancının Sebebi” Açıklanabilir mi?

Eski çağlardaki insanların anlayamadıkları birçok doğa olayını, korkmaları ya da hayretle karşılama sebepleriyle, tanrı ya da tanrılar ile açıklayabildiklerini belirten ateist zihniyet, artık doğa olaylarının sebep-sonuç ilişkileri ile bilindiğini dolayısıyla Tanrı'ya dayanan açıklamaların terk edilmesi gerektiğini iddia eder. Ateistlerin bu iddialarının aksine eski çağlarda olduğu gibi tarih boyunca ve halen insanların ezici çoğunluğunun “Yüce Bir Varlık” inancını (şirkle karışık olsa dahi) benimsediği inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Dahası “Tarih boyunca ilimsiz, fensiz ve felsefesiz insan toplumları var olmuşken dini olmayan bir toplum bilmiyoruz.”³⁶

İrkları, dilleri, ülkeleri, din ve felsefeleri farklı olmasına rağmen toplumlar da görülen “Yüce Varlık” inancı, insanların sahip olduğu ortak kodlara işaret etmektedir. Öyle ki insanlar -akıl yürüterek ya da taklitle- yaratılıştan gelen inanma potansiyelini açığa çıkararak her dilde Yüce Yaratıcı'yı anmış, O'na şükretmiş ve O'na sığınmıştır. “Kabûl-i âmme” veya “fıtrat-ı selime” denilen yani sağduyusunu kaybetmemiş insanlardaki/toplumlardaki “Yüce Varlık” inancına veya en genel anlamıyla bir dine olan doğal yöneliş, araştırmacıların dikkatini çekmiş³⁷ hatta ilkel kabileler üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır.³⁸

5) Allah'a Atfetmeksizin Ahlâkın Temelleri Açıklanabilir mi?

Ahlâkın nasıl temellendirileceği, ahlâk ilkelerinin neye dayanılarak tespit edileceği yönündeki araştırmalar; ahlâkî iyi ile ahlâkî kötü hakkındaki bilgilerimizin temelini sorgulanması olarak anlaşılabilir. Ahlâkın “din ile temellendirildiği” teorilerde temel hareket noktası “Tanrı'nın varlığı ve O'nun gönderdiği mesaj” olarak kabul edilmiş; dinî temellendirmeler dışındaki ahlâk teorilerinde ise “ya akıl, ya sezgi ya da duygu” ile ilgili açıklamalar dikkate alınmıştır.³⁹

Ahlâkın temeli ile ilgili güncel tartışmalarda iyi ve kötünün kaynağı olarak evrim, mantık (akıl), vicdan, insan doğası, faydacılık vb. gibi açıklamalar yapılmış

36 Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karasan), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962, s. 123.

37 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, (nşr. Clement Imbault Huart), Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna. I, 56-93.

38 Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, (trc. H. J. Rose), 2. bsk., London : Methuen Co. Ltd., 1935; Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*, (çev. M. Aydın), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990; Fatma Aygün, “Dinin ve ‘Yüce Varlık’ İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, cilt: XIV, sayı:1, s. 203-215.

39 Recep Kılıç, “Ahlâkî Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s. 69.

olsa da; ahlâkın nihaî kaynağını insan merkezli gören bu açıklamalar: göreceli, eyleme geçirme gücü olmayan ve rasyonel/mantıkî temeli bulunmayan önermelerden oluşması hasebiyle evrensel bir özelliğe kavuşmamaktadır. Evrensel, objektif bir ahlâktan söz edebilmemizin yolu ise yönlendirmelerden, değişikliklerden berî, üstün bir yargılama gücünün varlığını kabul etmekten geçmektedir. İnsanın doğasında ve doğru akıl yürütme sayesinde temel ahlâkî davranışları anlayabilecek bir kapasite olsa da “kabul edilebilirin” seçiminin rasyonel olarak temellendirilebilmesi ancak “Yüce Bir Otorite” yani Allah’ın varlığına atıfla mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde gelenek ve görenekler, âdet ve alışkanlıklar nedeniyle oluşan “kabul edilenlerin” yanlışlığı savunulamaz, yani rölativist bir bakış açısıyla evrensel ahlâkî yasalardan söz edilemez. Bir başka deyişle eğer Allah var olmasaydı, evren ezeli olup geri kalan her şey tesadüfen meydana gelseydi yani biz de “tesadüfen oluşan varlıklar olsaydık” objektif iyinin ne olduğunu rasyonel olarak temellendiremez, iyi olanı neden yapmamız gerektiğine dair bağlayıcı bir açıklama getiremezdik.

Ateistler fıtrattan gelen bir özelliğe göre iyi, doğru, erdemli davranışa yönelebilirler fakat Allah’ı kabul etmeyince bu davranışların “neden yapılması gerektiğinin rasyonel temeli” açıklanamaz. Hatta bu durumda içimizden gelen ahlâkî özellikler illüzyon sayılabilir, “Tanrı yoksa her şey mübah”⁴⁰ olarak görülebilir. İnsanın ödül ve ceza düşüncesinden hareketle eylemde bulunmasını, ahlâkîlik açısından eleştiren⁴¹ ateistler, kişisel bir yararın elde edilmesi gerçeğiyle birlikte eylemi yapmaya iten görev duygusunu motive eden “cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidinin” bazı eylemlerin yapılmasında önemli rol oynadığını ve bu eğitim şeklinin zamanla yerini ceza ve ödül fikrini bir yana iterek ahlâkî davranışları yapabileme yetkinliğine bırakabileceğini, dolayısıyla yararlı bir yöntem olabileceğini göz ardı ederler.

Ne olduğunu değil de ne olması gerektiğini anlatan ahlâkî iddiaların, bilimsel iddialarda olduğu gibi doğrulanamaması ya da yanlışlanamaması nedeniyle nesnel gerçekliğe sahip olmadığını, anlamsız olduğunu iddia eden ateist bakış açısı, bilimsellikten uzaklaşarak kendi kendisiyle çelişmekte, dahası herhangi nesnel bir ilke ortaya koyamayarak da anlamsızlığa mahkûm olmaktadır.

O halde kültürden kültüre değişmeyen, örf/âdet, gelenek/görenekleri aşan, her türlü toplum için geçerli, objektif bir iyi, doğru kavramının ve ahlâk yasasının olabil-

40 Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, (çev. Nihal Yalaza Taluy), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960, cilt. 2, s. 131, 166, 170-171, 255; a.mlf., a.g.e., (çev. Nihal Yalaza Taluy), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. bsk. 1963, c. 4, s. 144.

41 Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, (trc. Akşit Göktürk), 2. bsk., Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s. 173, vd.; a.mlf., *Neden Hıristiyan Değilim*, (trc. Ender Gürol), 2. bsk., İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972, s. 239, 248.

mesi, bizim düşüncelerimizden bağımsız ahlâkî ilkelerin var olmasına bağlıdır. İşte ahlâk'ın objektifliği; ancak insanı ve kültürü aşkın ahlâkî bir yasanın sahibi, üstün bir güç olduğunda söz konusu edilebilmektedir. Yani ahlâkî varlık olmasına meylettiren bir kabiliyet, potansiyel bir yapı ya da eğilim insanda doğuştan var olsa da, insan kendisine verilen selim aklını kullanarak genel ahlâkî prensipleri çıkarsayabilse de, Tanrı'ya atıf yapmadan ahlâkın mantıkî ve rasyonel temellendirmesini yapması mümkün değildir. İnsanın doğuştan bazı potansiyellerle donatılmış oluşuna dair modern psikolojinin bulguları yanında insandaki ahlâkî farkındalığın rastgele olmayacak şekilde tasarlanmış oluşu, fiziksel dünyada ahlâkî temellendirecek bir niteliğin olmayışı veya evrenden -meli/-malî şeklinde önermelerin çıkmayıp, içimizden gelen ahlâkî eğilimin bizi objektif doğruya yöneltmesi gibi birçok veriyi ancak her an her şeyi gören objektif iyiyi bildiren, aşkın bir yaratıcı varsa temellendirebiliriz.

6) Duygular, Bilinç (Farkındalık, Benlik, Öznellik) Tanrı Düşüncesi Olmadan Açıklanabilir mi?

Bilinç, hafıza ve duyguların insan beyninin fonksiyonu olduğunu iddia eden materyalistler/ateistler, bedenün ölmesiyle birlikte akıl yürütme, hafıza, karar verme gibi özelliklerin ve duyguların yok olacağına inanırlar. Materyalist ateistler vücudu bir makine gibi düşünerek insanın ölmesi yani tüm bilişsel fonksiyonları sağlayan organın çalışmaması durumunda bütün fonksiyonların yok olacağını iddia ederler.

Materyalist ateist düşünceye göre bilinçlilik hali tesadüfî süreçlerle ilgilidir, dahası zihinsel etkinliklerin kaynağı beynin işlevi olduğundan ve duygular, istekler düşünceler ve tüm zihni olaylar merkezi sinir sistemine bağlı olarak geliştiğinden insan beyninden ontolojik olarak bağımsız, bedenün ötesinde bir varlık yani teistlerin kabul ettiği "ruh" anlayışı söz konusu değildir. Esasında zihinsel durumların, tamamen fiziksel şeyler olduğu iddia edilerek insan bedeninin bir organı durumunda olan beyin süreçleriyle özdeşleştirilmesi başka bir deyişle nöron ve sinir hücreleri gibi beyinle ilgili durumlara indirgenerek maddî cevherle açıklama gayreti materyalist ateist düşüncenin tutarlı olma çabasıdır. Oysaki teistler açısından ruhun, insan bedeninden farklı bir cevhere sahip olması da olmaması da mümkündür, zira asıl önemli olan maddî bir cevher olmayan Tanrı'nın varlığının kabul edilmesidir. Bununla birlikte bilindiği gibi teist düşüncede zihni durumlar, insandaki bilinçlilik hâli üstün bir tasarımcının varlığına işaret olarak görülmektedir.

Maddî olan evrende zihinsel olguların oluşması için sonsuz yani ebedî bir varlığın gerekliliğinden bahseden John Locke, düşünceye sahip olmayan maddî var-

lığın düşünce üretmesinden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴² Maddeciliği ya da doğalcılığı esas alan düşünceler bilincin kaynağını açıklayamazken, Swinburne bu konuya ilişkin “basitlik ilkesi”nden hareketle “kişisel açıklama” dediği yöntemi önermiştir. Bu yönetime göre zihinsel olguların bilimsel bir açıklaması olmadığı için, evrenin varlığı ve düzeninin işaret ettiği “Tanrı tasarımı açıklaması” zihinsel olayların, insanların sahip olduğu bilincin, zihin-beden arasında kurulan ilişkinin de en iyi açıklaması durumundadır.⁴³

Birçok materyalist ateist, bilincin maddeye indirgenemeyeceğini ve teizmin getirdiği açıklamaların daha mâkul olduğunu gördüğü için toptan “bilincin varlığını” inkâr etme yoluna gitmiştir.⁴⁴ Metodolojisi nesnellik, gözleme açıklık olan “bilimin”, bilinci nesnel gözlem konusu yapamaması, bilincin doğasına yönelik sorulara cevap verememesi⁴⁵ bir kısım materyalist/natüralist ateistler tarafından, sezgisel kesinlikle bilinen bilinci ve zihinsel olayları hesaba katmamaya, görmezden gelmeye veya tamamen reddetmeye gerekçe olarak gösterilmesi⁴⁶ dikkat çekicidir.

Bilinç hali bir tür içsel yaşamı, öznel deneyimi, sorumlu tutulduğumuz özgür irâdeyi, benliği ifade ettiğine göre “maddenin” bilinci meydana getirdiği, bizim sadece maddî bir beyinden ibaret olduğumuz yönündeki söylemler anlamsızlaşır.⁴⁷ Bilincin kaynağı ve doğasına yönelik açıklamalar önyargısız bir akıl yürütme ile incelendiğinde bilincimizin daha büyük “Üstün Bir Bilinç”ten geldiği⁴⁸ tarzındaki açıklamaların daha mâkul ve başarılı olduğu söylenebilir.

“Eğer Tanrı yoksa, tüm kâinatın tarihi, canlı varlıklar ortaya çıkana kadar, bilinçsiz ve cansız maddenin tarihi olacaktır. Hiçbir düşünce, inanç, duyu, his, serbest fiil, seçim, amaç yoktur. ...Eninde sonunda, ya ‘başlangıçta parçacıklar vardı’ ya da ‘başlangıçta Logos (ilahi akıl) vardı’ dersiniz. Eğer parçacıklarla başlarsanız, kâinatın tarihi parçacıkların değişik şekillenmeleriyle ilgili bir hikâye olur ve so-

42 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıcadıroğlu), İstanbul: Kabalca Yayınevi, 1992, s. 322, 353.

43 Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 174, 198.

44 Taslaman, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, sayı: 33, s. 41-68, s. 48.

45 Micheal Ruse, *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 73.

46 John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 36, 121, 131; a.mlf., *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 17; Taslaman, “a.g.m.”, s. 55; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 2005, s. 77.

47 Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 345, 356; James P. Moreland, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York, 2008, s. 96; Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), 3. bsk., Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 167.

48 Strobel, a.g.e., s. 364.

nunda parçacıkların karmaşık bir düzenlemesiyle karşılırsınız, ama sadece parçacıklar. Akıl ya da bilinç değil. Halbuki sonsuz bir akılla başlarsanız, sonlu zihinlerin nasıl var olduklarını açıklayabilirsiniz. Bu mantıklıdır. Mantıklı olmayan, -ve bir çok ateist evrimcinin doğru kabul ettiği- cansız, bilinçsiz maddeden oluşan varlığa, bir zihnin aniden yerleşmesidir.”⁴⁹

7) Evrim Teorisi Yaratıcıyı Gereksiz Kılar mı?

Varoluş sürecinde rastlantısal olarak ilerleyen “doğal seleksiyon (doğal seçim), hayatta kalma mücadelesi, mutasyon” gibi doğadaki amaçsız ve bilinçsiz bir takım mekanik süreçlere indirgenerek bir canlı türünün başka bir canlı türüne değişimini kapsayan “evrim teorisi” ile bir türün çeşitli sebeplerle kendi içinde değişimi diyebileceğimiz “evrim fikri”ni birbirinden ayırmak gerekmektedir. Peki acaba evrim, Tanrı müdahalesinin yani yaratılışın bir yöntemi olabilir mi?

Entelektüel açıdan tatmin olmasını evrim teorisine bağlayan Richard Dawkins, ateizmin ancak evrim teorisi sayesinde rasyonel olabildiğini ifade etmiş⁵⁰ olsa da acaba Charles Darwin, canlılığın kökenine ve türleşmesine dair mekanik bir süreçten bahsederek bilinçli yaratma anlayışını tamamen yadsımış mıdır ya da teoriyle ateizme, pozitivistliğe, birçok ideolojiye ilham kaynağı olmayı mı hedeflemiştir? Kaldığı yeni bir türün oluşumu için gereken uzun tarihsel sürecin gözlenebilmesinin imkânsızlığı bu teorinin “olasılık düzeyinden” öteye geçemeyeceğini gösterir.

