

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT:54 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 54- SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2018



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Salmat Basım Yay.
Sebzehaççeleri Cad. Alibey İş Hanı No: 9/22
İskitler / ANKARA
Tel: 0 312 341 10 24
salmatbasim@gmail.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avusturalya; 30 Avusturalya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

15.09.2018

Bu dergi uluslararası  ulusal   ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Prof. Dr. Çiyasettin ARSLAN
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Salih Zafer KIZIKLI
Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN
Doç. Dr. Ali ÖGE
Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ
Doç. Dr. Nimetullah AKIN
Doç. Dr. Sami KILINÇLI
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman DEMİRCİ
Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI
Dr. Fatih KURT
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.

6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).
7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.
Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.
Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 19
Buhârî, “İlim”, 12.
Müslim, “Ticârât”, 45.
8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.
Örnek: Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXVII: 224.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnotlar ve kaynakça için “The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi” esas alınmalıdır.
 - Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirinin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.
Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.
Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
 - Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 97.
Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 95-112.
 - Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 361.
Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.
Örnek: <http://www.diyamet.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)
12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
İMÂM ŞÂFÎ'DE HADİSİN KUR'ÂN'A ARZI REFERENCES OF HADITHS IN THE QUR'AN ACCORDING TO IMAM AL-SHAFI' İBRAHİM ÖZDEMİR	13
SEFİRÎ VE BUHÂRÎ ŞERHİ COMMENTARY BY SAFRI AND BUKHARI HIZIR YAĞCI	39
HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION ENGİN ERDEM	59
HARRANLI BAZI KURRÂLAR SOME KURRAS FROM HARRAN AHMET GÜNDÜZ	79
DİNÎ VE AHLÂKÎ BOYUTLARIYLA TEKNOLOJİ BAĞIMLILIĞI TECHNOLOGY ADDICTION WITH RELIGIOUS AND MORAL DIMENSIONS HURİYE MARTI	107
HZ. ÖMER'İN YÖNETİM ANLAYIŞI CALIPH UMAR'S MANAGEMENT APPROACH MUSTAFA NECATİ BARIŞ	121
HOKAND HANLIĞI'NIN EĞİTİM GELENEĞİ VE MEDRESELER TRADITION OF EDUCATION AND MADRASAS IN THE KHANETE OF KOKAND AIITMAMAT KARIEV	149
EL-MUHACİR'İN "MESÂİL MİN FIKHİ'L-CİHAD" KİTABINDA ÖNGÖRÜLEN CİHAD ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF THE CONCEPT OF JIHAD IN AL-MUHAJER'S BOOK OF "MESAEI MİN FİQH AL-JIHAD" ENVER ARPA	167
ARAPÇA'DA "LÂ" EDATININ ÇEŞİTLERİ: BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ TYPES OF THE PREPOSITION "LA: ﻻ" IN ARABIC: THE EXAMPLE OF SURAH AL-BAKARA LUAY HATEM YAQOOB	209

EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimiz, yılın bu üçüncü sayısında farklı alanlardan makaleler ile yayına hazırlandı. İlk makalemiz, İbrahim Özdemir'e ait olan "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı". Makalede sübut açısından zan ifade eden âhâd hadislerle amel etmenin şartları tartışılmakta. Her ne kadar usûlcülerin bu konuda ittifakı bulunsa da bu hadis türüyle amel etmenin keyfiyeti hususunda bazı şartlar söz konusudur. Hanefî ve Malikî usûlcüler için bu şartlardan en önemlisi ahâd hadisin Kur'ân'a muhalif bir hüküm içermemesidir. İmâm Şâfiî ise âhâd hadisin Kur'ân'a arz edilmesi şartını kabul etmekle beraber red ve kabul olmak üzere iki ayrı açıdan ele almaktadır. Makalede İmâm Şâfiî'nin bu yöntemi ne şekilde kullandığı, usûlcüler arasında Kur'ân'a arz konusunun nasıl tartışıldığı hususlarına da yer verilmektedir.

"Sefîrî ve Buhârî Şerhi" başlıklı Hızır Yağcı'ya ait makalede ise Sefîrî'nin bir Buhârî şerhi olan *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî* adlı eseri değerlendirilmektedir. Şerh edebiyatının bir anlamda kemale erdiği 10. yüzyılda kaleme alınan eser, bir vaaz ve irşad kitabı özelliği de taşımaktadır. Yazar, makalesinde eserin kaynaklarını değerlendirmekte, müellifin hadis ilmine ilişkin görüşlerine ve vaaz konusundaki tavsiyelerine de yer vermektedir. Makalede özellikle Sefîrî'nin sünnet-vahiy ilişkisi, Hz. Peygamber'e yalan isnad edenin durumu ve haber-i vahid ile amel etmenin gerekliliği gibi hadîs ilmine yönelik görüşlerinin değerlendirilmesi de bulunmaktadır.

Engin Erdem'in "Hanefî- Matürîdî Gelenekte Bilgi ve İman" başlıklı makalesinde ise İslâm geleneğinde olduğu gibi bugün de üzerinde tartışılan bir konu olan bilgi-iman ilişkisi ele alınmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde önemli bir çizgi oluşturan Hanefî-Mâtürîdî düşünürlerin görüşleri üzerinden bilgi-iman ilişkisi konusu ortaya konulmaktadır. Bunu yaparken; Tanrı'nın varlığını bilmek niçin insanın birinci ve en temel görevidir? Taklide dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak niçin doğru bir yol olamaz? Kur'ân körü körüne atalarının yolunu taklit edenler hakkında ne söylemektedir? İnsanın bilgi edinme vasıtaları nelerdir? Duyu-ötesi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Bilgi, iman ve güven arasında ne tür bir ilişki söz konusudur? sorularının cevapları da ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Hemen her sayıda yer vermeye çalıştığımız bir konu olan kıraat ilmine ilişkin bu sayımızda da "Harranlı Bazı Kurrâlar" başlığı ile bir makalemiz bulunmakta. Ahmet Gündüz'ün kaleme aldığı makalede tarihte kıraat ilmi için önemli bir merkez olan Harrân'ın yetiştirdiği kurrâlar ve bölgenin kıraat ilmi için taşıdığı önem ortaya konulmaktadır. Harrânî nisbesiyle zikredilen, ağırlıklı olarak 5 ve 7. yüzyıl arasında yaşamış söz konusu bu kıraat âlimlerinin hocaları, yetiştirdikleri talebeler ve eserleri de üzerinde yeni çalışmalara imkân verecek önemli bilgiler makalede ortaya konulmaktadır.

Oldukça güncel bir meseleye ışık tutmakta olan “Dinî ve Ahlâkî Boyutlarıyla Teknoloji Bağımlılığı” makalesi de bu sayıda dergimizde yer bulan makalelerden. Huriye Martı tarafından kaleme alınan makalede yaşadığımız çağda insanın hayatını kolaylaştıran yönü öne çıkarılan teknolojinin bir bağımlılığa dönüşmesi ile ortaya çıkan negatif etkileri ele alınmaktadır. Makale, hemen her yaş grubu için bir bağımlılığa dönüşebilen bu durumun insanı, yaradılış gayesinden nasıl uzaklaştırabileceği, kişinin kendisi, çevresi ve Yüce Allah ile olan ilişkisine nasıl zarar verebileceği üzerinde de durmaktadır. Kur’ân âyetleri ve hadis rivâyetlerinden hareketle meselenin bireysel boyutta zihinsel ve varoluşsal; toplumsal boyutta sosyo-ekonomik yönleri incelenmiş ve ortaya konulmuştur.

İslâm tarihi alanında bu sayımızda “Hz. Ömer’in Yönetim Anlayışı” makalesi yer almaktadır. Mustafa Necati Barış makalesinde Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde devletin kurumsal teşekkülü ve yönetim tarzında gerçekleştirdiği önemli yenilikleri ortaya koymaktadır. Hz. Ömer’in sahip olduğu tecrübelerin de tesiri ile idarî, malî ve askerî alanda ortaya koyduğu farklı uygulamalar bu döneme ilişkin önemli bir birikimi de göz önüne sermektedir.

Tarih alanında kaleme alınan bir diğer makale Aitmamat Kariev’e ait olan “Hokand Hanlığı’nın Eğitim Geleneği ve Medreselerdir”. Arap-Fars-Türk kültür havzasında önemli bir yeri ve güçlü tesiri olan Hokand Hanlığı özellikle ortaya koydukları eğitim sistemi üzerinden ele alınmaktadır. Hanlığın tarihçesi, idari yapısı ve bu yapının tesiri ile de şekillenmiş eğitim sistemi üzerinde detaylı olarak durulmaktadır. Makale, hakkında fazla çalışmanın bulunmadığı bu konu üzerinde araştırmacılar tarafından daha detaylı çalışmalar yapılmasına da imkân verecektir.

Dergimizin bir diğer makalesi siyasî Selefî akımların tesirinde kaldığı ve söz konusu gruplar tarafından bir anlamda rehber kabul edilen Ebu Abdullah el-Muhaccir’in kitabı “Mesail min fihri’l-cihad”ın kritiğinin yapıldığı “El-Muhacir’in ‘Mesail min Fihri’l-Cihad’ Kitabında Öngörülen Cihad Anlayışının Değerlendirilmesi”dir. Enver Arpa makalesinde el-Muhacir’in kendi cihad anlayışını desteklemek için hiçbir usule bağlı kalmadan, âyet ve hadisleri bağlamından kopararak, vürüd sebeplerine bakmadan nasıl manipüle ettiğini ortaya koymaktadır. Arpa, El-Muhacir’in kendi düşüncesine destek vermeyen tüm kesimleri tekfir ettiğini, düşman olarak sınıflandırdığını ve sözde cihad anlayışı ile insanları nasıl hedef aldığını detaylı olarak ele almakta ve bu yaklaşımın yanlışlığını delilleri ile ortaya koymaktadır.

Bu sayımızın son makalesi Arap dili alanında Luay Hatem Yaqoob tarafından kaleme alınan “Arapça’da ‘lâ’ Edatının Çeşitleri: Bakara Suresi Örneği” başlıklı çalışmadır. Makalede Arapça’da çok kullanılan ‘lâ’ edatının farklı anlamlara gelmesinden hareketle Bakara suresinde hangi âyetlerde hangi anlamlarda kullanıldığı ortaya konulmaktadır. Diğer yandan edatların cümlede kullanımı farklılıkları ile anlamlarında nasıl değişimlerin oluşacağı ve bunun ortaya çıkardığı anlam zenginliği de ele alınmaktadır.

Farklı farklı konularda çalışmalara yer verdiğimiz bu sayımızın da ilim dünyasına katkıda bulunması ve faydalı olması temennisiyle...

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

İMÂM ŞÂFÎ'DE HADİSİN KUR'ÂN'A ARZI REFERENCES OF HADITHS IN THE QUR'AN ACCORDING TO IMAM AL-SHAFİ'I

İBRAHİM ÖZDEMİR

DOÇ. DR.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The Methodists have agreed with the principle that actions should be taken in accordance with ahad hadiths that cause doubt in terms of provability. However, they have fallen into disagreement on the circumstance of acting in accordance with ahad hadiths and suggested different conditions. One of the conditions suggested by Hanafi and Maliki Methodists in this regard is that ahad hadiths should not have any provision in contradiction of the Qur'an. In other words, ahad hadiths should find their references in the Qur'an. Imam al-Shafi'i, then, deals with the references of ahad hadiths in the Qur'an through two different methods as accepting and denying them accordingly. He uses this method not in the identification of hadiths but in whether or not preferring them. The debated method of reference among the Methodists causes doubt as it is based on theoretical / inferential knowledge. This is the reason why the Methodists fall into disagreement on the matter of inferring from / acting according to such hadiths although referred to in the Qur'an and considered contradictory. This method of 'reference in the Qur'an' is employed by muhaddiths as well. It is, however, limited for use with only a small number of ahad hadiths.

Key words: Reference in the Qur'an, Sunnah, Ahad Hadiths, Textual Critics, Shafi'i.

ÖZ

Usûlcüler sübut açısından zan ifade eden âhâd hadislerle amel etmenin gerekliliği ilkesinde ittifak etmişlerdir.

Ancak onlar bu hadis türüyle amel etme keyfiyetinde ihtilaf etmiş ve değişik şartlar ileri sürmüşlerdir. Hanefî ve Malikî usûlcülerin bu kapsamda yer verdikleri şartlardan biri de âhâd hadisin Kur'ân'a muhalif bir hüküm içermemesidir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'a arz edilmesidir. İmâm Şâfiî ise âhâd hadisin Kur'ân'a arz edilmesini red ve kabul olmak üzere iki ayrı açıdan ele almaktadır. Şâfiî bu yöntemi hadislerin tespitinde değil, tercihinde kullanmaktadır. Usûlcüler arasında tartışılan arz yöntemi, birtakım nazarı/istidlâlî bilgilere dayandığından zan ifade etmektedir. Usûlcülerin Kur'ân'a arz edilip muhalif görülen hadislerle istidlâl/amel konusunda ihtilaf etmeleri buradan kaynaklanmaktadır. Kur'ân'a arz yöntemi muhaddisler tarafından da kullanılmaktadır. Bu yöntem âhâd hadislerin az bir kısmını ilgilendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Kur'ân'a arz, Âhâd hadisleri, Metin tenkidi, Şâfiî.

Giriş

Tez. Peygamber'in (s.a.s) söz, fiil ve takrîrlerinden oluşan sünnet/hadis, İslâm hukukunun ikinci aslı kaynağını oluşturmaktadır. Bu husus dinde zorunlu olarak bilinen muhkem konular arasında yer almaktadır. Sünnet, sübut açısından mütevatir ve âhâd olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Mütevatir kısmı sübutu kat'î olduğundan yakînî bilgi ifade etmektedir. Bu kısmın amele konu olmasında herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Bu sünnet türünün tüm usûlcüler tarafından bağlayıcı bir teşrîf kaynağı olarak kabul edilmesi de onun bu özelliğinden ileri gelmektedir.

Mütevatir derecesine ulaşmayan ve âhâd haber, haber-i vâhid ve haber-i hâs isimleriyle anılan sünnet/hadis kategorisi ise sübutu kat'î olmadığından çoğu usûlcüye göre zannî bilgi ifade etmektedir. Usûlcüler bu hadis kısmıyla amel etme gerekliliği hakkında hemfikir olmakla birlikte onunla istidlâl ve amel etme keyfiyetinde ihtilaf etmişlerdir. Bazı usûlcüler bu hadis türünün amele konu olabilmesi için isnad bakımından gerekli sıhhat şartlarını taşımanın yanı sıra Kur'ân'a muhalif bir hüküm içermemesi vb. birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bazı usûlcüler de anılan hadis kategorisinin Kur'ân'ın zahirine ve Medine uygulamasına aykırı düşmemesini şart koşmaktadırlar. Başta İmâm Şâfiî (ö.204/820) olmak üzere diğer usûlcüler ise âhâd hadis türünün, sahih hadiste bulunması gereken şartları taşımasının, onunla amel etmek için yeterli hatta gerekli olduğunu söylemektedirler.

Sünnetin büyük bir kısmını teşkil eden âhâd haberlerle amel konusunda usûlcüler tarafından ileri sürülen tüm şartlar burada ele alınmayacaktır. Bunlardan en çok tartışmaya konu olan âhâd hadisin Kur'ân'a arzı meselesi üzerinde durulacaktır. Bu konunun da tüm teferruatına burada girilmeyecektir. Hep tartışılacağı İmâm Şâfiî'nin arz yöntemine bakışı üzerinde durmakla iktifa edilecektir.

Çalışmamızda İmâm Şâfîî'nin iddia edildiğinin aksine, ilkesel olarak hadisin Kur'ân'a arz edilmesine karşı olmadığı, birçok yerde ve konuda kendisinin de bu yöneme başvurduğu, onun "isnadın devre dışı bırakılarak hadisin sahih olup olmadığının doğrudan Kur'ân'la test edilmesi ve âhâd hadislerin sahih veya zayıf kabul edilmesinde Kur'ân'a arzın isnad yöntemine takdim edilmesi" şeklindeki arz biçimlerine karşı olduğu hususu ispat edilmeye çalışılacaktır. Burada üzerinde durulacak olan bu hususlar, İmâm Şâfîî'nin kendi eserlerinden aktarılan bazı pasajlarla temellendirilme yoluna gidilecektir. Çalışmamızın sonunda ise Şâfîî'nin Kur'ân'a arz yaklaşımı ile bu yöneme çokça başvuran Hanefî ve Malikî usûlcülerin konuya yaklaşımı birlikte ele alınıp genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Akabinde de bazı çağdaş arz eğilimlerine yer verilecek ve usûlcüler arasında tartışılan arz yönteminin bu eğilimleri kapsayıp kapsamadığına değinilecektir. Konumuza geçmeden önce usûlcülerin ihtilafına konu olan arz yönteminin mahiyet, menşe ve kullanım keyfiyetine değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

1. Usûlcülerde Kur'ân'a Arz Yöntemi

Hz. Peygamber'e (s.a.s) isnad edilen haberleri kabul ve red açısından konu edinen muhaddislerin asıl gayesi, hangi hadisle amel edilip edilmeyeceğini tayin etmek değildir; sahih olan hadisi zayıf (sakîm) olanından tefrik etmektir. Bu nedenledir ki onlar hadisin metniyle uğraşmakla birlikte daha çok hadisin isnadına ağırlık vermişlerdir. Zira çoğu hadislerin sıhhat ve zaafı, İmâm Şâfîî'nin de belirttiği gibi isnad zincirinde yer alan râvîlerin doğruluk ve yalancılık vasıflarıyla paralellik arz etmektedir.¹ Hadis ilmi literatürüne bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür. Hadislerin istidlâle/amele konu olup olmayacağı ise nasslardan şer'î hükümlerin elde edilmesine yarayan kural ve yöntemleri konu edinen usûlcülerin uğraş alanına girmektedir.² Çünkü muhaddislerce sahih kabul edilen her hadis, amele konu olmayı gerektiren nitelikleri her zaman taşımayabilir. Bu husus usûlcüler arasında bedîhî bir hüküm olarak kabul edildiği gibi muhaddisler tarafından da aynı şekilde kabul edilmektedir. İbn Hacer'in (ö.852/1449): "Makbûl hadis de kendisiyle amel edilen ve amel edilmeyen olmak üzere ikiye ayrılır,"³ şeklindeki sözü bu hususu açıkça ifade etmektedir.

¹ Bkz. Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 399.

² Usûlcü, fakih, muhaddis ve kelamcı bilginlerin hadise bakış açıları hakkında muhtasar ve faydalı bir bilgi için bkz. İbn Nefîs, Alaüddîn Alî, *el-Muhtasar fî ilmi usûli'l-hadis*, thk. Ammar Talbî, (y.y.: t.y.), 577-579.

³ İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr, 3. baskı, (Dimaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000), 76.

Şer‘î hükümleri kaynaklardan istinbat etme faaliyetinde bulunan usûlcüler, makbul hadis kategorisinde yer alan hadisleri, istidlâle/amele konu olup olmaması açısından incelemektedirler. Usûlcüler biraz önce zikredilen müselleme önermeyi de dikkate alarak makbul hadis kategorisinde yer alan âhâd hadislerin amel için gerekli olan nitelikleri taşıyıp taşımadığı üzerinde titizlikle durmaktadırlar. Bundan dolayıdır ki onlar istidlâle konu ettikleri âhâd hadislerin isnadından ziyade, metni üzerinde yoğunlaşmış onu farklı tenkit yöntemlerine tabi tutmaktadırlar. Zira hadisin isnad bakımından sahih kabul edilmesi, metninin sahih olduğu anlamına gelmediği gibi metninin sahih kabul edilmesi de amele konu olması için lazım gelen tüm nitelikleri taşıdığı anlamına gelmemektedir.⁴ Daha kısa bir ifadeyle, isnadın sıhhati metnin sıhhatini gerektirmediği gibi metnin sıhhati de onunla amel etmeyi gerektirmemektedir. Bunun temel nedeni ise sahih olarak bilinen her bir hadisin özelde diğer hadislerle genelde sair şer‘î delillerle teauruz ve/veya tercih durumunun söz konusu olmasıdır. Bu da nassların delâlet ve beyan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Nasslar arasında vuku bulan bu durum ve buna ilişkin çözüm yolları usûlcüler tarafından delillerde teauruz ve tercih başlığı altında ele alınırken, muhaddisler tarafından ihtilafu’l-hadis/muhtelifu’l-hadis başlığı altında ele alınmaktadır.⁵

Usûlcüler buradan hareketle sübut ve bilgi açısından kesinlik ifade etmeyen âhâd hadisleri fıkıh usûlü perspektifinden metin eksenli birçok tenkit türüne de tabi tutmaya çalışmışlardır. Usûlcülerin bu kapsamda başvurdukları yöntemlerden biri de daha çok İmâm Şâfi‘î özelinde üzerinde durduğumuz hadisin Kur‘ân’a arzı’dır. Usûlcülerin bir metin tenkidi olarak kullandıkları bu yöntemi şöyle tanımlamak mümkündür: Kur‘ân’a muhalif bir hüküm içerip içermediğinden emin olmak amacıyla, âhâd hadisin sahih kabul edilmesiyle ilgili verilen hükümde, senede bakmakla yetinilmemesi metin ve mananın da fıkıh usûlü perspektifinden tenkide tabi tutulmasıdır.⁶

Kur‘ân’a arz yönteminin âhâd hadislerin sıhhat ve zaafında/kabul ve reddinde, istidlâl ve amele konu olmasında temel kıstas kabul edilmesinin dayanağına gelince, bu da Kur‘ân’ın başta sünnet olmak üzere diğer şer‘î delillere delil olma değerini/niteliğini vermiş olması ve hiçbir kuşkuya ma-

⁴ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn, *el-Furûsiyyetu’l-Muhammediyye*, thk. Zaid Nüşeyrî (y.y.: Dâru ‘âlemi’l-fevâid, t.y.), 186.