Bilimi gerçekliğin bilinmesinde tek kıstas olarak kabul eden felsefi natüralistik yaklaşım, Tanrı kavramını yadsıyarak ateizmle bütünleşen bir dogmaya dönüşmüştür.⁵¹ Halbuki hiçbir bilimsel araştırma “Bilinç sahibi olmayan bu evrende nasıl oluyor da bilinçli varlıklar ortaya çıkabiliyor, canlılığın ilk oluşumu nasıl gerçekleşmiştir, yaşamın kaynağı nedir?” gibi soruları doğal nedenlerle açıklayamıyor, belirsizliğe bırakıyor, cevaplayamıyor. Esasında Darwin’in öne sürdüğü evrim teorisinin gezegenimizdeki yaşamın kökenine ilişkin bir açıklama değil⁵², daha çok doğal seçim yoluyla türlerin çeşitliliğini açıklamaya yönelik olduğu anlaşılıyor, fakat materyalist/natüralist anlayışın evrim teorisini yaşamın kökenini açıklamak için kullan-

49 Moreland, a.g.e., s. 5.

50 Dawkins, *Gen Bencildir*, (çev. Asuman Ü. Müftüoğlu), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2004, 1.

51 Jonathan Wells, *Evrimin İkonları*, (çev. Orhan Düz), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 72.

52 Charles Darwin, *The Origins of Species by Means of Natural Selection*, Londra: John Murray, 1859, s. 127, 187; Keith A. Francis, *Charles Darwin and the Origin of Species*, (Londra: Greenwood Press, 2007), s. 56; Hubert P. Yockey, *Information Theory, Evolution and the Origin of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 121.

masıyla beraber Tanrı düşüncesi dışlanmış ve böylece sanki evrim teorisi Tanrı'ya gereksiz kılıyormuş gibi bir algı oluşturulmuştur. Yaşamın dünyamızda nasıl başladığına ilişkin hiçbir delilin bulunamamasına rağmen evrimin, genel bir yasaymış gibi sunulmasıyla birlikte evrim teorisi, biyolojik çeşitliliği açıklama işlevinin dışına çıkartılarak materyalist/natüralist/ateist felsefenin maşası olarak kullanılmıştır.

Esasında evrende yaşamın kendi kendine, şans eseri ortaya çıkma ihtimali imkânsız görünmekte⁵³ yaşamın bir Yaratıcı tarafından ortaya çıkamayacağına dair söylemler hiçbir makûl gerekçeye dayanmamaktadır; bilakis son bilimsel veriler ışığında ve yaşamın moleküler bir olgu olduğu şeklindeki bilimsel bulgularla⁵⁴ birlikte düşünüldüğünde yaşamın kökenine ilişkin en iyi açıklamanın -evrimle ya da evrimsiz nasıl bir yöntemle olursa olsun- "Bir Tanrı'nın yaratmasına" bağlanması olduğu söylenebilir. Dahası değişik canlılardaki biyolojik yapıların doğasını açıklamaya çalışması çabasını göz önünde bulundurursak evrim teorisinin, tasarım deliline destek verdiği bile düşünülebilir.⁵⁵

Evrım teorisinin doğru olup olmaması Yaratıcı'yı gereksiz kılmaz. Zira evrim teorisinin ifade ettiği süreçler gerçek olsa dahi, bu süreçleri başlatan ve yöneten üstün bilgi, irâde ve güç sahibi bir Yaratıcı'ya ihtiyaç vardır.

Bilim-din ilişkisi bağlamındaki konuya ilişkin tartışmalarda "Boşlukların Tanrısı" (god of the gaps) yakıştırmaları ile bir takım olgular açıklanmaya çalışılmış, ateist-materyalist zihniyet, Tanrı düşüncesinin bilimsel verilere değil, belirsizlikler üzerinden yapılan açıklamalara dayandığını dolayısıyla "bilim ile Tanrı düşüncesi arasında bir çelişki olduğu" iddiasına sarılmıştır. "Bilim ilerledikçe evrende açıklanamayacak herhangi bir boşluk kalmayacak, bilim evrendeki tüm bilinemezlikleri açıklayabildiğinde ise Tanrı inancı ortadan kalkacaktır",⁵⁶ şeklindeki iddianın karşısında boşlukların tanrısı diye bilinen söylem geliştirilmiş, böylece aklın ve bilimin açıklayamadığı, yani "boşlukta" kalan doğa olayları "Allah'ın işi" olarak görülerek Allah'ın varlığına delil olarak yorumlanmıştır.⁵⁷

53 Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004), s. 120; J. T. Trevors, D. L. Abel, "Chance and Necessity do not explain the origin of life", *Cell Biology International*, 28:11 (2004), s. 735; Francis Crick, *Life Itself, Its Origin and Nature*, New York: Simon and Schuster, 1982, s. 53.

54 Davies, "Physics and Life", Julian Chela-Flores ve diğerleri (ed.), *First Steps in Origin of Life in the Universe* (Dordrecht: Springer Science, 2001) içinde, s. 14-15; Ernst Mayr, *This is Biology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, s. 2-3; Michael J. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece), İstanbul: Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7.

55 Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 172.

56 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, (çev. Kalisto), Kuzey Yay., İstanbul: 2007, s. 122, 128.

57 Henry Drummond, *The Ascent of Man*, New York: James Pott & Co. Pub., 1908, s. 333.

Esasında tabiat yasalarını keşfeden, bilimsel verilerin verdiği cevaplarla birlikte evrenin işleyişine ilişkin birtakım kuralları bulan birçok bilim insanının, açıklama kabiliyeti arttıkça Allah'a olan inancı sarsılmamış, zayıflamamış tam tersine elde edilen bilimsel bulgular birçok bilim adamının inancını güçlendirmiştir. Dahası mükemmel tasarım, hassas ayarlar ve kusursuz bir düzen ile yüzleşen birçok bilim insanı, evrenin işaret ettiği üstün ilim, irade ve kudret sahibi bilinçli bir var ediciye olan hayranlığını gizleyememiştir. Bilimi ideolojileştirmiş birtakım bilim insanının bilimsel açıklamanın yapılabildiği her alanda dinin ve Tanrı'nın varlığını dışlama gayreti ne derece iyi niyetten yoksun, yanlış bir yaklaşım ise aynı şekilde evrenin işleyişine yönelik bilimsel veriler karşısında susup, bilimin açıklayamadığı, evren ve canlılar hakkındaki bilgi eksikliklerinin, belirsizliklerin yaşandığı yerlerde Tanrı'ya devreye sokma, Tanrı'ya imanı öne çıkarma gayreti de o derece hatalı bir yaklaşımdır. Zira salt boşluk alanlarına, bilinmezlere indirgenerek Tanrı'nın varlığını açıklama gayreti; ilim, irade ve kudret gibi sıfatları yönünden sınırlandırılmış, yetkin olmayan, gizemli, rasyonel dünyamızın dışında bir Tanrı anlayışına neden olmaktadır. Halbuki bilimden gelen verilerin artmasıyla birlikte Tanrı'nın varlığına ilişkin işaretlerin (delillerin) gücü zayıflamamakta aksine artmaktadır, başka bir deyişle bilimizdeki eksikliklerle değil artan bilimizle Tanrı'nın varlığına işaret eden evreni daha iyi anlayabilmekte, akıl yürüterek Tanrı'nın sanatına şahitlik etmekteyiz. Dolayısıyla kendi varlığımızı da içeren evrenden hareket ederek üstün ilim, irade ve kudret sahibi, yarattığı süreçte her an aktif olan bir Yaratıcı'nın varlığını aklen bilebilmekteyiz.

Doğa kanunlarının varlığı, yaşamın kaynağı, evrenin oluşumu gibi varoluşsal temel sorularla ilgilenip araştıranlar için bilim, evrenin işaretlerini okumayı sağlayan akılları Allah'ın varlığına yönelten bir keşif aracıdır.⁵⁸ Bunun yanında bir açıklamanın bilimsel olmaması onun mantıksal olmadığı anlamına gelmez, yani bilimsel olmadığı halde mantıklı açıklamalar yapmak mümkündür, öyleki bilinebilir gerçekliğin belirlenmesinde bilimsel veriler çok değerli olsa da bilim tek başına gerçekliğin belirleyicisi olamaz.

8) Allah'ın Varlığı Konusunda "Bahis Delili" Söz Konusu Edilebilir mi?

Kökeni Hz. Ali'ye kadar götürülebilen "bahis delili", rasyonel delilleri görmekte inatlaşan şüpheci ya da inkârcı kişilere yöneltilebilecek bir akıl yürütme tarzıdır. Şartlara bağlı olasılık kuramı üzerinden neden inançsız olmamız gerekti-

58 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 79, 89-101, 117.

ğini açıklamaya çalışan ünlü filozof ve matematikçi Blaise Pascal (1623-1662) da, *Pensees (Düşünceler)* adlı eserinde “Pascal’s Wager” (Pascal’ın bahsi) olarak bilinen bu akıl yürütme şekline bahsetmiştir. Esasında bu akıl yürütme şeklinin, Allah’ın varlığına ilişkin delil getirmekten çok Allah’ın var olup olmadığı meselesine yönelik nötr bir tutum sergileyen, bu konuya duyarsız kalıp herhangi bir çaba göstermeyen agnostiklere karşı geliştirildiği anlaşılmaktadır. Ölümün kaçınılmaz olduğu bu yaşamda Allah’ın varlığına inanıp ona göre yaşamak ya da tersine Allah’ın varlığını inkâr ederek farklı bir bakış açısı geliştirmek konusunda her insanın bir tercih yapması ve böyle hayatî bir mesele hakkında bir tavır ortaya koyması gerekmektedir. Zira bu tercihe göre hayata ve evrene yüklenen anlam ve bu anlamın ifade ettiği değerler değişecektir.

İşte Allah’ın var olup-olmadığına ilişkin hiçbir rasyonel delil olmadığını düşünen bir insanın, herhangi bir araştırma ya da tercih yapmayarak sürekli şüphe içerisinde yaşaması bir nevi çözümsüzlükte kalmayı ifade etmesi bakımından makûl bir yaklaşım değildir. Özetle “Eğer tanrı yoksa, O’na inanarak hiçbir şey kaybetmezsin, ama eğer Tanrı varsa, O’na inanmayarak çok şey kaybedersin.” şeklindeki Pascal’ın bahsi olarak adlandırılan akıl yürütme şekli, her ne kadar imanın doğasını ve iknâ edilmeye olan ihtiyacı göz ardı etmekle eleştirilmiş, sanki Tanrı varmış gibi yaşamının gerçek imanı yansıtmayıp kişisel çıkar gözeterek samimiyetsiz ve bilinçsiz bir imana yol açan dinî ve ahlâkî bakımdan çirkin bir davranışa sebep olmakla tenkit edilmiş olsa da⁵⁹, aslında bu argüman, Allah’ın varlığına ilişkin bir delil olmaktan ziyade söz konusu meseleye yönelik sürekli şüphecilğe, akli küçümseyen bilinemezciğe bir eleştiri gibi görülebilir. Zira makûl olan yaklaşım, şüpheyi aşarak güven verecek bir tercihte bulunmak ve insanın yapısında bulunan mutlu olma isteğine yönelik doğru ve kazançlı adımları keşfedebilmektir.

9) “Dilde Tek Anlamlılık” Varsayımı Teolojide Geçerli Olabilir mi?

Bütün gerçekliğin maddî varlıklardan ibaret olduğunu ve tüm mevcûdâtın maddeden tesadüfen oluştuğunu savunan ve varlıkları tecrübe alanına hapseden ateist açıklama, her konuda “dilin tek anlamlı olması gerektiğini” iddia eder. İşte terimlerin teolojik (dinî) dildeki kullanımı ile genel felsefî dildeki kullanımının

59 Eleştiriler için ayrıca bk. Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 200-203; William James, *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publication, New York 1956, s. 6; Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 93-99.

“tek anlamda” olduğu şeklindeki söz konusu varsayımdan hareket eden ve böylece Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını yadsıyan söz konusu ateist anlayış; teolojik dildeki terimlerin taşıdığı sembolik, telkin edici, çağrıştırmacı ve îmâ edici özelliği⁶⁰ görmezden gelmektedir. Dolayısıyla da Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını inkâra ilişkin argümanlar “dilde tek anlamlılık” varsayımı üzerinden kurulmaktadır. Oysaki insan ile Tanrı aynı ontolojik statüde değildir, o halde terimlerin Tanrı'ya ve mahlûkâta yüklendiğinde aynı anlamda olamayacağı da bellidir.

Zâtını tasavvur edemediğimiz, zaman ve mekânla sınırlanamayan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, algı alanımızdaki olay ve olguların sembolize edilmesiyle insanlara anlatılabilir, yani “başka yolla anlatılamaz olanı” sembolik olarak teolojik dil ile anlatabiliriz. Her türlü eksikliklerden münezze ve her türlü kemâlle muttasıf olan Tanrı'ya atfedilen antropomorfik yani insana özgü terimlerin anlamları ile bu terimlerin insana atfedildikleri anlamları arasında birtakım ilişkiler yani bazı benzeşimler kurulabilse de Tanrı ve insan arasındaki ontolojik statü farklılığı “dilini tek anlamda kullanılması gerektiği” şeklindeki varsayımı geçersiz kılar. Bir başka deyişle, terimlerin genel felsefi dilde kullanımı ile teolojik dilde kullanımının “tek anlamlı” olduğu şeklindeki bir varsayımdan hareket eden ve insan ile Tanrı arasındaki ontolojik statü farklılığını dikkate almayan ateist bakış açısı, Tanrı'ya atfedilen insana özgü terimleri “tasvir edici” olarak değerlendirmekte buna mukâbil terimlerin çağrıştırmacı, telkin edici özelliğini umursamaz bir şekilde Tanrı'nın varlığını yadsımaktadır. Tümünüyle varlıkları tecrübe alanıyla sınırlandırmanın bir sonucu olarak metafizik bilginin imkânını reddeden ve teistlerin Tanrı tasavvurunu eleştiren ateist anlayış, “dilini tek anlamlı olması gerektiğini” iddia etmekle birlikte terimlerin Tanrı'ya ve mahlûkâta yüklendiğinde “tek anlamda kullanılması varsayımını” bir zorunlulukmuş gibi empoze eder, dolayısıyla bütün bağlamlar ve yüklemleme örneklerindeki terimleri aynı anlamda kullanarak argümanlarını oluşturur.⁶¹ Oysaki insan, idrâk edemese de doğru öncüllere dayanarak gerçekleştirdiği akıl yürütme yoluyla Tanrı'nın varlığını bilebilmektedir. Duyu algılarını aşan gerçeklerin dile dökülmesi sembolik dil ile sağlanabildiğine göre Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri de idrâk edebildiğimiz varlıklarla sembolize edilerek insanlara anlatılabilmektedir. Sembolik dildeki “benzeşim kurarak anlatma” yönteminde “ne aynı anlam ne de tümünüyle alâkasız iki ayrı anlam” söz konusudur.

60 Hikmet Zeyveli, “Din Dili Bağlamında Muteşâbihât Kavramı”, *Din Dili*, İstanbul: KURAMER, 2015, s. 119.

61 Ayrıntılı bilgi için bk. Rahim Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul, 2013.

“Bazı sıfatlarla nitelendirmeksizin herhangi bir şeyi düşünemeyişimiz ve onun hakkında konuşamayışımız, Allah’ı bilme girişimimizde mânâları beşerî anlayışa yaklaştıran sembolik, mecazi, analogik ve temsili anlatım biçimlerini kullanmamızı gerektirdiği gibi Allah’ın sonlu nesnelere benzetilmesinden sakınma kaygısıyla bütün yaratılmışların eksikliklerinden uzak oluşu gerçeğini de bize hatırlattır. Yani Allah’ın aşkın (tenzihi) boyutunu dikkatten uzak tutamayacağımız gibi, onun beşerî anlayışa daha açık olan içkin (teşbihî) boyutunu da dikkate almamız gerekmektedir. Allah’ı bilmeye ilişkin epistemik çabamızda “aşkın ve içkin boyut”, bilgimizin tamamlayıcı unsurları olarak yer almaktadır.”⁶²

Tanrı’nın varlığı, zât ve sıfatları insanın duygu, düşünce ve dünyasının bir sonucu ya da insan aklının bir tasarımı olmadığına göre, O’nun hem insanın biliş düzeyini aşan aşkın (tenzihi) hem de beşerî anlayışa yakınlaştırmayı sağlayan içkin (teşbihî) yönlerini anlatım şekli, dinî bağlam içindeki denge ve uyum gözetilerek din dilinin kendine özgü mantıkî statüsü içerisinde yorumlanmalı, Tanrı’ya atfedilen terimler din dili bağlamında anlaşılmalıdır. Gerek Allah tarafından bizzat söylenmiş olsun gerekse insanlar tarafından O’na verilmiş olsun Allah’ı varlık olarak dile getirmenin ve O’nunla ulûhiyyet çerçevesinde ilişki kurmanın yegâne yolu insan zihninin kavrayabileceği bir adla O’nu anmaktır. O halde Allah’a hiçbir ad ve nitelik vermeksizin ne O’nun varlığının zihinde kavranması ve birtakım ilişkiler geliştirilmesi ne de O’na dair bilgilerin diğer insanlara iletilmesi mümkün olabilir.⁶³

Kurân-ı Kerim’de “O’nun mislinin (benzerinin) bulunmadığı”⁶⁴ ifade edilmektedir, yani Allah, duyu vasıtalarının ve kavrayış alanının ötesinde, farklı bir ontolojik statüdedir. Allah’ın varlığı ve sıfatları insan zihninin kalıplarıyla kuşatılamaz. Bununla birlikte yapısında bulunan “akıl yürütme yetisini” önyargısız, doğru ve yeterli bir biçimde kullanan her insan, “Allah’ı keşif alanı” olarak dış dünyanın sembollerle donatıldığını farkedebilir. Öyleki evrendeki işaretler (Allah’ın yaratması) ve bu işaretlere dikkat çeken özelliğiyle vahyî bilgi (yazılı metin) ile karşılaşan her insan, istidlâl ve mantıksal çıkarıma imkân veren “fıtratının keşfedici özelliğini” kullanarak Allah’a dair bilgisel çıkarımlara ulaşabilir. İşte insan, sonlu varlığı ile “sonsuz olan Allah’ın varlığını” aklen bilme ve O’na imân etme imkânına sahip donanımıyla ulaştığı teolojik önermeleri başkalarına aktarmaya olanak sağlayan bir dili -dilin kendine özgü mantıkî yapısı, anlam ve kullanım özellikleri sayesinde- kullanabilmekte, dolayısıyla ateistlerin öne sürdüğü “dilte tek anlamlılık varsayımı” boşa çıkmaktadır.

62 Fatma Aygün, *Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmenin İmkânı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2015, s. 100.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 147-148.

64 Şûra 42/11.

Sonuç

Evrenin başlangıcı, canlıların var olması için gerekli hassas ayarlar, doğa yasalarının varlığı ve bu yasaların canlıların oluşumu yanında yaşamasını olanaklı kılacak şekilde işlemesi, zihnin varlığı ve evrenin anlaşılır olması gibi daha birçok faktör bir arada ve önyargısız bir bakışla düşünüldüğünde teistik yaklaşımın öne sürdüğü tezlerin, diğerlerine göre daha açıklayıcı ve daha rasyonel olduğu anlaşılmaktadır. Öyleki günümüz bilimsel verileri evrenin belirli bir zaman öncesinde var olduğunu, evrende yaşamın ortaya çıkmasının hassas ayarlara bağlı olduğunu, insan doğasında ahlâki ve estetik eğilimlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. İşte bu veriler üstün özelliklere sahip bir yaratıcı, hassas ayaracı ya da tasarımcı varlık fikrini desteklemektedir. Buna mukabil “her şey doğadır ve atomlar yığını olan her şey tesadüfler sonucu oluşmuştur” diyen ateistler, hep aynı yasalara tabi olan irâdesiz atomların neden bu şekilde davrandıklarından tutun da evrenin matematiksel bilgileri gerekli kılan bir yapı arz etmesi, bilinç, ahlâk ve DNA daki gözlemlenen muhteşem sisteme kadar evrendeki hiçbir fenomene mantıklı ve tatmin edici bir açıklama getirememektedir. Ateistlerin yaptıkları şeyin daha çok teistlerin delillerine itiraz etmekten öteye geçemediği anlaşılmaktadır, dahası bilimsel bilgilerin üretilmesinin ardından ateist-materyalist açıklamaların giderek zayıfladığı görülmektedir. Nitekim rasyonel olduklarını ve görüşlerini bilimin desteklediğini iddia eden ateistler, tamamen maddî özellikler taşıyan atom yığını görünümündeki irâdesiz insanın, nasıl rasyonel olduğunu, yani nasıl akıl yürütüp karar verebilen bir varlık olup da bilim yaptığını, ya da niçin bilime güvenmesi gerektiğini, sanat ve hukuka neden ihtiyaç duyduğunu açıklayamamaktadır. Natüralist/ateist görüş, yıllarca kendisini bilimin savunucusu gibi göstermiş olsa da, artık anlaşılmıştır ki detaylara inildiğinde bu yaklaşım ciddi zaafı taşımaktadır. Atomların bir araya gelmesini tesadüfle açıklayarak her şeyin mantıksız, irrasyonel olduğu bir evren tablosu çizen ateizm, kötümser bir hava oluşturmuş, sevgi, estetik, ahlâk ve değerden yoksun bir madde yığını olarak gördüğü insanı ümitsizliğe sevk etmiştir. Oysaki evrenin ve hayatın anlamını, değerini yorumlayarak varoluşsal soruları cevaplandırma faaliyetinde hem akli ve vicdanı tatmin eden hem de ümidi ve yaşama sevincini aşıl原因an açıklamaların; ancak varlığı zorunlu olan Allah'a ve dolayısıyla âhiret hayatına atıf yapılarak inşâ edilen tezlerden geldiği anlaşılmaktadır. Sahip olduğu doğru ve önyargısız akıl yürütme yeteneğini kullanan, vicdanının sesine kulak veren her insan; Allah'ın varlığını bilmek, O'nu sevmek ve O'na iman etmek (güvenme) ihtiyacı ve sorumluluğundan aldığı motivasyonla evrene ve hayata ilişkin doğru bir bakış açısı geliştirebilir, böylece hem kendisi hem de çevresi için daha iyi ve güzel olanı arama gayretiyle, kemâle erişme isteğiyle ve vahyin desteğiyle anlamlı ve değerli bir yolculuk yaşadığını fark edebilir.

Duyuların idrâk edememesi açısından gizli fakat selim yaratılışı bozulmamış her insan tarafından aklen ve vicdanen bilinebilecek derecede apaçık olan “Bir Yüce Yaratıcı’nın Varlığı” herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlanamamaktadır. Teorik aklın sınırlılığını ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğini göz önünde bulundurmakla birlikte şu tespiti yapmak mümkündür; *İnsanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı’nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçeleri vardır.* Evrendeki her şeyin Allah’ın varlığına delil teşkil ettiğini ve bu delilleri görebilmenin yolunun da akli kullanmaktan geçtiğini savunan bu bakış açısına göre; bir bütün olarak evrenin ve hayatın anlamını, değerini yorumlamada kozmolojik, teleolojik ve insanın yapısından hareket eden fitrat delillerinin esas alındığı tezler, agnostik ve ateistik izahlardan daha makûl ve daha başarılı bir açıklama getirmektedir. Anlaşılan o dur ki; evrenin başlangıcı ve hassas ayarlar, canlılığın oluşumu, hayatın anlamı, ölüm ve sonrası, ahlâk, değer, estetik, bilinç, sevgi, güven gibi konularda dile getirilen iddialar ve bu iddiaların rasyonel temelleri ancak Allah’ın varlığına atıf yapıldığında anlamlı hale gelebilmektedir.

Kaynakça

- Acar, Rahim, Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı, İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- Ahmed Hilmi, Filibeli, İslâm’ın Esası, (sdl. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Aslan, Adnan, Tanrının Varlığına Dair Argümanlar, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Ayer, A. J., Language. Truth and Logic, London: Penguin Books, 1990.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Aygün, Fatma, “Dinin ve ‘Yüce Varlık’ İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*. XIV, sayı:1, s. 203-215, 2016.
- Aygün, Fatma, Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmenin İmkânı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2015.
- Bergson, Henri, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, (çev. M. Karasan), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962.
- Behe, Michael J., *Darwin’in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece). İstanbul: Aksoy Yayınları, 1998.
- Craig, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979.
- Crick, Francis, *Life Itself, Its Origin and Nature*, New York: Simon and Schuster, 1982.
- Darwin, Charles, *The Origins of Species by Means of Natural Selection*, Londra: John Murray, 1859.
- Davies, Paul, *The Cosmic Blueprint*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004.
- Davies, Paul, “Physics and Life”, Julian Chela-Flores ve diğerleri (ed.), *First Steps in Origin of Life in the Universe*, Dordrecht: Springer Science. ss.14-15, 2001.
- Dawkins, Richard, *Gen Bencildir*, (çev. Asuman Ü. Müftüoğlu). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2004.
- Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, (çev. Feryal Halatçı). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2013.
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılıgısı*, (çev. Kalisto), İstanbul: Kuzey yay., 2007.

- Demir, Osman, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, s. 117-142, 2010.
- Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç, Karamazov Kardeşler, (çev. Nihal Yalaza Taluy), 2. bsk., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960, 1963.
- Drummond, Henry, *The Ascent of Man*, New York: James Pott & Co. Pub., 1908.
- Dunning, John, *The Bookman's Promise*, New York: Scribner. p. 80, 2004.
- Eliade, Mircea, Dinin Anlam ve Fonksiyonu, (çev. M. Aydın). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- el-Makdisi, Mutahhar b. Tâhir, el-Bed' ve't-târih, (neşr. Clement Imbault Huart), Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna. I., 1899.
- er-Râzi, Fahreddin, el-Metalibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî, (nşr. A. Hicâzi es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî. I., 1987.
- er-Râzi, Fahreddin, Kitâbü'l-Erbain fi usûli'd-din, (nşr. A. Hicâzi es-Sekkâ). Beyrut: Dârü'l-Cil, I., 2004.
- Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-musallin, (haz. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963.
- Flew, Anthony, Yanılmışım Tanrı Varmış, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), İstanbul: Profil Yayınları, 2009.
- Francis, Keith A., Charles Darwin and the Origin of Species, Londra: Greenwood Press, 2007.
- Hick, John, Evil and The God of Love, London: Macmillan, 1993.
- Hume, David, Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essays, (ed. Richard H. Hopkin). 6. baskı. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- Hume, David, Din Üstüne, (çev. Mete Tuncay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- James, William, The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York: Dover Publication, 1956.
- Kadî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (nşr. Abdülkerim Osman), 2. bsk., Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kılıç, Recep, "Ahlâkî Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 8, s. 69, 1993.
- Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul, 2005.
- Leibniz, Monadoloji, (çev. Suat kemal Yetkin), İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Locke, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1992.
- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, (ed. Peter H. Nidditch), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Mackie, John Leslie, The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Masterson, Patrick, Atheism and Alineation, London: Pelican Books, 1973.
- Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhid, (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, (İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mayr, Ernst, This is Biology, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'an, (ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayani ve dğr.), İstanbul. VII, 1986.
- Moreland, James P., Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument, New York: Routledge, 2008.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, Tebsiratü'l-edile, (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), 2. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, I, 2004.
- Öğük, Emine, Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Peterson, Michael-Hasker, William ve dğr., Akıl ve İnanç, (çev. Rahim Acar), 2. bsk., İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Pike, Nelson, God and Evil, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.
- Reçber, Mehmet Sait, Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Rowe, William L., "The Problem of Evil and Varieties of Atheism". *The Problem of Evil*, (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams), Oxford: Oxford Üni. Press., 1990.

- Ruse, Micheal, Can a Darwinian Be a Christian?, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Russell, Bertrand, Din ile Bilim, (trc. Akşit Göktürk) 2. baskı. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Russell, Bertrand, Neden Hıristiyan Değilim?, (trc. Ender Gürol). 2. baskı. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Schmidt, Wilhelm, The Origin and Growth of Religion, (trc. H. J. Rose). 2. bsk., London: Methuen Co.Ltd., 1935.
- Searle, John, Bilinç ve Dil, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Searle, John, Zihnin Yeniden Keşfi, (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Strobel, Lee, Hani Tanrı Ölmüştü?, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), İstanbul: UfukYayımları, 2011.
- Swinburne, Richard, Faith and Reason, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Swinburne, Richard, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Şehristâni, Nihâyetü'l-ikdâm, (haz. Alfred Guillaume), London: Oxford University, 1934.
- Taslaman, Caner, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 33, s. 41-68, 2007/2.
- Taslaman, Caner, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 30, s. 89-111, 2006/1.
- Taslaman, Caner, Allah'ın Varlığı'nın 12 Delili, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, İstanbul, I. s. 545, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, II, s. 474, 1989.
- Trevors, J. T. - Abel, D. L., "Chance and Necessity do not explain the origin of life," *Cell Biology International*, 28:11. s. 735, 2004.
- Wells, Jonathan, Evrimin İkonları, (çev. Orhan Düz), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Yaran, Cafer Sadık, Kötülük ve Theodise, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, Tanrı İnancının Akliliği, Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Yockey, Hubert P., Information Theory, Evolution and the Origin of Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Zeyveli, Hikmet, "Din Dili Bağlamında Muteşâbihât Kavramı", *Din Dili*, İstanbul: KURAMER, 2015.