⁵ Muhaddislerle usûlcüler tarafından kullanılan hadis tenkit yöntemleri sanıldığı gibi birbiriyle çelişen değil, her iki tarafın hadise bakış açısını yansıtan ve birbirini tamamlayan mütemmim yöntemlerdir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ömerî, Ekrem Ziya, *Menhecû’n-nakd ‘inde’l-muhaddisîn* (Riyâd: Dâru İsbilya, 1997), 47, 53; İmâduddîn Reşîd, “Mefhumu nakdi’l-metni beyne’n-nazari’l-fikhî ve’n-nazari’l-hadisî”, *İslâmiyyetu’l-ma‘rife* 10/ 39 (Beyrut, 2005): 75-102.

⁶ Bkz. Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticahâtu’l-fikhiyye ‘inde ashâbi’l-hadis* (Mısır: Dâru’l-vefâ, 1979), 201.

hal bırakmayacak şekilde sübut bulmasıdır. Buna mukabil sünnetin çoğunluğunu oluşturan âhâd hadislerin, bu özelliklerin birçoğuna sahip olmamasıdır. Nitekim Kur'ân bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s) emriyle yazıya geçirilip kayıt altına alınmış, nesilden nesile aktarıla gelmiş ve ilahî koruma altına alınmıştır.⁷ Kur'ân'a arz yöntemi aynı zamanda sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden oluşan ilk üç nesil müctehidleri tarafından da kullanılmıştır. Nitekim bu yöntemin ilk nüveleri sahâbe döneminde atılmış, tâbiîn döneminde meydana gelen gelişme ve hâdiselere paralel olarak kullanımı yaygınlık kazanmış, tebeu't tâbiîn ve müctehid imamlar döneminde de içeriği ve tatbik biçimi şekillenmeye başlanmıştır.⁸

Kur'ân'a arz yöntemini kullanan usûlcülerin başında Hanefîler gelmektedirler. Bunlar âhâd hadislerin amele konu olabilmesi için bu hadislerin Kur'ân'a muhalif olmamasını ve dolayısıyla ona arz edilmesini şart koşmuşlardır. Bu usûlcüler âhâd hadislerin arz edildiği Kur'ân âyetlerini hem beyan hem delâlet açısından geniş kapsamlı olarak ele almaktadırlar. Onlara göre âhâd haberler sübut ve delâlet açısından kesinlik ifade eden Kur'ân'ın âmm, hass, nass ve zahir lafız kategorilerinin tümüne muhalif olmamalıdır/arz edilmelidir.⁹ Binâenaleyh âmm, hass, nass ve zahir anlamı herhangi bir âyete muhalif olan âhâd haberlerle amel edilmez. Bu nedendir ki Hanefî usûlcüler Kur'ân'ın âmm lafızlarını âhâd haberlerle tahsis etmedikleri gibi mutlak lafızlarını da bu haberlerle takyid etmezler. Bu usûlcüler aynı şekilde Kur'ân'da yer alan hass ve zahir lafızları âhâd haberler nedeniyle mecazî/tevilî anlamlara hamletmezler.¹⁰

Hanefî usûlcülere göre âhâd haberlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiği gibi mütevatir ve meşhûr sünnete/hadise de arz edilmesi gerekmektedir.¹¹ Bu usûlcüler tarafından "Kur'ân nassına zaid hükümler ilave eden âhâd hadisler kategorisine" dâhil edilen hadisler de arz yönteminin kapsamına girmektedir.¹² Zira bu tür hadislerin nassa zaid hükümler içerdiği, bu yöntemin tatbikiyle bilinmektedir. Bu da Hanefî usûlcülerin arz yöntemini hem kemiyet hem keyfiyet açısından geniş kapsamlı kullandıklarını göstermektedir.¹³

⁷ Bkz. Hicr, 15/9.

⁸ Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dümeynî, Müsfir, *Mekâyîsu nakdi mutûni ş-sünne* (Riyad: Cami'atü'l İmam Muhammed, 1984), 61-75; Semah Bûzen, *Nakdu'l-metni'l-hadisî 'inde'l-İmâmi's-Şâfiî*, Câmi'atu'l-Emir Abdulkadir (Kusantine: Külliyyetu Usûli'd-din, 1434), 136-138.

⁹ Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), I:364-365.

¹⁰ Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halîl el-Mis (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001), 196.

¹¹ Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I: 368.

¹² Bkz. Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticahâtu'l-fikhiyye*, 208.

¹³ Hanefî usûlcüler âhâd haberleri arz yöntemi açısından üç kısma ayırmışlardır. Bun-

Malikî usûlcüler hadislerin Kur'ân'a arzı konusunda Hanefî usûlcülere yakın bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim bu usûlcüler Kur'ân'ın zahirini başta Medine uygulaması olmak üzere şer'î delillerle desteklenmeyen âhâd hadislere takdim ederken, bu niteliği taşımayan âhâd haberlerin amel konu olabilmesi için Kur'ân'ın zahirine muhalif olmamasını şart koşmuşlardır. Dolayısıyla Hanefîlerde olduğu gibi Malikî usûlcüler de Kur'ân'a muhalif gördükleri bazı âhâd hadislerle amel etmemişlerdir.¹⁴

Hanbelî usûlcüler ise hadislerin Kur'ân'a arzı konusunda İmâm Şâfiî'nin görüşünü benimseyen Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) izini takip etmişlerdir. Nitekim İ'lâmu'muvakki'in adlı eserin mukaddimesinde İmâm Ahmed'e ait Ta'atu'r-Resûl isimli eserden aktarılan pasajlarda belirttiği üzere, onun bu mesele hakkındaki görüşü İmâm Şâfiî'nin görüşüyle örtüşmektedir.¹⁵ Bundan dolayıdır ki ismi geçen kitabın müellifi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), Hanefî ve Malikî usûlcülerin arz anlayışını şiddetle eleştirirken, İmâm Şâfiî'nin arz anlayışını açık bir biçimde savunmaktadır.¹⁶ Şimdi de çalışmamızın asıl konusunu oluşturan İmâm Şâfiî'nin hadisin Kur'ân'a arz edilmesine ilişkin yaklaşımına yakından bakmaya çalışalım.

2. İmâm Şâfiî'nin Hadisin Kur'ân'a Arzı Anlayışı

Hadisin Kur'ân'a arz konusunu ele alan çalışmalara bakıldığında bunların birçoğunda İmâm Şâfiî'nin, Kur'ân'a arz yöntemini reddettiği şeklindeki hükmün mutlak bir şekilde zikredildiği görülmektedir.¹⁷ Şâfiî'nin kendi eserleri incelendiğinde ise meselenin çok daha farklı olduğu anlaşılacaktır. Nitekim Şâfiî'nin konuyla ilgili ifadeleri bütüncül bir bakışla ele alındığında onun, bu yöneme iki açıdan baktığı, bir açıdan bu yöntemi reddetti-

lardan biri, meşhûr hadise/sünnete muvafık olanlar. Bu tür âhâd hadislerle amel edilmesi gerekir. İkincisi, Kur'ân ve meşhûr sünnette yer almayan hükümleri ifade eden âhâd haberler. Bu haber kısmıyla da amel edilir. Üçüncüsü ise hem Kur'ân'a hem de meşhûr sünnete muhalif görülen hadislerdir ki bu haberlerle amel edilmez. Ancak her üç kısımda da bazı istisnalar söz konusudur. Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I: 37-368.

¹⁴ Bkz. Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, thk. Abdurâûf Sa'd (Kahire: Şeriketu't-Tibâati'l-fenniye, 1973), 371-372. Kur'ân'a muhalif görülen âhâd hadislerle amel etmemek Hanefîlerde olduğu gibi Malikîlerde de yeknesak değildir. Nitekim her iki usûlcü grubu da ileri sürdüğü şartları taşımadığı halde bazı âhâd haberle amel etmiştir. Bkz. Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, 372; Ebu Zehre, Muhammed, *Malik* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2012), 249-250.

¹⁵ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1991), II: 207-209.

¹⁶ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, II: 210.

¹⁷ Örnek olarak bkz. Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, el-Muvafâkât, thk. Meşhûr b. Selman (Mısır: Dâru İbn Affân, 1997), III: 189; Mu'tez Hatib, *Reddu'l-hadis min ciheti'l-metin* (Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-ebhâs, 2011), 379.

ği, diğer açıdan onu kabul ettiği görülmektedir. Şâfiî bu arz anlayışını da sünnetin Kur'ân'la olan ilişkisine ve beyan işlevine dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Burada ilk önce İmâm Şâfiî'nin hadisin Kur'ân'a arz edilmesine karşı olduğunu gösteren ifadelerine yer verilecektir.

İmâm Şâfiî istidlâl ve amele konu etmek istediği hadisin tespitine dair verilecek hükümde, hadisin Kur'ân'a arz edilmesine karşı çıkmaktadır. Onun bu tavrını gösteren birçok ifadesine rastlamak mümkündür. Bunlardan bir kısmını şöyle zikredip değerlendirebiliriz: 1. İmâm Şâfiî arz hadisi ismiyle bilinen rivâyetin sahih olmadığını beyan sadedinde şunları söylemektedir: “Bu, Resûlullah'tan bize nakledilenler arasında yaygın olarak bilinen (maruf) bir şey değildir. Resûlullah'tan bize gelenler arasında bunun aksi bilinmektedir.”¹⁸ 2. Şâfiî diğer bir ifadesinde konuyla ilgili şunları dile getirmektedir: “Bazıları tarafından dile getirilen: ‘Sünnet Kur'ân'a arz edilir. Zahirine muvafık olanı alırız. Aksi takdirde Kur'ân'ın zahiriyle amel edip hadisi terk ederiz’ şeklindeki söz, meseleyi bilmemektir... Sünnet ne kıyasa ne de başka bir şeye arz edilir. Beşerin sünnet dışındaki tüm görüşleri sünnete tabidir.”¹⁹ 3. İmâm Şâfiî diğer bir yerde de arza dair şu ifadeye yer vermektedir: “Tahsis ihtimali bulunan Kur'ân'ın zahirine ve umûmuna muhalif olduğu gerekçesiyle hadisi tezyif etmek hüccet teşkil etmez. Meshin sübutunu ve yırtıcı hayvanların etinin haramlığını hadisle ispat eden biri hakkında ‘sen Kur'ân'a muhalefet ettin’ demek zulümdür/yersizdir.”²⁰

İmâm Şâfiî'den aktarılan bütün bu ifadeler onun, hadislerin Kur'ân'a arz edilip zahire muhalif görülenlerin (Kur'ân'ın tahsis ihtimali olduğu halde) reddedilmesine karşı olduğunu ve sünnetin Kur'ân'la olan ilişkisini ve işlevini bildikleri halde bunu yapanları zalim ve cahil olmakla nitelendirdiğini açıkça göstermektedir.

İmâm Şâfiî hadisin Kur'ân'a arz edilmesine karşı oluşunu değişik bağlamlarda sünnetin konum ve işlevine dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Bu nedenledir ki o, başta er-Risâle olmak üzere bazı eserlerinde sünnetin Kur'ân'la olan ilişkisine sıklıkla atıfta bulunmakta ve anılan ilişkinin farklı boyutlarını içeren birçok örneğe yer vermektedir. Nitekim Şâfiî, hüküm vazetme açısından sünnetin Kur'ân'la olan üç boyutlu (tekid, tebyin, istiklal) ilişkisine²¹ çokça vurgu yaptığı gibi beyan açısından da sünnetin Kur'ân'ı tahsis, tebyin ve tafsil etme işlevlerine vurgu yapmakta

¹⁸ Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), VII: 16.

¹⁹ Şâfiî, *İhtilafu'l-hadis*, thk. Muhammed Abdulaziz, 2.baskı (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008), 33.

²⁰ Şâfiî, *İhtilafu'l-hadis*, VIII: 597.

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 34-35.

ve bütün bu ilişki boyutlarına dair değişik örnekler vererek onları somutlaştırmaya çalışmaktadır.²²

İmâm Şâfiî'nin sünnetin konumunu, işlevini ve Kur'ân'la olan ilişki boyutlarını bir bütünlük içinde ifade eden birçok ifadesi bulunmaktadır. Bu ifadelerin/argümanların bir kısmına yer vermek gerekirse şunları zikretmemiz yeterli olacaktır: 1. "Yüce Allah'ın (c.c.) Kitabı'nda Resûlullah'a yönelttiği emirlerden hass, âmm, farz, edeb, nâsîh ve mensûh şeklindeki manalardan hangisini irade ettiği ancak Resûlullah'ın sünnetiyle bilinir."²³ 2. Erîke hadisi ismiyle bilinen rivâyetin izahı bağlamında şu argümana yer vermektedir: "Resûlullah'ın Kur'ân'ın beyanı kapsamında vazettiği sünnetin tümü, Kur'ân'ın nass hükümlerine misliyle muvafık iken, mücmel hükümlerine beyanıyla muvafıktır. Beyan olan sünnet de tefsir olması hasebiyle beyan edilenden (mücmel) daha fazladır."²⁴ 3. Şâfiî aynı yerde şunu da ifade etmektedir: "Hz. Peygamber'in (s.a.s) Kur'ân nassının bulunmadığı konularla ilgili vaz ettiği sünnete tabi olmamızın sebebi, Yüce Allah'ın bütün işlerinde ona itaat etmemizi farz kılmasıdır."²⁵ Sünnetin Kur'ân'la olan bütün bu ilişki biçimlerini dikkate alan Şâfiî sünnetle Kur'ân arasında herhangi bir nesih ilişkisinin de söz konusu olmadığını söylemekte ve bu hususu sayısız örnekler üzerinden izah etmeye çalışmaktadır.²⁶

İmâm Şâfiî sünnetin yukarıda beyan edilen konum ve işlevinden hareketle onun herhangi bir şekilde Kur'ân'a muhalif/muarız olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Şâfiî, Kur'ân'a muhalif gibi görünen hadislerin gerçekte Kur'ân'a muhalif olmadığını, onunla uyumlu bir biçimde anlaşılabilceğini ifade etmektedir. O, her yönüyle Kur'ân'a aykırı olan sahih bir hadisin söz konusu olmadığını söylemektedir.²⁷ İmâm Şâfiî bütün bu hususlara dayanarak sahih sünnetin/hadisın kabul ve reddi amacıyla Kur'ân'a arz edilmesine ihtiyaç bulunmadığı sonucuna varmaktadır.

İmâm Şâfiî'nin Kur'ân'a arz yöntemini reddettiğini gösteren mezkûr ifadelerinin yanı sıra, onun bu yöntemi kabul ettiğini gösteren birçok ifadesi de söz konusudur. Nitekim Şâfiî birçok yerde ve konuda birbiriyle cem edilmeyecek/uzlaştırılmayacak olan hadislerin içerdiği fikhî hükümler açısından birbirine tercih edilmesinde Kur'ân'a uygunluk/benzerlik ölçütüne sıklıkla başvurmuştur. Bir başka ifadeyle, Şâfiî muhtelifu'l-hadis kapsa-

²² Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 64-104. İmâm Şâfiî'nin sünneti beyan çerçevesinde temellendirmesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 860-877.

²³ Şâfiî, *el-Üm*, VII:16.

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 212.

²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 212.

²⁶ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 106-147.

²⁷ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 223.

mında yer alan hadislerin delâlet ettiği fikhî hükümler bakımından birbirine tercihte Kur'ân'a arz yöntemini defalarca kullanmaktadır.

İmâm Şâfiî'nin hadisin Kur'ân'a arz ettiğini gösteren ve bu arzın gerekçelerini de içeren birçok ifadesine rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır. 1. *er-Risâle*'de şöyle söylemektedir: “Resûlullah'tan (s.a.s) aktarılan ve birbirine muhalif olan iki hadis yoktur ki birbirine denk olsun. Dolayısıyla biz onlardan sübutu daha güçlü olanı veya Kur'ân, sünnet ve diğer delillerin delâletiyle destekleneni alırız. Zira biz delillere uygun ve daha güçlü olan hadislerle amel ederiz.”²⁸ 2. Diğer bir yerde hadisin Kur'ân'a arz edilme gerekçesini beyan eden şu ifadeye yer vermektedir: “Bir çıkış yolunun bulunmadığı veya daha önce bahsettiğimiz gibi Kur'ân, sünnet vd. delillerden birinin desteklemediği iki muhalif hadisle hiç karşılaşmadım.”²⁹ 3. Sabah namazının isfâr vaktinde kılınmasını savunan muhalif görüşe karşı kendi görüşünü savunurken Kur'ân'a ve diğer delillere arzın birçok gerekçesini içeren şu diyalog türü ifadelere yer vermektedir: “Bizim ve sizin görüşlerimizi bina edeceğimiz asıl kural şudur/şu olmalıdır: Hadisler birbirine (içerdiği fikhî hükümler açısından) muhalif olduğunda onlardan birinin diğerinden daha güçlü olduğunu gösteren bir sebep olmaksızın o hadislerden birini kabul edip diğerini reddetmeyiz. (Şâfiî ile tartışan) muhalif: Nedir bu sebep? Şâfiî: Sebep, hadislerden birinin Kitab'a daha fazla benzerlik taşıyor olmasıdır. Hadis Kitab'a benzerlik taşıdığına hüccet teşkil eder. İlgili konuda Kitab'ta bir nass yer almıyorsa daha güçlü olan hadisle amel etmek önceliklidir. Bu da o hadisi rivâyet edenin isnadda daha tanınan, ilimde bilinen ve hıfzı daha güçlü olan biri olduğunda söz konusu olur... Ya da amel ettiğimiz hadis anlam bakımından Kur'ân'a, sünnete, ilim ehli nezdinde maruf olana daha fazla benzerlik taşımaktadır veya kıyas açısından daha sahihtir veyahut sahâbe çoğunluğunun ameline muvafıktır.”³⁰

İmâm Şâfiî'nin değişik yer ve konularda başvurduğu arz yöntemini temellendirme bağlamında zikrettiği ilk iki ifadeyle ilgili şunları söyleyebiliriz: Şâfiî bu ifadelerinde birbirine muhalif olan iki hadisten birinin Kur'ân'a muvafık olmasını, bu hadisin sübut açısından daha güçlü olduğunu gösteren delillerden biri olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle Şâfiî, birlikte amel etme imkânı bulunmayan (muhalif) iki hadisten birinin Kur'ân'a uygunluğunu/benzerliğini bu hadisin tercihinin gerekçe teşkil eden delillerin başında zikretmektedir. Bunun Kur'ân'a arz olarak kabul edilmesinin nedeni ise muhalif hadislerden birinin Kur'ân'a uygunluğunun bilinmesinin bu hadislerin Kur'ân'a arz edilmesiyle mümkün olmasıdır.

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 216.

²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 216.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 284-285.

Yukarıda yer verilen üçüncü ifadesinde ise Şâfiî, birbirine muhalif olan hadislerin amele konu olmasında birbirine tercih edilmesinde etkili olan nedenleri/delilleri beyan etmekte ve Kur'ân'a arz yöntemini bunlardan biri hatta ilki olarak zikretmektedir. Nitekim anlam açısından Kur'ân'a uygun/benzer olan bir hadisin, bu niteliği taşımayan muhalif hadise/hadislere nispetle daha güçlü olduğu arz yöntemiyle ortaya çıkabilmektedir.

İmâm Şâfiî sabah namazının ilk ve isfâr vakitlerinden hangisinde kılınmasının daha evlâ olduğu, savaşta harbîlerin mallarının itlaf edilmesinin caiz olup olmadığı, rüşd halinde mallarının teslimi konusunda kadın ve erkeğin aynı hükme tabi tutulup tutulmadığı, namaz kılan kişinin önünden geçen kadının namazı ifsat edip etmediği vb. konularda birbirine muhalif fikhî hükümler içeren hadislerden birine tercih edilmesinde Kur'ân'a uygunluk/benzerlik ölçütüne başvurmaktadır.³¹ Şâfiî, bütün bu konularda ilgili hadisleri Kur'ân'a arz etmenin yanı sıra sünnete, yaygın amele, sahabe uygulamasına, kıyasa vb. delillere de arz etmekte ve bütün bunları birer tercih nedeni olarak kabul etmektedir. Bu da İmâm Şâfiî'nin Hanefî ve Malikî usûlcüler tarafından metin tenkidi kapsamında yer verilen bütün yöntemlere yer verip kullandığını göstermektedir. Şu var ki Şâfiî aşağıda beyan edileceği üzere mezkûr tenkit yöntemlerini bu usûlcülerde olduğu gibi hadisin tashihi için kullanmamaktadır. Bilakis o, sahih yollarla rivâyet edilen hadislerin içerdiği fikhî hükümler açısından birbirine tercihte bu yönetime başvurmaktadır.³²

İmâm Şâfiî'nin arz yöntemine başvurduğu bütün bu örnekleri burada detaylı olarak incelemenin konumuzun sınırlarını aşacağı muhakkaktır. Dolayısıyla onun bu yöntemi nasıl kullandığını göstermesi ve diğerlerine de örneklik teşkil etmesi amacıyla bu örneklerden birini ele almakla iktifa edilecektir. Bu örnek de sabah namazının iki ayrı zaman diliminde kılınmasının evlâ olduğunu gösteren iki muhalif hadisten oluşmaktadır. Bunlardan biri, Râfi' b. Hadîc'in (r.a.) Resûlullah'tan naklettiği: "Sabah namazını isfâr vaktinde kılınız. Çünkü bu vaktin mükâfatı daha büyüktür."³³ mealindeki hadistir. Diğeri ise Hz. Âişe (r.a.) validemizden aktarılan: "Mümin kadınlar sabah namazını Resûlullah ile birlikte kılıyorlardı. Onlar bu namazı kıldıktan sonra örtülerine bürünmüş bir vaziyette evlerine dönüyorlardı.