Turgut Akyüz*

Kant'ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları

Öz: Bu makalede Immanuel Kant'ın (1724-1804); numen-fenomen, evrensel, aşkın, açıklık-seçiklik, yeter sebep, özgürlük, maksim ve kritik gibi bazı temel mantık, metafizik ve ahlak kavramları; İbn Sinâ ve takipçileri ile karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Çalışma boyunca bu kavramların özgünlüğüne ve Kant tarafından hangi bağlamda ele alındıklarına adı geçen filozofların ana çalışmalarını esas alarak değinmeyi amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kant, Mantık, Metafizik, Ahlak, Transendental, Kritik, Numen, Fenomen, Yeter Sebep, Maksim, Özgürlük.

Some of Kant's Logical, Metaphysical and Moral Concepts and Their Sources in the Tradition of Islamic Thought

Abstract: In this article we will examine some of basic logical, metaphysical and moral concepts in Immanuel Kant (1724-1804) such as noumenon-phenomenon, universal, transcendence, clarity, sufficient reason, freedom, maxim and critique, and to analyze them in comparison with Avicenna and his followers. Throughout the study, on the basis of the main works of the mentioned philosophers, we aim to examine the originality of these concepts and the characteristics and context in which they were addressed by Kant.

Keywords: Kant, Logic, Metaphysics, Ethics, Transcendence, Critique, Noumenon, Phenomenon, Sufficient Reason, Maxim, Freedom.

* Aşr. Gör. Dr. Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, turgutakyuz@hotmail.com.tr.

Giriş

İnsan, tarih boyunca, temel faaliyet alanları dikkate alındığında, aynı insandır diyebiliriz. Tabi ki bilgi birikimi ve tecrübe konusunda, sonradan gelenler daha avantajlıdır fakat yine de insanoğlunun bilme ve yapmaya yönelik temel faaliyetleri ve hatta birçok temel sorununun, hala aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden felsefe alanındaki çalışmaları da bir bütün olarak ve tarihi gelişimi içinde ele almak gerekiyor. Bu makalemizde de modern felsefenin kurucu isimlerinden kabul edilen Kant'ın bazı temel kavramlarını, çoğu zaman temelde modern dönem ile çelişik gibi görünen İslam düşünce geleneği ile karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlıyoruz. Analitik ve sentetik kavramlarının incelenmesinde olduğu gibi burada da indirgemeci bir yaklaşımla Kant'ı tamamen klasiği tekrar eden veya tümüyle reddeden biri olarak göstermek gibi bir tutumdan sakınacağız. Çalışmamızın gayesi, Kant felsefesinin bazı temel kavramlarını tespit ederek anlamaya çalışmak ve İbn Sînâ'yı merkez almak suretiyle klasik dönem felsefe geleneği ile karşılaştırma yaparak Kant'ın ne gibi yenilikler/değişiklikler getirdiğini tespit etmektir.

Burada her ne kadar metafizik, mantık ve ahlak kavramlarının müstakil konu ve çalışmalar olarak ele alınması uygun olsa da; bazı kavramların tüm alanlarda ortak kullanılması nedeniyle, çalışmamızı tek tek kavramlar üzerinden sürdürmeyi tercih ettik. Kavramı açıklarken, Kant'ın kendi açıklamalarından örnekler vererek kavramların hangi alanlarla ilgili olduğuna da ayrıca değinilecektir.

I. Kritik

Sözlük anlamı itibariyle kritik; ayırma, tertip, düzenleme, tahkik, inceleme, karar verme, eleştirme ve değerlendirme anlamlarına gelmektedir.¹ Aslında bu anlamları ve Kant'ın kullanımları dikkate alındığında, kritik kelimesi yıkıcı ve olumsuz bir anlam taşıyor gibi görünse de; aksine geleneğimizdeki “tahkik” ve “tahsil” kavramları ile aynı anlamı ifade etmektedir² ki dilimizde buna tam karşılık olarak “tenkid” kelimesini kullanabiliriz. Bu durumda Kant'ın yapmaya çalıştığı şeyin yeni ve ilk defa denenilen bir faaliyet olduğunu söylemek anlamsızdır. Bilim tarihi boyunca hemen hemen bütün bilim adamı ve düşünürlerin yapmaya çalıştığı da budur.

1 Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, s. 138vd.

2 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhat*, metin ve çev. Durusoy, Macit ve Demirli, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhat*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 243. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, thk. Akyüz, *Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017, s. 128.

Her düşünür; kendi dönemini ve kendi kültürünü dikkate alarak, zamanın ihtiyaçlarını da göz önüne alıp bir yenileme/iyileştirme görevini üstlenmiştir diyebiliriz. Bu tavrın aksi ise taklit ve dogmatizmdir. Kant da kendi döneminin şartlarını dikkate alarak geleneği güncellemiş ve felsefenin Alman dilinde inşasında önemli bir rol oynamıştır.

Konuyu bu bakımdan ele alırsak, ana çalışmalarından ikisi olan *Saf Aklın Kritiği* (*Kritik der Reinen Vernunft*) ve *Pratik Aklın Kritiği* (*Kritik der Praktischen Vernunft*) eserleri ile kritik kelimesinin, Kant felsefesinde merkezi bir rol işgal ettiğini göstermektedir.

II. Saf Akıl ve Pratik Akıl

Kant'ın, bütün felsefesini “Analitik-Sentetik Önergeler” ve “Pratik-Teorik Akıl” kavramları üzerinden temellendirdiğini söylemek yanlış olmaz. Kant; ahlakı temellendirmek, dini (Hıristiyanlığı) konumlandırmak ve bilimsel çalışmalara bir sistem kazandırmak için ana fikirlerini, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserlerinde işlemiştir.³

Saf Aklın Eleştirisi; Metafizik konuları, mantığın ve ahlakın temel ilkelerini içermektedir.⁴ Bu anlamda “Saf Akıl” kavramı, geleneğimizdeki “Nazarî (Teorik) Akıl”⁵ ve “Nazarî Felsefe” kavramları ile örtüşmektedir. Daha da ilginç, eserin adının Gazzâlî (1058-1111) tarafından kaleme alınmış olan ve aynı konuları inceleyen *Mi'yârü'l-İlm* ismiyle benzerliğidir.⁶ Zira buradaki “ilim” ile kastedilen, metafizik ve mantık konularıdır. Zaten “mi'yâr” kavramı da ölçü anlamını ifade etmekte ve yine kritik kelimesi ile ortak kökten türemiş olan “kriter” kelimesi ile aynı anlamı taşımaktadır.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise Kant; (amelî) akıl, ahlakın temel kavramları, din ve ölümsüzlük gibi meseleleri incelemiştir.⁷ Bu konular da geleneğimizde “Amelî (Pratik) Felsefe”nin⁸ yani ahlak ve siyaset ilmini oluşturmaktadır.⁹ Zaten amel keli-

3 Bu eserlerin içeriğine dair bilgi için bk. Caygill, *A Kant Dictionary*, s. 143-149.

4 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999, s. 67vd.; 179vd.

5 Krş. İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, metin ve çev. Türker, *Mantığa Giriş: Medhal*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 10.

6 Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, trc.thk. Durusoy ve Hacak, *Mi'yârü'l-ilm: İlmün Ölçütü*, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2013, s. 466vd.

7 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Kuçuradi, Gökberk ve Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 17, 22, 34, 35, 65, 147, 163.

8 İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, s. 10.

9 Bk. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s.145. Ayrıca bk. İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal*, s. 18.

mesi ile pratik kelimesi, aynı anlamları ifade etmektedir. Bu durumda Kant'ın "Pratik Akıl" dediği şey geleneğimizde "Amelî Akıl" kavramı ile ifade edilmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele alınan konular, aynı zamanda Gazzâlî'nin *Mizânu'l-Amel* adlı eserinde incelenmiştir.¹⁰ Mizân kelimesi de mi'yâr kavramı gibi kritik ve tahkik kavramları ile yakın anlamlarda kullanılmıştır.

Özetle; Kant'ın Saf ve Pratik Akıl ayrımları; geleneğimizdeki Nazarî ve Amelî Akıl veya Nazarî ve Amelî Felsefe ayrımları ile örtüşmektedir. Ayrıca Kant'ın hem Saf Akıl hem de Pratik Akıl tahkik etmeye yönelik çalışmaları, kendisinden yaklaşık yediyüz sene önce Gazzâlî tarafından hem de aşağı yukarı aynı adlarla yürütülmüş-tür ki Gazzâlî'nin felsefe çalışmalarındaki en temel kaynağının İbn Sînâ olduğunu hatırlamak gerekiyor.

III. Transendental

Deneyüstü, gözlem ötesi veya aşkın olarak dilimize tercüme edilen kavramın bu değişik anlamlar için kullanılması, bazen anlam karışıklığına sebep olmaktadır. Kant, bu kavramı; sudur nazariyesi gibi akla dayalı kozmolojik açıklamaları ifade eden "transendental kozmoloji", duyu verilerinin zihinde tekrar üretilmesi anlamına gelen "transendental estetik"¹¹, yine salt akla dayalı teoloji anlamında "transendental teoloji" gibi "zihinde olup biten" yani "zihnî/i'tibârî" anlamlarında kullanmıştır. Aynı kavram "transendental sentetik" yani kıyasın sureti ve "transendental mantık" yani kavramlar mantığı tamlamalarında ise "sûrî/formel" anlamlarını ifade için kullanılmıştır.¹² Son olarak transendental kavramı, Kant'ın eserlerinde bazen de, vaz'î (akıl ürettiği veya akıl ortaya koyduğu), mutlak (saf, salt ve kayıtsız) ve fizik ötesi (metafizik) varlık alanı ile ilgili kullanılmıştır.¹³ Kant'a göre deney ve gözlem ile elde edilmesi mümkün olmayan Tanrı ve Ruh (ölümsüzlük) de transendental birer kavramdırlar.¹⁴

İslam düşünce geleneğinde bir şeyin varlığının veya bilgisinin zihinde olması ile gerçekliği farklı olarak değerlendirilmiştir. Yani aklın ürünü olan veya zihinde bulunan bir şeyin, dış dünyada karşılığı olabilir. Veya bazı kavram ve önermelerin dış dünyada karşılığı olması ve sadece zihinde bulunması, bu kavram veya öner-

10 Bk. Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-meârif, 1994, s. 328vd.

11 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 99.

12 Bk. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 76vd.; *Arı Usun Eleştirisi*, s. 308.

13 Bk. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 76vd.; 106vd.

14 Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 39vd.; *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135vd.

melerin uydurma/gerçek dışı olacağı anlamına gelmez.¹⁵ Aslında Kant da analitik önermelerin, Tanrı ve Ruh gibi transendental kavramların, ispat konusu dışında olduğunu zira zihnin bir yerden başlamak için bunlara ihtiyaç duyduğunu ifade ederken bu tür kavram ve önermelerin; gerçek dışı ya da uydurma olduğunu iddia etmemiştir. Aksine tamamen zihinde olup biten analitik önermeler, zorunlu olarak doğru kabul edilmiştir.¹⁶ Zira bunlar aprioridir ve bu nedenle deneyin hem dışında hem de deneyden öncedirler.¹⁷

IV. Evrensel

Evren (Universe), *Âlem* (el-Küll) kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılmakta olup bu anlamda *Universal* kavramı, “külli (tümeli)” kavramının tam karşılığıdır. Fakat bazen bu kavram, kamuya mal olmuş (umûmî) bilgi veya yaygın doğru (meşhûr) şeklinde anlaşılmaktadır ki bu tamamen yanlıştır. Kant, evrensel kavramını; “evrensel kural”¹⁸, “zorunlu ve evrensel bilgi”¹⁹, “evrensel ve güvenilir ölçü”²⁰, “evrensel kural yani büyük öncül”²¹, önermelerde tekilin zıddı²² gibi kavramlarda sıfat olarak kullanılmıştır. Buradan da anlaşılacağına göre evrensel, tam olarak tümeli ifade etmektedir. Kavram “evrensel yani sınırlama olmaksızın”²³, “evrensel ve biçimsel”²⁴ ve “evrensel zaman”²⁵ örneklerinde olduğu gibi “mutlak” ve “soyut” anlamını ifade için de kullanılmıştır ki aslında buradaki mutlak ve soyuttan kasıt ta yine tekil olmayan ve zihinde olan anlamında tümeli karşılığıdır.

Zihinde olup bitmesi ve soyut olmaları açısından evrensel ve transendental kavramları yakın anlamlarda kullanılıyor gibi görünse de; evrensellik ile kastedilen şey, bilgilerimizin tekil olmaması iken transendental ile kastedilen mana, bu bilgilerimizin varlığının zihinde oluşudur.

15 Bk. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 58. Ayrıca bk. İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, metin ve çeviri. Türker, *İkinci Analitikler: Burhan*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 584.

16 Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 42.

17 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 44.

18 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 38.

19 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 62.

20 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 68.

21 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 188.

22 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 73.

23 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 39, 55.

24 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 69.

25 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 129.

V. Numen ve Fenomen

Kant, ilk bakışta numen kavramını ma'kûlât, fenomen kavramını ise “mah-sûsât” anlamında kullanıyormuş gibi görünse de²⁶ aslında burada daha farklı bir anlam da ifade edilmek istenmiş gibi görünüyor. Zira biz ilk olarak dünyayı duyularımızla algılarız fakat her duyu, kendi sınırları ve imkanları içinde, varlığı idrak edebilir. Yani biz, eşyaya, sanki karanlık bir evin içinden sadece gözümüzün etrafa bakabileceği iki küçük delikten bakıyor gibiyiz ki biz buna fenomen diyoruz. Oysa gerçek, bu iki küçük delikten bakılıandan farklı bir şeydir. Zira gerçek, bu iki deliğinin sınırlarından fazla olabilir veya sadece gözün algıladığından başka tarzdadır. İşte varlığın bu gerçek alanına biz numen diyoruz. Numen alanı ise sadece akılla idrak edilebilir.²⁷ Numenin kendinde olan varlık; fenomenin ise görünen varlık alanı olması; Eflâtûn'un gölge ve gerçek alemleri ile benzerlik arz etmektedir.²⁸

Fakat Kant, İslam düşünce geleneğinden bir noktada ayrılmaktadır. Geleneğimizde de ilk bilgilerimiz, duyulardan gelenlerdir. Duyu verileri ise tekildir yani duyular, kendi alanlarında ve kendi zamanlarında doğru bilgi verirler.²⁹ Ayrıca duyu verilerinin doğruluğu, akıl sayesinde teyit edilir.³⁰ Fakat yine de duyular ile eşya arasında bir uyum vardır. Bir başka ifade ile duyular, eşyayı idrak edecek kabiliyete sahip iken eşya da duyular tarafından algılanacak kabiliyeti haizdir. Buna göre Aristoteles ve İbn Sînâ'nın “kategoriler”inin hem dış dünya ile hem de zihnimiz ile uyumlu olduğunu söylemek gerekiyor. Zaten bu ikili yönünden dolayı kategorilere “birinci ma'kuller” adı verilmiştir.³¹ Kant'ta ise durum biraz daha farklıdır. Ona göre kategoriler zihindedir ve dolayısıyla zihnimizdeki bilgiler, gerçek dünyadaki ile örtüşmeyebilir gibi bir anlam çıkmaktadır. Zira Kant'a göre numen aleminde, fenomen aleminin kuralları geçerli değildir. Bu alemin, fizik alemin ötesinde kendine mahsus kuralları vardır.³² Bu durumda zihindeki bilgilerimiz rasyoneldir; yani aklımızın duyu verilerini dönüştürerek yeniden üretmesiyledir.³³

26 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 160, 164.