³¹ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 282-283, 297.

³² Bazı çağdaş araştırmacılar hadisin Kur'ân'a arzı konusunda İmâm Şâfiî'ye ait iki görüş bulunduğunu, arzın gerekliliğini ifade eden görüşün tercihe şayan veya onun son görüşü olduğunu söylemekte ve bunu da *el-Üm* ve *er-Risâle* adlı eserlerinde yer alan farklı ifadelerine dayandırmaktadır. Ancak *el-Üm*'de zikredilen ifadenin bağlamına bakıldığında bu ifadenin ona değil, İmâm Yusûf'a ait olduğu ve Şâfiî tarafından eleştirilmek amacıyla alıntılandığı görülecektir. Bkz. Dümeynî, Müsfir, *Mekâyîsu nakdi mutûni's-sünne*, 297-298.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 282; Ebû Davûd, "Salât", 8.

Vaktin çok karanlık olmasından ötürü de kimse tarafından tanınmıyorlardı,³⁴ şeklindeki hadistir. İmâm Şâfî sabah namazının ilk vaktinde kılınmasının evlâ olduğuna delâlet eden ikinci hadisi, bu namazın isfâr vaktinde kılınmasını ifade eden diğer hadise tercih etmektedir. O, yaptığı bu tercihi de şu dört nedene/delile dayandırmaktadır. Bunlardan biri, bu hadisin Kur'ân'da yer alan ve namazların ilk vakitlerinde kılınmasını talep eden "Namazları ve orta namazı koruyun,"³⁵ anlamındaki âyete muvafık olmasıdır. İkinci neden, bu hadisi rivâyet edenlerin hıfz ve güvenilirlikte daha tanınan kişiler olmasıdır. Nitekim bu hadisi nakledenler arasında Zeyd b. Sabit ve Sehl b. Sa'd gibi şahıslar da yer almaktadır.³⁶ Üçüncü neden, anılan hadisin: "En hayırlı amel nedir? diye soruldu. Hz. Peygamber (s.a.s): İlk vaktinde kılınan namazdır dedi,"³⁷ mealindeki hadise uygun olmasıdır. Dördüncü tercih nedeni ise ilgili hadisin başta Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Alî, İbn Mes'ûd (r.a) olmak üzere birçok sahâbinin uygulamasına uygun olmasıdır.³⁸

İmâm Şâfî'nin hadisin Kur'ân'a arz edilmesine ilişkin mezkûr iki farklı yaklaşımı birlikte düşünüldüğünde şunları söylemek mümkündür: İmâm Şâfî hadisin tenkidi konusunda isnadın tashihiyle yetinmeyip birçok metin tenkidi yöntemine de başvurmuştur. Bu yöntemlerden biri de hadisin Kur'ân'a arzıdır. Ancak Şâfî bu yöntemi hadislerin tashihiinde değil, taşıdığı fikhî hükümler açısından birbirine tercih edilmesinde kullanmaktadır.³⁹ İmâm Şâfî hadislerin Kur'ân'a muvafık veya muhalif görülmesinde isnadı devre dışı bırakıp arz yöntemine başvurulmasına karşı çıktığı gibi hadislerin sahih veya zayıf görülmesinde arz yönteminin isnad yöntemine takdim edilmesine de karşı çıkmaktadır.⁴⁰ İmâm Şâfî'nin isnadı devre dışı bırakan

³⁴ Şâfî, *er-Risâle*, 283; Ebû Davûd, "Salât", 8.

³⁵ Bakara, 2/238.

³⁶ Şâfî, *er-Risâle*, 286.

³⁷ Şâfî, *er-Risâle*, 288.

³⁸ Şâfî, *er-Risâle*, 289.

³⁹ Bkz. Semah Bûzen, *Nakdu'l-metni'l-hadisî 'inde'l-İmâmi's-Şâfî*, 156.

⁴⁰ Bkz. Semah Bûzen, *Nakdu'l-metni'l-hadisî 'inde'l-İmâmi's-Şâfî*, 156-157. İmâm Şâfî, sünneti beyan teorisi bağlamında temellendirirken, beyanı da iki temel dayanağa bina ederek temellendirmektedir. Bunlardan biri, şer'î deliller arasındaki tekâmül ve tevafuktur. Şâfî'ye göre sünnet bütün deliller arasında uzlaşma görevi yapmaktadır. Bu nedenledir ki o deliller arasında meydana gelen tüm ihtilafları sünnetle çözmeye çalışmaktadır. Şâfî'ye göre sünnetin delillere olan nispetini orta terimin öncüllere olan nispetine benzetebiliriz. İkincisi ise şer'î deliller arasındaki hiyerarşidir. Şâfî deliller arasında öncelenmesi gerekeni öncelerken, tehir edilmesi gerekeni de tehir etmektedir. Nitekim o, Kitab'ı sünnete öncelerken, sünneti icmaa öncelemektedir. İcmaı da kıyasa takdim etmektedir. *Risâle* adlı eseri incelendiğinde İmâm Şâfî'nin baştan sona bu iki konu üzerinde yoğunlaştığı görülecektir.

arz şeklinin yanı sıra⁴¹ bu arz şekline de karşı çıkmasını şöyle gerekçelendirmek mümkündür: Arz kavramından da ilk akla gelebilen bu arz şekli, Müslüman bilginler tarafından hadislerin isnad ve metin tenkidi için geliştirilen diğer tenkit yöntemlerini göz ardı etmeye yol açabilecek bir nitelik taşımaktadır. Bu arz şekli birçok yönden büyük sakıncaları bünyesinde barındıran bir mahiyettedir. Zira bu arz biçimi haberlerin sıhhat ve zaafının belirlenmesinde esas kabul edilemeyen, ümmetin bilimsel ve toplumsal yapısına özgü olan ve muazzam bir edebiyata kaynaklık eden isnadın hem değerini düşürme hem de onu işlevsiz bırakma potansiyelini taşımaktadır. Nitekim İmâm Şâfî de isnadın bu önem ve işlevine vurgu yapmakta ve hadislerin doğru veya yalan olmasının isnad zincirinde yer alan râvîlerin doğruluk ve yalancılık vasıflarıyla paralellik arz ettiğini ve pek az hadisin bu kural dışında kaldığını söylemektedir.⁴² Sözü edilen Kur’ân’a arz şeklinin İmâm Şâfî tarafından reddedilmesinin diğer bir nedeni de şudur: Bu arz şekli, isnad açısından sahih olan birçok hadisin Kur’ân’a muhalefet gerekçesiyle devre dışı bırakılabilmesine kapı aralamaktadır. Bu da müstakil teşrî kapsamında yeni hükümler vazedenden birçok hadisin yanı sıra, Kur’ân’ı tahsis, takyid ve tafsil eden sayısız hadislerin de Kur’ân’a aykırılık gerekçesiyle reddedilmesini beraberinde getirebilmektedir. Nitekim arz yönteminin omurgasını oluşturan arz ve muhalefet kavramları hem anlam hem de içerik bakımından kaygan ve esnek birer mahiyete sahiptir. Binâ-naleyh İmâm Şâfî, bizzat arz yöntemini veya arzın her türlüünü reddetmekten ziyade, sünnetin delil oluşuna, Kur’ân’la olan ilişki boyutlarına ve dindeki yerine hâlel getiren arz şekillerine karşı çıkmaktadır. İmâm Şâfî’nin, sünnetin özelde Kur’ân’la genelde sair şer’î delillerle olan ilişki biçimlerine sıklıkla vurgu yapması da taşıdığı bu endişeden kaynaklanmaktadır. Nitekim günümüzde kıyamet alametleri, kabir azabı, şefaât, sırat, mizan, zina eden evlilerin cezası, adet halindeki kadının namaz kılması, oruç tutması vb. birçok itikadî ve fikhî hükümleri içeren sahih hadisler bazıları tarafından Kur’ân’a arz edilip ona muhalif olarak görülebilmektedir. Bu da İmâm Şâfî’nin taşıdığı endişesinde haklı olmanın ötesinde bu endişenin bilfiil tahakkuk ettiğini göstermektedir.

⁴¹ İmâm Şâfî’nin arz konusunda iki hasım grubuyla tartışmaktadır. Bunlardan biri, tüm âhâd haberleri kabul etmeyenler. Diğerleri de âhâd haberleri Kur’ân’a arz edenlerdir. Bkz. Şâfî, *Kitabu cimâu’l-ilm*, thk. A. Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatu’l-Meârif, 1940), 27; Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticahâtu’l-fikhîyye*, 208; Ebu Zehre, *eş-Şâfî* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 2012), 191.

⁴² Bkz Şâfî, *er-Risâle*, 399. Benzer ifadeler için bkz. İbn Nefîs, *el-Muhtasar*, 578.

3. İmâm Şâfî ile Hanefî ve Malikî Usûlcülerin Arz Yaklaşımına Dair Genel Bir Değerlendirme

İmâm Şâfî'nin hadisin Kur'ân'a arz yaklaşımı ile Hanefî ve Malikî usûlcülerin bu yaklaşımı birlikte düşünüldüğünde şunları söylemek mümkündür: Hanefî ve Malikî usûlcüler Kur'ân'a arz yöntemini hadisin Kur'ân'a (ve diğer kat'î delillere) muhalif olup olmadığını tespit etme amacına yönelik haricî bir tenkit aracı olarak kullanmaktadırlar. Onlar bu yöntemin tatbiki neticesinde başta Kur'ân olmak üzere kat'î delillere muhalif gördükleri hadislerle amel etmemektedirler. Buna mukabil İmâm Şâfî arz yöntemini hadislerin Kur'ân'a ve diğer kat'î delillere muhalif olup olmadığını test etmek amacıyla kullanmamaktadır. Bilakis o, bu yöntemi hadislerin delâlet ettiği fikhî hükümler açısından birbirine tercihte işlev gören dâhilî bir tenkit/tercih aracı olarak kullanmaktadır.

İmâm Şâfî'nin, arz yöntemini dâhilî bir tenkit aracı olarak görüp kullanması, sünnetin/hadisın başka bir delile yaslanarak değil, kendi başına sübut kazanmasını gerekli görmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³ Çünkü sünnetin özelde Kur'ân'la genelde diğer şer'î delillerle olan münasebeti ve Şâfî'in ona yüklediği beyan vazifesi bunu iktiza etmektedir. Nitekim sünnet bütün şer'î delilleri birbirine rapteden ve onların bir bütünlük içinde anlaşılmasını sağlayan kuşatıcı ve uzlaştırıcı bir işlev görmektedir. Bu husus, sünnetin üstlendiği beyan işlevinin bireysel ve toplumsal düzlemde Müslümanca bir hayatın yaşanmasını mümkün kılmasından anlaşıldığı gibi tüm şer'î hükümlerin sünnetin rehberliğinde hayata geçirilebilmesinden de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sünnetin hem kendinde sabit olması hem de kendisiyle tekâmül etmesi lazım gelmektedir. İmâm Şâfî'nin sahih yollarla sabit olmayan Medine uygulamasıyla amel etmemesi de buradan ileri gelmektedir.⁴⁴

Hadislerin Kur'ân'a arzı konusunda İmâm Şâfî ile Hanefî ve Malikî usûlcüler arasında vuku bulan ihtilafın temel dayanağı, âhâd hadislere uygulanan arz yönteminin zanna dayanması ve zan ifade etmesidir. Mantık ilmine ait terimlerle ifade etmek gerekirse, arz yönteminin hem öncülleri hem neticeleri itibariyle yakînî değil istidlâlî önermelerden oluşmasıdır. Zira arz yönteminin şart koşulması tartışmaya açık istidlâlî bir konu olduğu gibi bu yöntemle dayanarak bazı hadislerin Kur'ân'a muhalif/muarız görülmesi de tartışmaya açık istidlâlî bir konudur. Sahâbe döneminde gerçekleşen ve arz yönteminin ilk nüvelerini teşkil eden örnekler de farklı anlaşılmalara imkân veren bir mahiyettedir.⁴⁵ Bu nedenledir ki arz yöntemi usûl-

⁴³ Bkz Şâfî, *er-Risâle*, 3.82

⁴⁴ Bkz Şâfî, *er-Risâle*, 423-424. İmâm Şâfî yöreden yöreye değişmeyen ve icmaya konu olan uygulamalarla amel edilmesini gerektiğini söylemekte ve bu tür uygulamaları âhâd haberlere takdim etmektedir.

⁴⁵ Bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-İcâbe fî mâ istedrekethu Âişe*

cülerin ihtilafına konu olduğu gibi bu yöneme tabi tutulup Kur'ân'a muhalif görülen hadislerle amel etme hususu da ihtilafa konu olmuştur. Nitekim Hanefî ve Mâlikî usûlcülerin Kur'ân'a muhalif görüp amel etmedikleri âhâd hadisler, İmâm Şâfiî ve diğer usûlcüler tarafından Kur'ân'a muvafık görülüp amele konu edilmektedir.⁴⁶ Bu da hem arz yönteminin hem de bu yöneme bina edilen hükümlerin ictihâdî hükümler kategorisine dâhil olduğunu beraberinde getirmektedir.

Usûlcülerin Kur'ân'a arz yöntemine farklı bakıp farklı hükümler bina etmeleri ise temelde nassların anlaşılması ve yorumlanması için geliştirdikleri beyan ve delâlet yöntemlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu hususu fazla detaylandırmadan şöyle ifade edebiliriz: Hanefî ve Malikî usûlcüler sübutu kat'î olan Kur'ân'ın zahirini, Kur'ân'a muhalif görülen ve sübutu zannî olan âhâd hadislerle takdim edip bu hadislerle amel etmektedirler. Bu usûlcülere göre Kur'ân'ın zahirine/umumuna muhalif olan âhâd hadisler isnad açısından muttasıl olsa bile mananın aslını oluşturan metin bakımından münkatî konumundadır.⁴⁷ Dolayısıyla bu tür hadisler hem sübut hem metin açısından kesinlik ifade eden Kur'ân'ın umumunu tahsis ve mutlakını takyid etmezler. Bu usûlcüler Kur'ân'a muhalif gördükleri hadisleri muaraza kapsamına dâhil edip onlarla amel etmemektedirler. Ancak anılan usûlcüler, bugün bazı çevrelerin yaptığı gibi arz yöntemi sonucu Kur'ân'a muhalif gördükleri hadisleri doğrudan reddetmeyip onları uygun şekillerde tevil etmektedirler.⁴⁸

İmâm Şâfiî'ye göre isnad ve metin açısından sahih olan âhâd hadisler, delâleti zannî olan Kur'ân'ın umum ifade eden lafızlarını tahsis ve mutlak lafızlarını takyid etmektedir. İmâm Şâfiî, Hanefî ve Malikî usûlcülerce Kur'ân'a muhalif görülüp muaraza kapsamında değerlendirilen âhâd hadisleri, beyan kapsamında değerlendirmektedir. Usûlcülerin arz yöntemine ilişkin bu iki bakış açısını kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Hanefî ve Malikî usûlcüler Kur'ân'ın zahirini/umumunu önceleyip kapsam alanını geniş tutarken, sünnetin hem kapsam hem işlev alanını daraltmaktadırlar. Buna mukabil İmâm Şâfiî sünnetin beyan işlevini önceleyip kapsam alanını geniş tutarken, Kur'ân'ın zahirini/umumunu sünnetle daraltmaktadır.⁴⁹

ale's-Sahâbe, thk. Saîd Afganî, 2. baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1970), 73-112.

⁴⁶ Âhâd hadislerle amel konusunda usûlcüler tarafından ileri sürülen şartlar ve bu şartlara dair yapılan tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Matrafi, Abdullah, *Hukmu'l- ihticâc bi haberi'l-âhâd iza amile'r-râvî bi hilafihî* (Mekke: Câm'iatu Ümmi'l-kurâ, 1998), 65-82.

⁴⁷ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 368.

⁴⁸ Hanefî usûlcülerin bu tür haberleri nasıl tevil ettiklerine dair geniş bilgi için bkz. Yiğit, Metin, *Ebû Hanîfe Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 255-294.

⁴⁹ Sünnetin Kur'ân'la olan ilişkisini ilgilendiren bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticahâtu'l-fikhiyye*, 190-201.

Hadislerin Kur'ân'a arz yönteminin kabul ve reddine bina edilen fikhî hükümlerin zannî/ictihâdî olduğunu bir örnek üzerinden izah etmemiz gerekirse şu örneği vermemiz yeterli olacaktır: Hanefi usûlcüler “Resûlullah yemin ve bir şahitle hükmetti,”⁵⁰ şeklindeki hadisle amel etmezler. Zira onlara göre bu hadis birçok yönden Kur'ân'a muhalif hüküm içermektedir. 1. Bahse konu hadis, “(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun,”⁵¹ mealindeki âyete aykırıdır. Şöyle ki; bu âyette başta mücmel olarak zikredilen şahitlik, iki erkek ve bir erkekle iki kadın şeklinde tefsir edilerek mubeyyen bir anlam kazanmıştır. Bu da ilgili âyetin, İslâm hukukunda muteber sayılan şahitliğin bu iki şekille sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Bir şahit ve yemin ise bu iki şekilden biri değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da yer almayan ve ona aykırı olan bir hükmü içeren hadisle amel etmek, nassa ilave yapma anlamına gelirken, nassa ilave yapmak ise nassı neshetmek anlamına gelmektedir. Oysa Kur'ân nassı, âhâd haberlerle neshedilmemektedir.⁵² 2. Söz konusu hadis, zikredilen âyetin devamında yer alan: “Bu, Allah katında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir” kısmına da aykırıdır. Çünkü burada şüpheye düşmemenin asgari düzeyinin iki şahit olduğu ifade edilmektedir. Hadiste bahsedilen bir şahit ve yemin ise bu düzeyin altında kalmaktadır. 3. Şahitlik âyeti, iki erkek şahit bulunmadığı takdirde bir erkekle iki kadının şahitlik etmesi gerektiği hükmünü ifade etmektedir. Bu da bir şahit ve yemin şeklinde yapılan şahitliğin geçerli olmadığına işaret yoluyla delâlet etmektedir.⁵³

Âhâd hadislerin tespiti amacıyla Kur'ân'a arz edilmesine karşı çıkan İmâm Şâfî ise söz konusu hadisin Kur'ân'a muhalif bir hüküm içermediğini söylemektedir. Şâfî bunu birçok delille ispatlamaya çalışmaktadır. 1. Anılan hadis değişik yollarla nakledilen sahih bir hadistir. Bu rivâyetlerin bir kısmı mürsel olsa bile muttasıl hükmündedir. Zira onların ihtiva ettiği anlam muttasıl ve sahih rivâyetlerle de nakledilmiştir.⁵⁴ 2. Zikredilen hadis tüm aktarım yollarıyla sahih olmasının yanı sıra, birçok tâbiîn ve tebeu't tâbiîn tarafından amele konu edildiğinden kuvvet kazanmıştır.⁵⁵ 3. Şahitlik âyeti, iki şahidin dışındaki tüm şahitliklerin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu âyette yer alan iki şahidin adil, hür ve Müslüman olmasının gerekliliği bilindiği halde, bu şartları taşımayanların da şahitlikleri İslâm hukukunda kabul edilmektedir. Nitekim zimmet ehlinin ve tek bir

⁵⁰ Müslim, “Akdiye”, 30.

⁵¹ Bakara, 2/282.

⁵² Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I: 366.

⁵³ Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I: 366.

⁵⁴ Bkz. Şâfî, *el-Üm*, VI: 273-275.

⁵⁵ Şâfî, *el-Üm*, VI: 273.

ebenin şahitlikleri müctehidler tarafından reddedilmemektedir.⁵⁶ 4. Şahitlik âyetinde geçen “iki erkek şahit ve bir erkek şahitle iki kadın” ifadesi, diğer şahitliklerin sahih olmadığını göstermemektedir. Zira şahitlik âyeti, beyan edilen iki şekilde gerçekleşen şahitliğin yeterli olduğu ve ilave kanıtlara ihtiyaç bırakmadığı anlamına delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu âyet, iki şeklin dışında kalan diğer tüm şahitliklerin geçersiz olduğunu belirtmemektedir. Nitekim İslâm hukukunda bu iki şeklin dışında kalmakla birlikte muteber kabul edilen birden çok şahitlik biçimi bulunmaktadır. Örneğin, dava edilen kişi, ilgili hususu inkâr etmekle birlikte teklif edilen yeminden kaçınırsa, iddia edilen şeyi vermekle mükellef tutulmaktadır. Oysa bu, âyette bahsedilen şahitlik kapsamına girmemektedir. Aynı şekilde bir yerde ölü bulunan ve kim tarafından öldürüldüğüne dair kanıt bulunmayan kişiyle ilgili o yere yakın oturan elli kişinin yemin edip diyet vermesiyle hükmedilmektedir (kasâme).⁵⁷ Bu da ilgili âyetin kapsamına girmemektedir. 5. İlgili âyet zannedildiği gibi şahitliği iki şekle indirgememektedir. Bu nedendir ki müctehidler zina konusunda dört şahid getirmeyi emreden âyet ile şahitlik âyeti arasında herhangi bir tearuzdan bahsetmemektedirler.