27 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 160vd.

28 Bk. Platon, *Devlet*, çev. Eyüpoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 514a.

29 Bk. Aristoteles, *Analitika es-Sâniye*, s. 495.

30 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Necidzade, Ali Rıza, Tahran: 1383h, c. I, s. 4.

31 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Makûlât*, metin ve çev. Macit, *Kategoriler: Makûlât*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 111vd.

32 Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 163vd.

33 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 162.

VI. Maksim

Kant'ın özgün kavramlarında birisi olan maksim; kullanılışı itibariyle “büyük öncül” anlamına gelmektedir.³⁴ Büyük anlamına gelen maksim yerine müellifin başka eserlerinde “majör” kelimesi de kullanılmıştır.³⁵ Özellikle temel ahlak yasasını ifade etmek için kullanılan maksim³⁶ kavramının karşılığı olarak minör kelimesi tercih edilmiştir.³⁷ Kant'a göre diğer ahlak önermeleri (minör yani küçük öncüller), ana ilkeye yani maksime/majora kıyasla elde edilmekte veya doğrulanmaktadır. Bu durumda maksime, “asl/mebde” demek mümkündür. Minör ise fer' yani küçük öncüllere tam karşılık gelmektedir. Asl; külli ve olumlu kaide anlamını ifade etmekte olup birinci şeklin birinci darbını ifade etmektedir. Zira bütün diğer şekillerin aslı, birinci şekil olup; bütün darbın doğruluğunun beyanı da birinci darb ileldir.³⁸

Gerek yeter neden gerekse maksim kavramları; ilk defa Kant tarafından icat edilmiş değillerdir. Fakat yine de Kant'ın sisteminde, bu kavramların tam olarak gelenekteki anlam ve konumlarında kullanıldığını söyleyemeyiz.

VII. Özgürlük

Modern dönemin felsefi, hukuki ve ahlaki temel kavramlarından birisi olan özgürlük; siyaset ve sanat alanlarında da kullanılagelmiştir. Son yüzyılda dilimize özgürlük, hürriyet veya serbestlik olarak tercüme edilmiş olan freedom ve liberty (Kant'ta Freiheit ve Wille kavramları kullanılmıştır³⁹) kavramlarının, ilk bakışta geleneğimizde karşılığı bulunmuyor gibi görünmektedir. Fakat özgürlük kavramının kullanıldığı bağlamlara bakıldığında, durum biraz daha anlaşılır hale gelmektedir. Fakat Fârâbî; genelde köle karşıtı ve efendi anlamında kullanılan “hür” kavramını, kendi başına karar verme yetkisine sahip olgun kimse anlamında kullanmıştır⁴⁰ ki, aslında burada da ifade edilen anlam; keyfi hareket etmekten çok aklını kullanarak kendi kararlarını vermek anlamındadır.

Kant'a göre ahlakın temel kavramı isteme gücü yani iradedir. Bu yüzden pratik akıl, irade kavramını araştırır.⁴¹ Hume, özgürlük kavramını tabii ya da zorunlu

34 Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 188.

35 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 179.

36 Bk. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 22, 99.

37 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 179.

38 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, s. 759.

39 Bk. Caygill, *A Kant Dictionary*, s. 207vd.

40 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ateş, *İlimlerin Sayımı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 42,

41 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 17.

olanın karşıtı anlamında kullanmıştır.⁴² Kant da aynı kullanıma eserlerinde yer vermiştir.⁴³ Şu halde özgürlük kavramı ile ifade edilmek istenen asıl anlam, “irade”dir demek daha doğru olacaktır. Zira İslam düşünce geleneğinde de insan fiilleri, irâdî ve tabii/zorunlu olarak tasnif edilmiş ve insan ahlakının temeli olarak irade kabul edilmiştir. Bu durumda Kant’ın kavramlarını özgürlük ya da serbestlik yerine irade olarak tercüme etmek hem daha uygundur hem de ahlakın bilinçli eylemlerden oluştuğuna⁴⁴ dair tanımla daha fazla örtüşmektedir.

VIII. Diğer Kavramlar

A. Öznellik ve nesnellik: Klasik dönemde enfüsî ve âfâki gibi kavramlar kullanılmış olsa da bu tarz bir tartışmaya doğrudan yer verilmemiştir. Yine bilginin doğruluğunun hakikate muvafık (veya mutâbık) olması da bu konular bağlamında tartışılabilir meselelerdir ki zaten bu yüzden klasik dönemde bilgi, şeylerin suretlerinin zihinde yeniden inşa edilmesi ve saklanması (tasavvur) olarak tarif edilmiştir.⁴⁵

B. Açıklık ve seçiklik: başta Kant olmak üzere modern dönemin kritik kavramlarından. Açıklık, tanımın kapsamı ile alakalı olup klasik dönemde tanımın sarîh ve gayrî sarîh olması bağlamında konu tartışılmıştır.⁴⁶ Seçiklik ise tanımın içlemi ile alakalıdır ve İslam mantık geleneğinde bir kavramın anlamının seçik olması “beyân” ile ifade edilmiştir.⁴⁷

C. Doğrudan ve dolaylı: İslam düşünce tarihinde bizzât ve bilaraz ya da bivâsita ve lâ bivâsita kavramları, günümüzde dolaylı ve doğrudan olarak bilinmektedir. Bu anlamda doğrudan ve dolaylı yargı deyimi de tamamen yeni bir kavram değildir.⁴⁸

D. Yeniden üretim ve tasarım: Kant’ın kullandığı bir başka kavram da dilimize *yeniden üretim ve tasarım* olarak tercüme edilmiştir.⁴⁹ Aslında kavramların kullanılı-

42 Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1976, s. 65, 81.

43 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 104.

44 Yahyâ ibn Âdi, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, çev. Kuşlu, *Tehzîbü’l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 66vd.

45 Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, s. 7, 58, 102, 234.

46 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l-Kebîr*, s. 370.

47 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l-Kebîr*, s. 736, 1062.

48 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 41vd.; *el-Makûlât*, s. 351vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l-Kebîr*, p. 115, 286, 1038.

49 Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 26vd, 87vd.

şına bakıldığında tasarımın, duyu verileri ile alınan bilgilerin zihinde işlenme süreci yani hayâl; yeniden üretimin de aslında tasavvur (kavram yani yeniden şekil verme) olduğunu söyleyebiliriz. Zira tasavvurda, hayal ile elde dilen ama hala bireysel olan anlamların, tamamen soyutlanarak zihinde yeniden üretilmesi söz konusudur.⁵⁰

Sonuç

Sonuç olarak Kant'ın temel kavramlarının, klasik dönem felsefe kavramları ile ilişkisinde iki farklı problematik söz konusudur: Birincisi, Kant'ın birçok kavramı klasik felsefe ve İslam düşünce geleneğinden farklı olarak ortaya koyduğu ve bu yüzden de geçmişten tümüyle kopuk yeni bir metafizik, mantık ve ahlak inşa ettiği kanaatidir ki Analitik ve Sentetik ile alakalı makalemizde özellikle bu husus üzerinde durulmuştur.⁵¹ Bu hususta özetle; Kant'ın kullandığı birçok kavramın, gelenekte de aslında kullanılmış ve tartışılmış olduğu yani çok da orijinal kavramlar olmadığıdır.

İkinci kritik husus ise; Kant'ın kullandığı kavramların İslam düşünce geleneğinde de var olmasının, Kant'ın sistem ve görüşlerinin, klasik dönem ile tamamen örtüştüğüne yönelik bir algı oluşturmasıdır ki özellikle numen-fenomen, kategoriler ve transendental kavramları üzerinden bu farka işaret etmek yeterli olacaktır.

Kant'ın Aristoteles ve İbn Sinâ gibi kategorilere yer vermesi; klasik metafizik ve mantık geleneğini tümüyle sürdürdüğü anlamına gelmemektedir. Zira klasik dönemde kategoriler, hem zihnin hem de eşyanın özüne uygundur. Bu durumda zihin ile eşya arasında bir uyum vardır. Ya da bir başka ifade ile eşyada kategorilere göre form alma; zihinde ise eşyadan gelen bilgileri kategorilere dönüştürebilme istidadı vardır. Bu durumda bilgimiz ile eşya arasında bir uyum söz konusudur. Yani bir başka ifade ile bilgimiz, eşyanın hakikatini bir şekilde yansıtmaktadır. Oysa Kant'a göre kategoriler, eşyanın değil aklımızın formlarıdır. Bu durumda aklımız, eşyadan gelen bilgileri istediği gibi dönüştürebilmektedir. Numen-fenomen ayrımı ile transendental kavramının ifade ettiği anlam da zaten bu temel kabule dayanmaktadır.

Kant'a göre dış dünyadaki nesnelere duyusal verileri olan fenomen aleminde duyu verileri ve tabiat kanunları geçerli iken; numen yani ma'kul alemde herhangi bir kural ve kayıttan söz etmek mümkün değildir. Yani bir başka ifade ile eşyanın gerçek bilgisi ve asıl alem olan numen aleminde, bizim algıladığımız yani fenomen ale-

50 Bk. İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Burhân*, s. 22, 226, 227.

51 Akyüz, *Kant'ın Analitik ve Sentetik Ayrımının, Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi*, GOP Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Aralık, 2017, c. XII, sy. 2.

mindeki gibi olmayabilir. Ya da fenomen alemindeki bilgilerimiz, numen alemleri ile uyum içinde olmaya da bilir. İşte tam bu noktada transendental kavramı devreye girer. Dilimize bu kavramın aşkın veya soyut olarak tercüme edilmesi, bazı eksik ya da yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Zira kullanımı itibarıyla transendental, zihni ya da akli veyahut da soyut ve aşkın anlamından çok vaz'î veya vehmî kavramına karşılık geliyor diyebiliriz. Çünkü transendental kozmoloji ile kasıt, sadece zihinde olup bitenden ibaret olan ve İslam düşünce tarihinde "tabiiyyât" a karşılık gelen bir durum değil; aynı zamanda zihnin ürettiği ve dış dünyada gerçekliğinin bulunması zorunlu olmayan bir sistem de olabilir. Yine aynı şekilde transendental estetik ile de zihnin ürettiği duyu verilerini kastediyoruz. Tanrı ve ruh örneği üzerinden örnek vermek gerekirse; bu iki kavram da transendentaldir yani zihnimizin ürünüdür. Bu durumda transendental kavramının, tam olarak zihni ya da aşkın olarak tercüme edilmesi eksik bir anlamı ifade edecektir.

Kavramların yanlış veya eksik olarak tanımlanması ya da tercüme edilmesi; Kant'ın klasik felsefeyi tümüyle devam ettirdiği veya tümüyle reddederek yeni bir sistem kurduğu gibi iki aşırı kanaati barındırmaktadır. Oysa kavramların gelenekteki karşılığı ve Kant tarafından hangi farklı anlamlarda kullanıldığı dikkate alınması, Kant'tan daha sağlıklı istifade edilmesine vesile olacaktır.

Kaynakça

- Akyüz, Turgut, *Fahreddin er-Râzi'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.
- Akyüz, Turgut, *Kant'ın Analitik ve Sentetik Ayrımının, Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi*, GOP Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Aralık, 2017, c. XII, sy. 2.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Arslan, Ahmet, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Cedel, Kitâbu'l-Muğalata, Kitâbu'l-Burhân*, thk. Cebir, Ferid, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aristoteles, *en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Makûlât, Kitâbu'l-İbare, Kitâbu'l-Kiyâs*, Kitâbu'l-Burhân, thk. Cebir, Ferid, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Özlem, Doğan, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, s. 143-149.
- Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Baker, Ulus, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Descartes, Rene, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Sunar, Engin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâs*, el-Mantık inde'l-Fârâbî, c. I, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1985, s. 11-64.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ateş, Ahmet, *İlimlerin Sayımı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fırınçlı, Türkan Orman, *Geleneksel Empirist Bilgi Kuramı ve Mantıksal Empirizm Açısından Mantık*, International Journal of Humanities and Education, 1:2, s. 241-267.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-ilm*, trc.thk. Durusoy, Ali ve Hasan Hacak. *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2013.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mihakku'n-nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-meârif, 1994.
- Hasırcı, Nazım, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi*, SBArD, yıl XII (Eylül 2014), sy. 24, s. 13-31.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Mengüşoğlu, Takiyettin, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Aruoba, Oruç, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1976.
- İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Celbi, Beyrut: Dâru Sadr, 1996.
- İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Durusoy, Ali, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, trc. Türker, Ömer, *İkinci Analitikler: Burhan*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Makûlât*, metin ve çev. Macit, Muhittin, *Kategoriler: Makûlât*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Medhal*, metin ve çev. Türker, Ömer, *Mantiğa Giriş: Medhal*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, thk. Refik el-A'cem, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1993.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Kuçuradi, İoanna ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Kuçuradi, İoanna, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kuehn, Manfred, *Immanuel Kant*, çev. Doğan, Bülent, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Hızır, Nusret, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Topçu, Meral Delikara, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Öktem, Ülker, *David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, c.XLIV, sy. 2, s. 29-55.
- Öktem, Ülker, *John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, c.XLIII, sy. 2 (2003), s. 133-149.
- Platon, *Devlet*, çev. Eyüpoğlu, Sabahattin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrül-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrût: Mektebetü'n-nûriyye ve'd-dirâsât Dâru'l-Fikr, 2005.
- Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Necidzade, Ali Rıza, Tahran: 1383h.
- Suyûtî, Celâlüddin, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Seyyide Suâd Ali Abdurrezzâk, Beyrût, Daru'l-fikri'l-ilmîyye, 1970.
- Tûsi, Nasîruddîn, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîridîn et-Tûsi*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut: 1993.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, *Descartes'çi Yöntem ve Bunun Getirdiği Sorunlar*, İHFM, c. LVI, sy. 1-4, s. 133-139.
- Wood, Allen W, *Kant*, çev. Kovanlıkaya, Aliye, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Yahyâ ibn Adi, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Kuşlu, Harun, *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Teşekkür: Makalenin konu başlıklarının belirlenmesinde ve fikirlerin geliştirilmesinde; muhterem hocam Prof. Dr. Ali DURUSOY'a şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca katkılarından dolayı İslam Felsefesi Doktora Öğrencisi Elmin ALİYE'ye; yine Arş. Gör. Bilal KIR'a ve Kelam Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Seval İNCE'ye de teşekkür ediyorum.

Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, 302 sayfa, ISBN: 9789753898980.

Değerlendiren: Zülal Kılıç*

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerini nesilden nesle aktaran hadislerin gerek şifâhî yolla nakledilmesi sürecinde gerekse yazı ile tespiti aşamasında, her insanın sahip olduğu bilgi birikimi ve anlayışların farklılık arz etmesi, hadislerin doğru anlaşılması gayesiyle çeşitli metodolojilerin kullanılmasını beraberinde getirmektedir. Bu noktadan hareketle hadis metinlerini anlamak için başvurulmuş bir takım eksik ya da hatalı metotların etkisiyle ayrıca insan tabiatında var olan noksanlıklar sebebiyle hadisleri anlama hususunda bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Hadisleri anlama noktasındaki bu problemler, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren kendisini göstermektedir. Dolayısıyla hadisleri anlama sorunu, bu problemin nereden kaynaklandığını tespit etmek ve buradan yola çıkmak suretiyle hadislerin doğru anlaşılması için ortaya konulması gereken yöntemleri değerlendirmek açısından üzerinde hususiyetle durulması gereken bir konudur. Bu meyanda, Sayın Salih Kesgin'in 2011 yılında tamamladığı *Hadisin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu* başlıklı doktora tezinden hareketle kaleme aldığı *Hadisleri Anlama Sorunu* kitabı önem arz etmektedir.

Hadisleri anlama problemi üzerinde durmak ve metnin anlaşılması konusunda anlayanın rolünü ortaya koymak amacıyla yazılan eser, bir giriş ve üç bölümden müteşekkildir. "Giriş" kısmında yazar ilk olarak, hadislerin anlaşılması probleminin tarihî süreç içerisindeki durumundan kısaca bahsetmiş, ardından hadislerin doğru anlaşılması için metin ve anlayan ilişkisine temas etmiştir. Hadislerin anlaşılıp yorumlanması meselesine dair verdiği ön bilgilerden sonra yazar, anlayanın hadislerin tespit ve değerlendirilmesindeki etkisinden hareketle hadisleri anlama sorununun ele alınması gayesi başta olmak üzere, çalışmanın amaç ve yöntemlerine değinmiştir. Ayrıca yazar bu kısımda, çalışmanın kapsamını açıklayarak araştırmanın herhangi özel bir eser ya da dönemle sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. Ancak

* Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, zulal.kilic@kocaeli.edu.tr

çalışma, hadislerin anlaşılmasında anlayanın konumunu tespit etmeyi amaçladığı için, daha çok hakkında ihtilâf bulunan rivayetler üzerinden meselenin değerlendirileceğini ifade etmiştir (s. 25). Bununla birlikte yazar, “anlayan özne”nin sahip olduğu ön anlama ve ön yargıların hadisleri anlamadaki etkisinin incelenmesini çalışmanın hedefleri arasında göstermiştir. Bu kısmın sonunda ise yazar çalışmanın esasen hadis usûl ve metodolojisi ile alâkalı bir araştırma olduğunu açıklamıştır. Ancak bunun yanı sıra eserin anlayan ve rivayet arasındaki irtibatın ele alınması bakımından rivayet/metin felsefesiyle de bağlantılı olduğunu beyan ettikten sonra, araştırmada istifade ettiği genel ve özel nitelikli kaynaklara işaret etmiştir.

Kavramsal çerçevenin ortaya konulduğu “Birinci Bölüm”ü yazar asıl meseleye geçmeden, ön hazırlık kabilinden kaleme almıştır. Müellif bu kısımda, hadisin kaynağına aidiyetinin belirlenmesi ve kaynağı belirlenen rivayetin nasıl anlaşılması gerektiği problemlerinden hareketle tespit ve değerlendirme kavramlarını açıklamıştır. Buna göre tespit “rivayetin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyetinin belirlenmesi ya da Hz. Peygamber’den nakledilip nakledilmediğinin anlaşılması” anlamında kullanılmışken (s. 32) değerlendirme kavramı “anlayanın zihninde metinle ya da olayla ilgili oluşan anlamın ihtiyaç duyulan yeni bir bağlam içinde kullanılması” şeklinde tanımlanmıştır (s. 35). Ayrıca yazar bu kavramları açıklarken, metnin ifade ettiği söylemle birlikte muhatabında metinden ne anladığının ortaya konulması gerektiğini, zira bu durumun ‘anlam’a ulaşma hususunda önem taşıdığını vurgulamıştır. Buradan hareketle “Tespit ve Değerlendirmede Anlayan-Metin Etkileşimi” başlığı altında yazar, bir râvinin rivayeti nakle değer bulmasının ve o rivayeti bir bağlamda kullanmasının o rivayeti nasıl ve ne şekilde anladığıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Ayrıca mana ya da muhteva rivayetinde râvinin kendi anlam dünyasının ve bulunduğu ortam ile karşılaştığı sorunların rivayeti nakletme keyfiyetini etkilediğini de zikretmiştir. Dolayısıyla yazar, râvinin anlama durumunun nakle tesirinin, rivayet edilen metnin anlayanın zihnindeki karşılığı ile anlaşılabilen bu anlamının nakle değer bulunup bulunmaması noktalarında tezahür ettiği kanaatindedir. Anlama sürecinde anlayanın rolüne vurgu yapan yazar, bu düşüncesini temellendirirken anlama faaliyetinin “ön bilgi ® ön anlama ® anlama” şeklinde üç aşamadan sonra teşekkül ettiğini söylemiş, ardından ön anlama ve ön yargı kavramlarını da açıklamıştır (s. 40). Yazar, kişinin karşılaştığı metinle ilgili önceden sahip olduğu malûmatı “ön bilgi” olarak tanımlarken, bir konu ya da durum hakkında herhangi bir araştırma yapmadan, daha önce sahip olunan bilgi birikiminden hareketle doğru ya da yanlış olma ihtimali bulunan ilk anlamayı “ön anlama” olarak tavsif etmiş, ayrıca bir husûs hakkında inceleme yapmaksızın ulaşılan ve kesin olarak kabul edilen kanaat için “ön yargı” kavramını kullanmıştır. Anlamanın gerçekleşmesi için ön bilgi ve ön

anlamaların zaruretine işaret eden yazara göre, ön anlamalar, anlama ulaşmada yardımcı bir etken iken, ön yargılar ise, anlamayı zorlaştırmakta hatta anlamının önünde engel olabilmektedir. Beyhaki'nin (v. 470/1077) Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye (v. 438/1047) yazdığı mektupta hadis rivayetlerinin, sıhhati üzerinde ittifak edilebilen rivayetler, imkânsızlığı üzerinde ittifak edilebilen rivayetler, sıhhati veya zaafiyeti üzerinde ihtilâf edilen hadisler olmak üzere üç çeşidinden bahsettiğini aktaran yazar, hadis usûlünde esas gayenin üçüncü grup yani sıhhati ihtilâflı olan rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin belirlenmesi şeklinde olduğunu dile getirmiştir (s. 48-49). Buradaki ihtilâfın ise iki temel belirleyicisinden birinin senet ve metniyle bir bütün olarak rivayetin kendisi, diğerinin ise rivayeti anlayan özne olduğunu söylemiştir.

Eserin "Hadis Rivayetlerinin Tespitinde Anlama Sorunu" başlıklı ikinci bölümünde yazar, âlimlerin hadislerin sıhhatinin tespiti hususunda her dönemde çaba sarf ettiklerini ancak bu konuda uygulanan kuralların kişiden kişiye, dönemden döneme, yaşanan ortama göre farklılık arz etmesinden dolayı gerek senetteki raviler gerekse metin hakkında belirtilen kanaate âlimlerin içtihadıyla ulaşıldığını belirtmiştir. Buradan hareketle yazar bu bölümde, temel olarak ele aldığı anlama farklılığının daha ziyade içtihadî bilgilerle tespit edilen ve Hz. Peygamber'e ait olup olmama ihtimali eşit sayılan rivayetler üzerinde temerküz ettiğini ifade etmiştir (s. 60). Bu şekilde, yazarın çalışmada kullanacağı örneklerin de sınırlarını aktarmış olduğunu söylemek mümkündür. Temel olarak anlama farklılığının kaynaklandığı üç unsurdan bahseden yazarın bunların ilki olarak ele aldığı konu "metnin aktarım üslûbu"dur. Nakillerde sözlü ve yazılı olmak üzere iki tür aktarım bulunmakta, sözlü anlatımların kalıcı hâle gelmesi ise daha çok yazıya geçirilmesi ile mümkün görünmektedir. Yazarın açıklamasına göre, sözlerin yazılı hâle getirilmesi ise, anlamın bağlamdan koparılması, gerçek anlamından uzaklaştırılması ya da ifadeye tek bir anlamın yüklenmesi gibi bazı problemleri beraberinde getirebilir. Bu şekilde bağlamdan ve sebab-i vürûddan koparılmak suretiyle işletilen bir metinleştirme süreci, anlamın aidiyetini ve ne şekilde anlaşılacağını bir sorun hâline getirebilmektedir. Yazar bu noktada yazılı metinlerde, dolaylı ve dolaysız aktarımın devreye girdiğini söylemiştir (s. 63). Şöyle ki sözün bir değişikliğe uğramaksızın tarihsel bağlamıyla birlikte aktarımını ifade eden dolaysız aktarımda söylenilenin tam olarak ne olduğu ve hangi üslûpla söylendiği hedeflenmekte iken; sözü aktaran kişinin metni değerlendirerek kendi yorumlarını ilâve etmek suretiyle aktarımı anlamına gelen dolaylı aktarımda sadece metnin içeriği üzerinde durulmaktadır (s. 71). Yazar her iki aktarım türüne hadislerden örnekler vererek aktarım şeklinin ve metnin üslûbunun anlama farklılığına etkilerini ortaya koymuştur.

Anlama farklılığının kaynaklandığı ikinci unsur ise, “anlayan” faktörüdür. Burada yazar, metnin muhatabının sahip olduğu bilgi birikimi, amacı, karakteri, düşünce dünyası, kabiliyeti gibi hususların metnin sıhhatine dair değerlendirme yaparken etkili olduğunu ve aynı şekilde anlayanın metne bakışının rivayetin bağlayıcılık değerini tespit etmede önemli bir rolü bulunduğunu beyan etmiştir. Anlayanın sahip olduğu ön anlamaların tespit sürecine tesirine tekrar değinen yazar, bu etkinin ortaya konması için, “metinler arası” (anlayanın farklı metinlere referansla rivayetin sıhhatini tartışması) ve “metin içi” (metnin kendi iç yapısına bağlı olarak rivayetin sıhhati hakkında bir karar vermesi) okumaların ve de “metin üstü/dışı algılar”ın rivayetlerin tespitindeki fonksiyonunu ele almıştır (s. 87). Buna göre, bir muhaddis eserine alacağı hadislere, önceden sahip olduğu bilgi birikiminden (ön bilgi) ve metinle ilk karşılaştığında zihninde oluşan anlamdan (ön anlama) hareketle karar vermektedir. Anlayanın bu şekilde sahip olduğu bilgiler ışığında rivayetlerin sıhhatine dair bir kanaate ulaşması ise ancak rivayetin anlam kazanmasına yardım edecek diğer metinlerle irtibatlandırmasıyla yani metinler arası okumayla mümkündür. Bununla birlikte, hadis metninde yer alan bilgiyi anlayanın yorumlaması ve kendi yorumundan hareketle rivayetin sıhhatine dair bir kanaate varması, metin içi okumanın bir neticesidir. Bu sebeple anlayanın metne nasıl bir anlam yüklediği ve metindeki bilgiyi nasıl yorumladığı önem arz etmektedir. Müellifin metin üstü/dışı algıların rivayetlerin tespitine etkisinden kastı ise, anlayanın zihin dünyasının, mezhepsel duruşunun, kişisel algılarının, hadisleri tespit sürecinde varılacak sonucu etkilemesidir.

Anlama farklılığının kaynaklandığı diğer bir alan olarak yazar “yöntem”i zikretmiştir. Bu kısımda yazar, hadislerin sıhhatini tespit için kullanılacak yöntemlerin belirlenmesinde anlayanın ön anlamasının etkili olduğunu, benimsenen ve uygulanan farklı yöntemlerin ise hadislerin sıhhati hakkındaki kararların çeşitlenmesine sebep olduğunu söylemiştir (s. 133-134). Rivayetlerin sıhhatinin tespiti için izlenen ve hadislerin sıhhati hususunda muhtelif kanaatlerin hâsıl olmasına sebep olan yöntemler arasında, senet-metin tetkiki, aklın ön plânda tutulması ve irfanî bilginin esas alınması sayılmıştır. Bu yöntemlerin her birini örneklerle açıklayan yazar, erken dönemdeki akılcı yaklaşım sahibi olarak nitelendirilen Mutezile ekolünün ve modern dönemde akli hakim kabul eden oryantalistlerin, rivayetlerin sıhhatini tespitteki yaklaşım ve değerlendirmelerini ele almıştır. Oryantalistlerden bahsettiği ve onların hadislere karşı yaklaşımlarına yer verdiği kısımda yazar, hadislere karşı olan tutumlarında oryantalist aklın beraberinde getirdiği ve zihin dünyalarında rivayetlere karşı bulunan ön yargıların etkisini vurgulamıştır. Rivayetlerin tespitinde aklın rolü ile ilgili yazar tarafından dikkat çekilen bir başka mevzû ise, hadislerin ifade ettiği hakikate ulaşmada aklın dışındaki diğer tüm öncüllerin

değersiz kabul edilerek rivayetlerin asıl mefhumlarını anlamak yerine metinlerin akli anlamla sınırlandırılmasına, akla uygun görülmeyenlerin ise reddedilmesine yol açan bir yaklaşımın ortaya çıktığıdır. Yazarın rivayetlerin tespitine dair benimsendiğine işaret ettiği bir diğer yöntem ise, mutasavvıfların irfanî bilgi kaynaklarından ilham, keşf ve rüyayı hadislerin sıhhatini belirlerken kullanmalarındır. Burada yazar, genel olarak muhaddislerin bu kaynakları kat'î bilgi ifade etmedikleri için hadislerin tespitinde delil kabul etmediklerine, mutasavvıf müelliflerin ise ilham, keşf ve rüyayı hadislerin tespitinde delil olarak kullandıklarına dikkat çekmiştir.