Görüldüğü gibi bir kısım usûlcüler tarafından Kur’ân’a arz edilip ona muhalif görülen bazı hadisler, diğer bir kısım usûlcüler tarafından Kur’ân’a muvafık görülüp amele konu edilebilmektedir. Yukarıdaki örneği vermekten kastımız da bu görüşlerden birini diğerine tercih etmek değil bu yöntemin farklı görüşlerin savunulmasına imkân veren zannî/ictihadî bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktır.

4. Usûlcüler Arasında Tartışılan Kur’ân’a Arz Yönteminin Kapsamı

Hanefî ve Malikî usûlcüler tarafından savunulan ve İmâm Şâfiî tarafından da bir yönüyle kabul edilen arz yöntemi, tüm sünneti veya âhâd haberleri kapsamamaktadır. Bilakis Kur’ân’a muhalif olup olmadığı tartışılan ve yukarıda da bir örneği zikredilen âhâd hadisleri ilgilendirmektedir. Bu hadisler usûlcülerin metin tenkidi yöntemlerine göre farklılık arz ettiği gibi beyan ve delâlet yöntemlerine göre de farklılık arz etmektedir. Bu hadisler aynı zamanda büyük bir yekûn değil âhâd haberlerin cüzî bir kısmını oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle, usûlcülerin arz yöntemi muhaddisler tarafından isnad süzgecinden geçirilip değişik metin tenkitlerine tabi tutulan âhâd hadislerden Kur’ân’ın zahirine muhalif görülen az bir kısmını kapsamaktadır. Bu hadislerin taşıdığı temel nitelikler İmâm Şâfiî’nin: “Rivâyetlerin güvenilirliğini tespit hususunda genelde râvilerin güvenilirliği esas alınır. Ancak bazı rivâyetler bunun dışında kalmaktadır. Bu da râvî, mümkün olmayan bir şey rivâyet ederse veya daha fazla güvenilir olan temel

⁵⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, VII: 91.

⁵⁷ Şâfiî, *el-Ûm*, VII: 91.

kıstaslara aykırı rivâyette bulunursa bu durumda râvînin güvenilirliğiyle iktifa edilmez,⁵⁸ şeklindeki ifadesinde belirtilmektedir. Bu nitelikleri Serahsî (ö.483/1090) ve Şâtübî'nin (ö.790/1388) ifadelerinde de görmek mümkündür.⁵⁹

Binâenaleyh usûlcüler arasında tartışılan arz yöntemi, Kur'ân'a aykırılığı açıkça bilinen rivâyetleri kapsamamaktadır. Zira bu tür rivâyetler muhaddisler tarafından elendiği gibi usûlcüler tarafından da bilinmekte ve dolayısıyla itibara alınmamaktadır. Kaldı ki Kur'ân'a aykırı olduğu net olarak bilinen sahih bir hadisin reelde var olması da söz konusu değildir. Bu husus başta usûlcü ve muhaddisler olmak üzere tüm İslâm bilginleri tarafından bedîhî olarak bilinen konular arasında yer almaktadır. Takiyyüddîn Sübkî'nin (ö.756/1355) sahih ve sabit bir hadisin Kur'ân'a ve diğer kat'î delillere aykırılığını farazî olarak nitelendirmesi⁶⁰ de bu gerçeği ifade etmektedir. Bu hususu usûlcülerin arz yöntemiyle ilgili yer verdikleri örnekler, kullandıkları ifadeler ve başvurdukları temellendirmelerden de anlamak mümkündür.⁶¹

Usûlcüler tarafından tartışılan arz yöntemi, isnadın devre dışı bırakılarak âhâd hadislerin Kur'ân'a arz edilmesini kabul eden bir yöntem de değildir. Zira bu yönetime başvuranlar da dâhil olmak üzere hiçbir usûlcü veya fakih, isnadı görmezden gelerek veya devre dışı bırakarak hadisleri Kitab'a arz edip test etmeye çalışmamıştır. Bilakis arz yöntemini kullanan usûlcüler/fakihler, âhâd hadislerin isnadını itibara almakla birlikte Kur'ân'ın zahirine muhalif gördükleri bazı âhâd hadislerin metnini fıkıh usûlü açısından da tenkide tabi tutarak bu hadislerle amel etme konusunda

⁵⁸ Bkz Şâfî, *er-Risâle*, 399.

⁵⁹ Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I: 366; Şâtübî, *el-Muvafâkât*, III: 184,188.

⁶⁰ Sübkî, Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfî, *Ma'na kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî "izâ saha-ha'l-hadisü fe huve mezhebî"*, thk. Kiyânî, Muhammed Halife (Kahire: Muessesetu Kurtuba, t.y.), 115.

⁶¹ İfade edilen bu husus, arz yönteminin Kur'ân'a aykırı olduğu net olarak bilinen rivâyetlerin devre dışı bırakılması için hiç kullanmadığı veya işlev görmediği gibi bir anlama gelmez. Zira hiç kuşku yoktur ki başta muhaddis ve usûlcüler olmak üzere tüm İslâm bilginleri birçok rivâyetin, fikir ve düşüncenin İslâm'da yeri olmadığını, İslâm'ın sabiteleriyle veya temel maksatlarıyla çeliştiğini Kur'ân'a başvurarak ortaya koymuşlardır ve koymaya da devam etmektedirler. Nitekim muhaddisler tarafından ortaya konan büyük hacimli *Mevzuât* eserlerinin varlık bulmasında bu yöntemin büyük bir rol oynadığı açıktır. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus, usûlcüler tarafından başvuru arz işleminin, muhaddislerce rivâyet edilip isnad süzgecinden geçirilen ve metin tenkidine de tabi tutulan hadisleri ilgilendirdiğini, Kur'ân'a aykırı veya uydurma olduğu net olarak bilinen rivâyetlerin muhaddisler tarafından önceden ayıklandığını ve dolayısıyla usûlcülerin arz yöntemi kapsamına dâhil olmadığını beyan etmektir. Bu da muhaddis ve usûlcülerin kullandıkları yöntemlerin birbirini tamamladığını ortaya koymaktadır.

var olan tereddütleri izale etmeye çalışmışlardır. Usûlcülerin âhâd hadislerle amel konusunda ileri sürdükleri şartlara aykırılığı, bu hadislerin zayıf görülmesine yol açan birer illet olarak kabul etmiş olmaları⁶² bu hususu gösterdiği gibi İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) hadislerle amel etmek için ileri sürülen şartları fakihlerin hadislerle ameli terk etme mazeretleri⁶³ olarak nitelendirmesi de bunu göstermektedir. İbn Teymiyye'nin bu nitelendirmesi aynı zamanda hadisin istidlâle ve amele konu olması için ileri sürülen şartlarla ilgili müctehidler arasında vuku bulan ihtilafın meşru ihtilaf kapsamında yer aldığını da göstermektedir.

Usûlcüler arasında tartışılan arz yöntemi, Kur'ân'da doğrudan yer almayan hükümleri içeren hadislerin Kur'ân'a aykırı görülüp terk edilmesini konu edinen bir yöntem de değildir. Usûl ve fıkıh eserlerine bakıldığında bu hususu gösteren sayısız örnekleri görmek mümkündür. Nitekim bir kadının, teyzesi veya halasıyla aynı nikâh altına alınamayacağı, evlilikte nesepluyla haram olanların süt yoluyla da haram olacağı, nineye mirastan altıda bir pay verileceği vb. hükümleri içeren hadisleri buna örnek verebiliriz. Zira bu fikhî hükümlerin Kur'ân'da yer almadığı ileri sürülerek bunları ifade eden hadisler usûlcüler tarafından devre dışı bırakılmamıştır. Hanefî usûlcülerin arz yönteminden hareketle “nassa zaid hükümler içeren rivâyetler” kapsamına dâhil ettikleri hadislerin önemli bir kısmıyla amel etmeleri de bunun diğer bir kanıtını oluşturmaktadır. Zira onların bu tavır, arz yönteminin tatbiki sonucu Kur'ân'a muhalif görülen hadislerin bütünüyle devre dışı bırakılmaması gerektiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki Hanefî usûlcüler nassa zaid hükümler içeren hadislerin farz dışında kalan vacib vb. hükümlere delâlet ettiğini söylemektedirler. Nitekim Hanefî mezhebinde namazda Fatiha okumak, rükû ve secdede itminanda bulunmak, abdestte niyet getirmek, besmele çekmek, tertibe riâyet etmek vb. birçok hüküm bu tür hadislerle dayanmaktadır. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Hanefî ve Malikî usûlcüler tarafından kullanılan arz yönteminin geniş bir kapsama ve belirsiz bir işleve sahip olmadığı açıkça görülecektir.⁶⁴

⁶² Bkz. el-Bağdadî, Bilal Faysal, *'İlelu'l-usûliyyîn fi reddi metni'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-muhaddisîn, 2010), 19-69.

⁶³ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Ref'u'l-melâm 'an eimmeti'l-'alâm* (Riyad: er-Riasâtu'l'amme li idarâti'l-buhûs, 1413), 9.

⁶⁴ Hadisleri Kur'ân'a arz etmenin mahiyeti ve barındırdığı problemler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Selahaddin Polat, “Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri” *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 175-183; Çakın, Kamil, “Hadis'in Kur'ân'a Arzı Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (Ankara: 1993), 237-262.

5. Usûlcülerin Arz Yöntemi ve Bazı Çağdaş Eğilimler

Usûlcüler arasında tartışılan Kur'ân'a arz yönteminin yukarıda belirtilen kapsam ve işlev alanına yakından bakıldığında, bu yöntemin son dönemlerde bazı çağdaş yazarlar tarafından ileri sürülen aşağıdaki eğilimleri kapsamadığı görülür. Değişik çalışmalara konu edilen bu eğilimleri fazla detaylandırmadan şöyle ifade edip değerlendirmemiz mümkündür:

a. Usûlcülerin arz yöntemi, hadislerin Kur'ân'dan elde edilen genel kuralları ile küllî maksatlardan oluşan Kur'ânî bakış açısına arz edilmesi gerektiğini savunan anlayışı⁶⁵ kabul eden bir yöntem değildir. Şöyle ki; "Kur'ânî bakış açısı" (الرؤية القرآنية) ismiyle anılan bu anlayışa göre âhâd hadislerin amele konu olabilmesi için bu hadislerin Kur'ân'dan anlaşılan birtakım genel kurallarla tümel hedef ve mesajlara uygun anlamlar içermesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu rivâyetler hadis olarak kabul edilmemektedir. Zira bütün dinî bilgi ve değerlerin yegâne referansı ve bağlayıcı kaynağı Kur'ân'dır. Genelde sünnet özelde âhâd haberler ise Kur'ân'a muvafık olduğunda kabul edilir.