İkinci bölümü “Hadis Rivayetlerinin Tespitinde Anlama Sorunu” başlığıyla ele alan yazar, eserin son bölümünü “Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu” konusuna tahsis etmiştir. İlk olarak yazar, rivayetlerin değerlendirilmesinde anlama probleminin sebepleri arasında, metnin yoruma açık oluşunun, kelimelerin birden fazla anlamda kullanılmasının, muhatabın anlam dünyasının, ön anlamalarının, zihnindeki soruların ve beklentilerinin bulunduğunu belirterek konuya giriş yapmıştır. Ayrıca yazar, kitabında yer verdiği Burhanettin Tatar’ın “Metin, yorumcuyla yönlendirilerek değişime uğratarak, yorumcu da metnin kendisine seslenmesine imkân vererek hayat bulmasında rol oynar.” ifadelerinin, metin ve metnin muhatabı arasındaki diyalektik ilişkiyi izah ettiğine değinmiştir (s. 181).

Anlama ve değerlendirme sorunlarının merkezinde bulunan “anlayan” kişinin metninle irtibatının, ilk olarak metni zihninde anlamlandırması (anlama), daha sonra anlamlandırdığı bu metni yeni bir bağlamda kullanması (değerlendirme) ile ortaya çıktığını belirten yazar, bu sebeple anlama faaliyetinin metnin ne dediğinden ziyade muhatabın metinden ne anladığıyla ve hatta metni anlayanın kim olduğuyula ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir (s. 190). Anlayanın kim olduğunun anlama faaliyetine etkisini ele alırken yazar, hadis metinlerine olan farklı yaklaşım ve bakış açılarının hadisleri değerlendirmede tezahürlerinin bulunduğu bahsettiği kısımda hadis metinlerinin hukukî, tasavvufî, kelâmî, tefsire ilişkin ve tarihî bilgi kaynağı olarak kullanılmalarının değerlendirmeye etkisini tek tek ele almıştır. Akabinde ise sosyalist düşünce, komünist ideoloji, demokrasi-İslam tartışmaları ve milliyetçilik-İslam tartışmalarından hareketle hadis metinlerinin değerlendirilmesi konularını işlemiştir. Buna göre bir grup, İslâm’ın emrettiği hususları sosyalizmin öğretileriyle bağdaştırarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ilk sosyalist reformcu olduğunu, halifelerin Müslümanlar arasında adaleti tesis etmek için sosyalist bir anayasa kullandıklarını iddia ederek hadis metinlerinden görüşlerine işaret edecek referanslar bulma yolunu tutmuştur. Bir başka grup, komünizmin İslâm’ın buyurduğu yaşam biçimiyle aynı olduğunu savunarak bunu hadislerden delillendirmeye çalışmıştır. Diğer bir grup ise, İslâm’da demokratik yönetim anlayışını reddedenle-

re karşı çıkararak İslâmî yönetimin ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yönetim şeklinin demokrasiye benzediğini benimseyerek iddialarını destekleyici hadisler bulmaya gayret etmişlerdir. Bunların dışında yazarın bahsettiği son grup ise, toplumun dönüşümünü ve müşterek bir kültür altında onları birleştirmeyi amaçlayan milliyetçiliğin İslâmî bakış açısını yansıttığı fikrine sahip olup, bu konuda rivayetlerden örnekler getirmişlerdir. Yazar bu grupların hepsine dair açıklamalarda bulunduktan sonra, metnin taşıdığı anlamı, kime hitap ettiğini ve nasıl ifade ettiğini anlamlandıracak kişinin metnin ilk muhatabı olan “anlayan özne” olduğunu ve bu öznenin metinden anladığını kendi yorumlarıyla farklı bir bağlam içerisinde kullanmasıyla metne yeni bir anlam kazandırdığını ifade ederek bu bölümü hitama erdirmiştir (s. 250).

Hadis metinlerinin değerlendirilmesinde anlayanın rolüne vurgu yapan yazar çalışmanın “Sonuç” bölümünde, rivayetlerin sıhhatinin tespit edilmesinin iki aşama neticesinde mümkün olduğunu dile getirmiştir (s. 255). Bunlardan ilkinde, anlayan önceden sahip olduğu bilgi birikimi ve zihni tasavvurlarından hareketle yani yazarın çalışma boyunca üzerinde durduğu ön bilgi ve ön anlamalar vasıtasıyla karşılaştığı bir rivayetin hadis olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktadır. Yazar, anlayanın metinle alakalı ön bilgilerinden hareketle ve metin üzerinden hadisin sıhhatine yönelik hüküm bildirmesinin “metin tenkidi” kavramı ile aynı olmadığını; ancak bu şekilde metinler üzerinden sıhhat değerlendirmesi yapılmasının hadis metinlerinin geri plânda bırakıldığı şeklindeki iddiaların karşısında yer aldığı görüşündedir. Yazar, şayet ilk aşamadan sonra bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetine dair kesin bir kanaat hâsıl olmamışsa o hâlde ikinci bir basamaktan söz edileceğini ve bunun da, rivayetlerin senet ve metninin incelenmesi şeklinde olduğunu zikretmiştir. Rivayetlerin sıhhati ile ilgili gerçekleştirilen tespit ve değerlendirmelerin aslında bir anlama eylemi olduğunu düşünen yazara göre, anlayan kişinin yaşadığı dönem, ön bilgi ve ön anlamalarından bağımsız bir metodoloji ortaya koyması mümkün görünmemekte, bu durum ise hadislerin sıhhatine ilişkin mutlak ittifak edilen bir kanaatin ortaya konulmasına engel olmaktadır. Yazar, anlayanın metni ön bilgi ve ön anlamalarıyla değerlendirerek kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeni bir bağlamda algılamasının metne yeni bir anlam dünyası kazandırdığına dikkat çekmiştir. Nihayetinde hadisleri anlama sorununun metodolojinin ötesinde, anlayanın hadisler karşısında kendisine verdiği konuyla bağlantılı olduğunu ve hadis metinlerinin ancak feraset ve basiretle birlikte anlaşılacağını vurgulamıştır (s. 258).

Hadislerin anlaşılması sorunu, mevcut bir problem olmasına rağmen bu konuda akademik anlamda şimdiye kadar derli toplu bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ne var ki, *Hadisleri Anlama Sorunu* isimli bu çalışma, kendisinden önce doğrudan hadislerin anlaşılması meselesini kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışmanın bu-

lanmaması ve hadislerin anlaşılması problemini ve rivayetlerin anlaşılmasında anlayanın rolünü ilk defa geniş biçimde konu edinen bir çalışma olması hasebiyle alanında önem arz etmektedir. Ancak hadislerin tespitinde yani Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetinin belirlenmesi aşamasında anlayana başat bir rol verilip verilmemesi hususu, üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Zira hadislerin tespitinde anlayanın önemli bir etkisinin bulunduğu bir gerçektir. Fakat bu noktada anlayanın merkezi konuma yerleştirilmesinin, tespitinde kullanılan benzer ve hakim metodolojilerin açıklanması noktasında problem teşkil edip etmeyeceğinden bahsedilmesi meselenin daha anlaşılır hâle gelmesine yardımcı olacaktır.

Çalışma boyunca açık ve akıcı bir dil kullanan yazar, ele aldığı konularla ilgili örnekler vererek ve geniş değerlendirmelerde bulunarak meselenin daha anlaşılır hâle gelmesine yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra eserin başında hadis metinlerini anlama problemi üzerinde durarak, anlayanın hadislerin tespit ve değerlendirmedeki konumundan hareketle hadisleri anlama sorununu ele alacağını belirten yazarın, çalışma sonunda anlayanın rolüne bağlı olarak hadislerin ne söylediğinin anlaşılması noktasında ifade ettiği amaçlara ulaştığı görülmektedir. Müellif, çalışmanın kapsam ve sınırlarının belirli olması sebebiyle bazı konularda birkaç örnek vermekle yetinerek meseleyi kısaca açıklamıştır. Ancak yazarın eserinde yer verdiği başlıkların her birinin müstakil birer konu olarak çalışılması faydalı olacaktır.

Dünyada Tarihçilik, Ed. Ahmet Şimşek, (İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017) 368 sayfa, ISBN: 6052410578.

Değerlendiren: Bilal Şanver*

Tarihyazımına dair gelişmeler insanlık tarihinin evrelerinin dönüşümüyle doğrudan ilişkilidir. İnsan alışkanlıklarının belirli bir seviyede ilerlemesi ve akabinde değişime dair emarelerin görülmesi, mevcut alışkanlıkların yerini yeni alışkanlıklara bırakmasına sebebiyet vermektedir. Modern tarihyazımının, klasik kodlardan ayrışma sürecinde neleri takip ettiği ve nelerden vazgeçtiği hususu,¹ esasen toplumların neleri kabul ettiği ve neleri referans aldığıyla ilişkilidir. Örneğin; tarihe ilginin arttığı dönemlerden biri olan Rönesans, Antik Çağ'ın ürünleri ile tarihe yeni form kazandırılan bir dönemdir. Avrupa'nın kendini oluşturduğu dönemde yeni inşa yollarından birisi geçmişi bir değer olarak kullanıp gelecek inşasına kalkışmaktadır. Hem kavramsal olarak hem de varlığını temellendirme (meşruiyet) amacıyla kullanılan tarihyazımı, hem *Aşıkpaşazâde Tarihi*'nde hem de Ranke'nin tarihinde kendine yer bulmaktadır.

Modern dönem öncesi tarihyazımının doğası, olan bitene dair düşüncelerin aktarımı şeklindeydi. 19. yüzyılda, Ranke ile tarihin bir bilim olarak üniversiteler bünyesinde yer edinmesi, klasik anlayışın değişmesine sebep oldu. Modern dönemden önce, "geçmişte olan biteni yazmak" fikri hâkimken "Tarihin İhtisaslaşması" ile birlikte "geçmiş yazmak için yazmak" fikri hâkim paradigmaya dönüştü.²

Tarih yazıcılığındaki bu serüveni sunmak üzere *Dünyada Tarihçilik* adıyla arz-ı endam eden kitap, uzun yıllar Tarih Yazıcılığı alanında çalışmalar yapan Ahmet Şimşek editörlüğünde Eylül ayında okuyucu ile buluştu. 19 bölümden teşekkül eden eser, John Burrow'un eserinin ismine atıf yapılmışçasına³ Herodot'tan Muhammed

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümü, bilalsanver00@gmail.com

1 Momigliano, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, (İstanbul, İthaki Yayınları, 2011).

2 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017).

3 John Burrow, *A History of Histories: Epics, Chronicles, Romances and Inquiries from Herodotus and Thucydides to the Twentieth Century*, (London: Penguin Books, 2009).

Hamidullah'a kadar uzanan geniş bir yelpazede tarihyazımının klasik dönemden modern döneme değin kabullerini ve dönüşümlerini tarihsel olarak incelemektedir.

Muzaffer Demir'in incelemiş olduğu birinci bölümde, Heredotes ve Thukydides'in yaşamış olduğu coğrafyanın tarihyazımına etkisi belirtilip Helen toplumu üzerindeki Pers etkisi, Doğu-Batı çatışması etrafında değerlendirilmiştir. Demir, hem Herodotos'un hem de Thukydides'in kullanmış olduğu yöntemin modern yöntemlerle olan benzerliklerini ortaya koyarak bir bakıma modern tarihçiliğin klasik temellerine atıfta bulunmuştur.

İkinci bölümün yazarı Fatih Durgun, Ortaçağ'da tarihyazımının şekillenmesinde etkili olan unsurları, Yunan-Roma kültürü ve Hristiyanlık-Yahudilik sentezinden çıkan sonuçlarda aramaktadır. 8. yüzyılda yaşamış olan İngiliz keşiş Bede üzerinden yapılan değerlendirmede Bede'in yazmış olduğu *İngiliz Ulusunun Kilise Tarihi* isimli eserin kendisinden önce gelen Eusebius ve Augustius'un düşüncelerinden etkilenerek ortaya çıktığı savunulmaktadır. Hristiyan dünyasındaki zaman kavramının evrensellik ile müşterek ilerlemesi ve evrensel tarih anlayışının dini metinlerle nasıl sürdürülebildiği delillendirilmektedir. Fatih Durgun da tıpkı Muzaffer Demir gibi Bede'in kullanmış olduğu yöntemi modern tarih yöntemleriyle ilişkisi bağlamında değerlendirip sonuca bağlamıştır.

Hasan Aydın tarafından yazılan üçüncü bölümde ise Ortaçağ İslam dünyasında tarihçiliğin seyri, Taberi ve İbn Haldun özelinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Aydın, Arap Tarihçiliğinin gelişmesine etki eden sebepleri izah ederek 10. yüzyıl İslam Tarihçisi Taberi'nin yönteminin hadisçilerin kullandığı nakil yöntemi olduğunu ifade eder. Taberi'yi "rivayet koleksiyoncusu" olarak tanımlayan Aydın, Taberi'nin neden-sonuç ilişkisine ve metin eleştirisine yer vermemesine dikkat çekmesine rağmen, Taberi'nin rivayetçi metodunu onu değerli kılan bir unsur olarak ifade etmektedir. Yazısının ikinci bölümünde İbn Haldun ile gelişen uzviyetçi tarih anlayışının ilkelerini tartışan Aydın, İbn Haldun'un Taberi'nin kullandığı rivayetçi yapıdan sıyrılıp akılcı/felsefi bir yapıya büründüğünü ve bu yönüyle de Klasik Arap tarihçiliğinden ayrıldığını ileri sürer.

Özlem Genç tarafından incelenen dördüncü bölüm, Niccolo Machiavelli özelinde Rönesans tarihçiliğini konu almaktadır. Bu bölümde Genç, Ortaçağ'da kilisenin etki alanının geniş olması nedeniyle güne dair olup bitenlerin Tanrı merkezli teşekül ettiğini ve tarihin bireyin dışında geliştiğini vurgular. Genç, Tanrı'nın çeperinde olan tarihin, Rönesans ile birlikte insanın tarihteki temsiliyetinin oluşmasında şehir tarihlerinin ve kişisel kayıtların önemli bir yer tuttuğunu belirtip Rönesans'ın oluşum sürecinde Roma kaynaklarına başvurulmasının klasik kilise tarihçiliğine itirazla birlikte Roma'yı referans alarak döngüsel bir yapıya büründüğünü belirtir.

Özlem Çaykent tarafından incelenen beşinci bölümde Edward Gibbon özelinde Aydınlanma tarihyazımı incelenmektedir. Kendisi Aydınlanmanın teklifine zaman ve mekân bakımından karşı çıkıp Aydınlanmanın içinde bulunan üç (Evrensel, Erudit ve Felsefi tarih) akımın, modern tarih öncesi eşığı temsil ettiğini ifade eder. Çaykent'e göre *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü* isimli eserin sahibi Gibbon, ne kaynakları belgelemesi bakımından Erudit akımını ne de olayları neden-sonuç bağlamında değerlendirmesi bakımından felsefi tarihi savunmaktadır. Çaykent, Gibbon'ın bu eserini yazarken Roma ile kilise arasındaki ilişkiyi kilise kaynaklarıyla birlikte başka belgelerle desteklemesini, "seküler-dini tarih" tartışmasına zemin hazırlamak olarak açıklar.

Güneş Işıksel tarafından kaleme alınan altıncı bölüm ise Fransız Tarihçiliğinin Romantik bir çerçevede gelişimi Michelet özelinde incelenip Romantiklere kaynaklık eden isimler, Voltaire, Bossuet ve Montequieu olarak ifade edilmiştir. Romanizm'in gelişiminde Fransız Devrimi'ne ayrı bir parantez açan Işıksel, Michelet'in tarih anlayışının merkezinde Fransız halkının geçmişte olup bitene dair bilinçlenme amacı olduğunu vurgular.

Michael Tablot yedinci bölümde, İngiliz Whig tarihçiliğinin Thomas Carlyle'nin tarihte kahramanlara yüklediği anlamdan hareketle İngiliz ilerlemeciliğini doğu-batı denkleminde tartışarak ona büyük bir önem atfetmiştir. İlerlemenin kalıcılığı ve kahramanlar arasında pozitif korelasyon kurulduğunu belirten Tablot, Whig tarihçiliğinin bu yönüyle 20. yüzyılda büyük tenkide uğradığını ifade eder.

Sekizinci bölümün yazarı Necmettin Alkan, Ranke'nin Modern tarihin kurulmasındaki rolünü 17. ve 18. yüzyılda İngiliz ve Fransız tarihçilerin Alman tarih okulunda birleşmesi ile açıklamaktadır. Alkan'a göre modern bilimin eşığını Aydınlanma döneminin İngiliz ve Fransız tarihçilerinin bilimsel katkıları oluşturur. Bununla birlikte kendisi Alman tarih akımının ortaya çıkmasında genelde siyasi şartlara özelde ise Prusya'nın Alman tarihinde öne çıkmasına atıfta bulunur. Alkan, Ranke'nin yöntem olarak kendi içinde ilerlemeyi kabul etmemesine rağmen doğu-batı karşılaştırmasında Avrupamerkeziyetçi tutumunu koruduğunu belirtir.

Dokuzuncu bölümde, Avrupa ürünlerinden müteşekkil Amerikan tarihçiliğinin siyasal, ekonomik ve kültürel etkenler etrafında nasıl şekillendiği Hasan Sungur tarafından incelenmiştir. ABD'nin 20. yüzyıldaki karmaşık yapısının nasıl anlatılması gerektiği sorusuna Howard Zinn'in yaşam ve tarihin iç içe aktarımı düşüncesi model teşkil etmiştir. Sungur, Zinn'in tarih düşüncesine Amerikan toplumunun sorunları ile tarihin konusunun ayrılamayacağı fikrinden hareketle Amerikan tarih yazımına Kızılderilileri dahil ettiğini belirtir.

Hilal Görgün, kaleme aldığı onuncu bölümde, Modern Arap tarihçiliğinin Osmanlı'nın etkisini kaybedip Avrupalı devletlerin Doğu kültür ve siyasetine müdahalesi ile aldığı şekli işler. 20. yüzyıl Arap tarihçisi Muhammed Şefik Gurbal'ın Batı ile ilişkiler çerçevesinde eserlerinin kültür tarihi kapsamında olduğu ve bu yönüyle Doğu'nun kendini arayışı içerisinde tarihi, hakikati aramak olarak nitelendirdiğini ifade eder.

Fatma Acun tarafından yazılan on birinci bölüm de ise Uygarlıklar tarihi meselesi, Arnold Toynbee özelinde ele alınmaktadır. Acun, ilk olarak medeniyet tezlerinin evrensel ve döngüsel anlamdaki çatışmalarından bahsedip uygarlıklar tarihi meselesini, İbn Haldun ve Samuel Huntington ile karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Acun, Toynbee'nin birden çok medeniyet fikri olduğunu vurgular ve bu medeniyetlerin gelişme ve çöküş dönemlerinin zamansal farklılığını tartışır.

Lütfi Sunar tarafından değerlendirilen on ikinci bölümde, Rönesans'tan sonra tarihe ilginin arttığı dönem olarak 19. yüzyıldaki kırılmalar ve karşı çıkışlar gündeme getirilmektedir. Sunar, Max Weber'in 19. yüzyılda Almanya'da pozitivizmin ve ilerlemeciliğin sorgulanmaya başlandığı ortamda "Batı Ruhunu kurtarmak" adına geçmişle ve Avrupa içi zamansal bağı kurmak adına da Ortaçağ ile bütünleştiğini belirtir. Bu noktada Weber'in yöntem olarak uzun vadeli ve uçları birleşik bir tarih anlayışına sahip olduğunu belirten Sunar, Batı'nın 20. yüzyılda içinde bulunduğu duruma Weber'in bir bakıma çözüm ürettiğini ifade eder.

On üçüncü bölüm, Mehmet Ali Kılıçbay tarafından yazılmış olup bu bölümde Annales Okulu, Akdeniz Tarihçisi Fernand Braudel üzerinden incelenir. Kılıçbay'a göre 20. yüzyıl öncesi tarihi olayların seyrini siyasi gelişmeler belirlerken Annales Okulu ile birlikte tarihin konusunu hızlı değişenden (olay) çok yavaş değişenler belirlemiştir. Değişimlerin de zamansal bir düzleme oturduğu varsayıldığında Braudel'in tarih düşüncesinde, toplumun kendi zamansal bütünlüğünün olduğu ve bu yönüyle de Batı'nın ilerlemeci fikrine karşı çıktığı savunulmaktadır.

Ahmet Kanlıdere tarafından değerlendirilen on dördüncü bölüm, Marshall Hodgson üzerinden Dünya Tarihçiliğini incelemektedir. Dünya tarihçiliğinin ve İslam uygarlığının değerlendirilmesi konusunda öne çıkan Hodgson'ın McNeill ile olan rekabeti söz konusu olduğunda birbirinden yöntemsel olarak farklı oldukları gözlenir. Hodgson'ın geçmiş uygarlık tezlerinin (Spengler, Toynbee) bir devamı olarak düşünülebileceği hatta İslam toplumu üzerindeki oryantalist fikre tenkidini Edward Said'den önce yaptığı belirtilir.

Fırat Yaşa'nın değerlendirdiği on beşinci bölümde ise Carlo Ginzburg özelinde Mikro Tarihçilik üzerinde durulmakta ve tarihte yaşanan her türlü siyasi, ekono-

mik, kültürel gelişmenin makro değil de mikro biçimde detaylı olarak bilinmesinin imkânı sorgulanmaktadır. Yaşa, çeşitli Mikro tarih ekollerinden bahsedip birini diğerinden ayırmak yerine Mikro tarihin genel tarih çerçevesi çizmek adına mevcut Makro tarihin alanını genişleten yeni bir form olduğunu düşünür.

Murat Arpacı kaleme aldığı on altıncı bölümde, Zihniyet Tarihçiliği'ni işlemektedir. Annales okulu ve Mikro tarih temsilcilerinin de bir şekilde intisab ettiği bu tarihçilik çeşidi, zihniyeti, maddi kültürün, toplumsal tarih ve alışkanlıkların önemli bir parçası görmektedir. Arpacı, Georges Duby özelinde Zihniyet tarihçiliğini, tarihteki olayların ve maddi yapıların bir şekilde zihni temsiliyeti olduğunu iddia eder.

On yedinci bölümde Kültür Tarihçiliğini inceleyen Sibel Yalı, kültürün kavram olarak dönüşümüne dikkat çeker. 20. yüzyılın pozitivist ve ilerlemeci anlayışa tenkidi, kültürlerin bir şekilde tarih sahnesine çıkmasına imkân sağlamıştır. Yalı, Peter Burke'ün kültür tarihi ile dönemler arasındaki bağı Avrupa halk kültürünün bağlamının kurulmasıyla açıklamaktadır.

Selim Tezcan, on sekizinci bölümde, Umberto Eco özelinde Ortaçağ tarihçiliğinin seyrine dikkat çekmektedir. Tezcan, Ortaçağ üzerine yapılan olumsuz atıfların 18. yüzyıla gelindiğinde tedricen kırıldığını belirtir. Umberto Eco'nun kullandığı yöntem ile Ortaçağ'ın estetik ve mimaride önemli bir seviyede olduğunu göstererek günümüz Avrupasının referanslarının Ortaçağ'da aranması gerektiği vurgulanır.

On dokuzuncu ve son bölüm, Abdulkadir Macit tarafından yazılmıştır. Bu bölümde Muhammed Hamidullah özelinde Çağdaş İslam Tarihçiliğinin durumu tartışılmıştır. Macit, Hamidullah'ın tarihçiliğini, dini merkeze alması ve din üzerinden bir yöntem belirlemesi bakımından evrensel ve bütüncül olarak ifade eder. Bunun yanı sıra tarihin bir alan olarak hem konu hem bölgesel anlamda -ilk dönem İslam tarihleri gibi- sınırlarının geniş tutulduğu ve ele alınması bakımından İslam tarihi ile dünya tarihini birleştiren klasik ilerlemeci anlayışa itiraz niteliği taşıdığı söylenebilir.

İncelenen 19 bölümde de ortak bir yol belirlenmiş olup ilk olarak yazarın hayatı ile ilgili bilgiler verilmiş ikinci bölümde ise yazarın tarihçiliği üzerinde durulmuştur. Yazarın biyografisinin ayrı bir bölüm olarak verilmesi, her ne kadar yazarın tarihçiliğinin referans noktalarını açıklama hususunda faydalı bir yol olarak gözükse de yazarın tarihçiliğinin eserde ön planda olması gerekmektedir. Kitabın bazı bölümlerinde yazarın hayatı, tarihçiliğinin önüne geçmiştir. Bu anlamda yazarların hayatları ve yetiştiği ortam ayrı bir başlık olarak açılmayıp tek bir başlık içerisinde metne yedirilebilir ve bu sayede metnin sade bir biyografiden kurtarılıp yazarın tarihyazımına katkısı ön plana çıkartılabilirdi.

Dünyada Tarihçilik kitabının derleme olması, tarihçiliği ile tarihsel sürece doğrudan veya dolaylı olarak etki etmiş isimleri bir arada görmemizi sağlar. Eserin ön-sözünde, önemli tarihçilerin olmayışı belirli sebeplere dayandırılrsa da bazı ekol ve isimlerin kitapta bölüm olarak yer almaması eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Kitapta, Avrupamerkezciliğin oluşturduğu tek tip bakış açısına karşı çıkılmasına rağmen tarihyazımının kadim temsilcileri olan Çin ve Fars medeniyetinin tarihyazımına katkıları eserde incelenmemiştir. Osmanlı Tarihi söz konusu olduğunda ise önümüzde Kemalpaşazade, Selaniki, Naima gibi Osmanlı Klasik döneminin önemli tarihçileri mevcutken bu ekol ve tarihçilerin eserde bölüm olarak işlenmemesi Osmanlı tarihyazımının bugün hala üzerine düşünülüp yazılmayan konularından birileri olarak devam etmesine sebebiyet vermektedir. 2016 yılında yine Ahmet Şimşek editörlüğünde çıkan *Türk Tarihçileri* isimli kitapta hem Klasik dönem tarihçileri hem de Çağdaş Tarihçiler bölüm olarak incelenmiştir. Ancak *Dünyada Tarihçilik* kitabının müstakil ve derleme bir kitap olması nedeniyle her kitap kendi içinde değerlendirilmelidir.

Kitap, ihtiva etmediği ekol ve isimlerin yanı sıra incelemiş olduğu bazı ekol ve isimler bakımından da dikkatle okunmalıdır. Çünkü derleme bir kitap olmasının zorluklarından birisi de eserin sınırları çerçevesinde esere konu olacak ve olmayacak isimlerin belirlenmesi keyfiyettir. Bu bakımdan eser, ekol ve isimleri tarih yazıcılığına etkisi bakımından incelemiş olsaydı bazı isimler kitabın sınırları dışında kalabilirdi.

Kitap, derleme olmasının zorluklarını okuyucuya yansıtmaktadır. Yazıların tashih sürecinin sağlıklı bir şekilde yapılmadığı, yazılar arasında ortak bir usul belirlenmesine rağmen yazım ve noktalamada eksiklikler olduğu göze çarpmaktadır. Kitaptaki bölüm yazarının görevli olduğu üniversitenin adının dahi yanlış yazılması yukarıda bahsetmiş olduğum tashih sürecinin sağlıklı yapılmadığına iyi bir örnek olmasına rağmen yöntem bakımından kötü bir örnektir. Bunun aksine dipnotlandırmanın sayfanın alt kısmında olması okumayı kolaylaştırıp okuyucuyu yeni kaynaklara yönlendirebilmektedir.

Tarih yazıcılığı literatüründe Marnie Hughes Warrington'un *En Önemli 50 Tarihçi* ve Veronique Sales'in *Tarihçiler* eserinden sonra, Türkçe literatürde dünyadaki tarihçilerin müstakil bir eserde işlenmesi tarihyazıcılığı literatürüne canlılık katacaktır. Kitabı, Türk Akademisyenlerin tarihyazımı alanında ürün vermesi bakımından değerli bulmak mümkündür. Çünkü yukarıda bir vesile ile belirtmiş olduğumuz "tarihin ihtisaslaşması" hadisesi, Türk tarihçiliğinin ihtisaslaşmasıyla eş zamanlı olarak gelişmemiştir. Yakın zamana kadar sadece Batı kaynaklarına değil aynı zamanda Türk akademisyeninin bir şekilde kültürel olarak intisap ettiği Türk kaynak-

larına dahi erişimdeki engeller dikkate alındığında Türk akademisyenlerden müteşekkil tarihyazımı eserinin ortaya çıkması önemli bir dönüşümün de göstergesidir.

Dünyada Tarihçilik kitabı, sadece tarih araştırmacılarına yönelik bir eser değil konularının diğer disiplinlerle ilişkili olması bakımından sosyal bilimin her bir alanındaki araştırmacıların istifade edebileceği türde bir kitaptır. Ancak kitabın en önemli faydasının Lisans ve Lisansüstü seviyedeki üniversite öğrencilerinin temel başucu kitabı olması keyfiyetidir. Çünkü kitapta işlenen ekol ve kişilerin Türkçe literatürde yeterli derece işlenmemesi ve de orijinal metinlerine dil yeterliliğinden sebep uzak olunması eseri kıymetli kılmaktadır. Bu yönüyle öğrencilerin bilgiye ulaşımını kolaylaştıran müstakil bir eser olarak okuyucuyu beklemektedir.