Bu anlayış ilk bakışta insana cazip gelse de taşıdığı müphemlik, esneklik ve kayganlık gibi nedenlerden ötürü uygulanabilir bir mahiyette değildir. Çünkü bu anlayışın bilgi, değer ve hükümle ilgili konularda temel ölçüt olarak kabul ettiği genel kural ve küllî hedeflerin ne mahiyeti ne kapsam alanı ne de işlevi belirgindir. Bu anlayış her ne kadar sahih sünnetin Kur'ân'ı tahsis, takyid ve tefsir etmesini kabul etse de bunu usûlcülerin ortaya koydukları beyan ve delâlet yöntemlerine göre yapmamaktadır. Bilakis herkesin farklı anlayabileceği, kendi varlık anlayışına, dünya görüşüne göre anlam yükleyebileceği ve yaşadığı ortam ve bağlamlara göre şekillendirebileceği bir konumu hâiz olan Kur'ânî bakış açısını esas alarak yapmaktadır.⁶⁶

b. Usûlcülerin arz yöntemi, sünnet ve hadisi birbirinden ayıran, ikinci asırda birtakım siyasî, sosyal ve kültürel faktörler etkisinde şekillenip lafız kalıplarına dökülen âhâd haberlerin Kur'ân, tarihî gerçek ve akıl gibi süzgeçlerden geçirildikten sonra sünnetin kapsamına alınabileceğini söyleyen ve Kur'ân'ın hükümlerini de tarihsellik perspektifinden yorumlanmasını öngören anlayışı⁶⁷ meşru gören bir yöntem de değildir. Zira bu anlayış ihtiva ettiği bütün bileşenleriyle birlikte sorunlu hatta mahzurlu olmanın yanı sıra, bir önceki anlayıştan daha fazla muğlaklık, esneklik ve kayganlık barındırmaktadır. Bu anlayış ayrıca İslâmî nasslara uygulanması birçok mahzuru beraberinde getiren ve Hristiyan dünyada karşılığı bulunabilen tarihsellik yöntemini de nihâi referans olarak kabul etmektedir.

⁶⁵ Bkz. Sâfi Luay, *Î'mâlu'l-'akl* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1998), 127.

⁶⁶ Bkz. Sâfi Luay, *Î'mâlu'l-'akl*, 147, 161-162.

⁶⁷ Bkz. Cevvad Yaşîn, *es-Sulta fi'l-İslâm*, 2.baskı (Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2000), 210-211-247.

c. Usûlcüler arasında tartışılan Kur'ân'a arz yöntemi, bazı çağdaş akademisyenler tarafından birçok teze konu yapılan ve sünnetin tarihî etkenlerin gölgesinde şekillendiğini, hadisleri nakleden râvîlerin onlara kendi kültürel miraslarını kattıklarını, nassların anlaşılması için İslâm bilginleri tarafından geliştirilen usûl-i fıkıh, usûl-i tefsir ve usûl-i hadis gibi yöntemsel bilimlerin yetersizlikle malul beşerî çabalardan oluştuğunu, sünnetin hüccet kabul edilmesinin ona verilen teşrî yetkisinin meşru kılınma amacı güttüğünü ve teşrî faaliyetinde bulunan müctehidlerin siyasî sultanın ideolojik baskısı altında kaldığını ileri süren anlayışı⁶⁸ meşru gören bir yöntem değildir. Çünkü bu anlayış İslâm toplumunun yaşadığı tarihî gerçekliği çarpıttığı gibi oryantalizm ve ideolojik değerlendirmelerden oluşan ve bilimsellikten uzak birtakım sübjektif değerlendirmelerden oluşmaktadır. Bir önceki anlayışta olduğu gibi bu anlayış da hadisleri Hz. Peygamber'in (s.a.s) söz ve fiilleri olarak kabul etmekten ziyade, râvîlerin algı ve kavrayışlarından oluşan ve bünyesinde kültürel unsurlar taşıyan ifadeler olarak görmektedir. Bu da ümmetin asırlar boyu hata üzerinde ittifak ettiğini söylemek anlamına gelmektedir.

d. Usûlcülerin Kur'ân'a arz yöntemi, Kur'ân'ın genelde sünnet özelde âhâd haberlerin egemenliğinde anlaşıldığını, buna uygun nüzul sebepleri oluşturulduğunu, bunun tersine çevriliş hadislerin Kur'ân'ın hakemliğinde yeniden anlaşılması gerektiğini, çoğu hadislerin Kur'ân'a, tarihî gerçekliklere ve dinin temel maksatlarına aykırı olduğunu savunan anlayışı⁶⁹ da kabul etmemektedir. Oryantalizmin bilindik iddialarını birer müselleme kaziye olarak kabul eden bu anlayış, nüzul sebeplerini içeren rivâyetleri râvîlerin vahye ilişkin algılarını yansıttığını ve tarihî, sosyal, siyasal ve kültürel faktörlerin hadislerde ve nüzûl sebeplerini içeren rivâyetlerde etkili olduğunu iddia etmektedir.

Yukarıda yer verilen anlayışlara özellikle son üç anlayışa yakından baktığımızda bunların şu noktalarda birleştiği görülür: İslâm bilgi anlayışını eksiklik ve sübjektiflikle nitelendirip parçalamak, ihtilafları önceleyip Müslümanların gündemine taşımak, Müslüman bilginler nezdinde muhkem ve müselleme olarak kabul gören bedihî hususları kuşkulu hale getirmek, İslâm bilginleri ve toplumu tarafından itibara alınmayıp kenara itilen şaz görüşleri merkeze almak ve oryantalistlerin iddia ve söylemlerini referans göstererek ileri sürülen iddiaları ispatlamaya çalışmak. Bu anlayışlar İmâm Şâfiî öncesi İslâm tarihinin gerçekliğini görmezlikten gelmekte, fıkıh ve hadis usûllerinin Şâfiî tarafından siyasî ve kültürel faktörlere uygun

⁶⁸ Bkz. Hammâdî Zuayb, *es-Sünnetü beyne'l-usûl ve't-tarih* (Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2013), 13, 177, 223, 284, 302.

⁶⁹ Bkz. Bessâm el-Cemel, *Esbabu'n-nüzûl* (Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2005), 445.

olarak oluşturulduğunu tarihî bir realiteymiş gibi sunmaktadır.⁷⁰ Bu anlayışlar ayrıca fıkıh ve hadis usûllerinin yeniden inşa edilmesi ve yüzyıllar içerisinde oluşturulan bu muazzam yöntemlerin devre dışı bırakılması gereken eksik yöntemler olduğunu ileri sürmektedirler.

d. Usûlcüler arasında tartışılan Kur'ân'a arz yöntemi, hadislerin Kur'ân'ın ruhuna, İslâm'ın ruhuna, İslâm'ın temel hedeflerine ve Allah'ın adalet ve rahmetine arz edilmesini öngören anlayışları nesnel birer kıstas olarak kabul eden⁷¹ bir yöntem de değildir. Çünkü birer kıstas olarak görülen bu kavramlar herkes ve kesim tarafından farklı anlaşılabilen ve çeşitli içeriklerle doldurulabilen birer mahiyet arz etmektedir. Nitekim Hasan Hanefî İsra ve Miraç hadislerini İslâm'ın ruhuna aykırı gördüğünden dolayı reddetmektedir.⁷² Ona göre bu tür hadisler İslâm'ın gerçekçiliğine, akıl ve vahyin tekâmül edip birleştiği evrensel mesajına aykırıdır. Aynı şekilde bugün birçok akademisyen ve araştırmacı Allah'ın adalet ve rahmetine aykırı olduğunu ileri sürerek şefaathane ve kader hadislerini inkâr etmektedir. Oysa arz yöntemini kullanan usûlcüler bu hadisleri Kur'ân'a aykırı bulup reddetmemişlerdir.

e. Usûlcüler arasında tartışılan arz yöntemi, hadisleri yaşanan gerçekliğe, bilimsel buluşlara, sosyal hayata ve toplum tarafından benimsenen değerlere arz etmeyi muteber birer ölçüt olarak kabul eden bir yaklaşım da değildir.⁷³ Zira bu tür ölçütler subjektiflik ve eksiklikle malul oldukları gibi bu ölçütlere dayanılarak reddedilen hadislerin ilgili olgularla irtibatlandırılması da çoğu zaman sağlıklı yapılmamaktadır. Kaldı ki bu ölçütlere ihtiyaç bırakmayan daha kapsamlı ölçütler muhaddisler tarafından itibara alınmış ve hadis külliyyatı bu ölçütlere göre tedvin edilmiştir. Nitekim muhaddisler Hz. Peygamber'e (s.a.s) isnad edilen rivâyetleri metin tenkidine tabi tutarken rivâyetin tarihî gerçeklere, sarîh akla ve sağlam duyulara aykırı olmamasını da birer metin tenkidi olarak kullanmışlardır.⁷⁴ Söz konusu çağdaş eğilimler Kur'ân'a arz yöntemini benimseyen usûlcüler tarafından kabul edilen birçok hadisi de reddetmektedir. Yukarıda ana hatlarıyla zikredilen çağdaş arz eğilimleri, Kur'ân'a arz yöntemiyle ilgili İmâm Şâfî

⁷⁰ Bkz. Muhammed Hamza, *el-Hadisü'n-nebevî ve mekânethu fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-hadis* (Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2015), 6, 284, 286; Hammâdî Zuaib, *es-Sünnetü beyne'l-usûl ve't-tarih*, 163.

⁷¹ Bkz. Haris Fahrî, *el-Hedâse ve mevkifuha mine's-sünne* (Kahire: Dâru's-selâm, 2013), 273-291.

⁷² Bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra* (Kahire: Mektebetu Medbûlî , t.y.), IV: 208.

⁷³ Bkz. Haris Fahrî, *el-Hedâse*, 284, 286.,292

⁷⁴ Bkz. İsmâ Ahmed el-Beşîr, *Usûlu menheci'n-nakdi 'inde ehli'l-hadis* (Beyrut: Muessesetu'r-reyyân, 1992), 92-99; Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ, *el-Envâru'l-kâşife* (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983), 6,8.

tarafından duyulan kaygının ne denli yerinde olduğunu zira hiçbir şer'î esasa bağlı kalınmadan hadislerin Kur'ân'a arz edilip devre dışı bırakıldığını açıkça göstermektedir.

Sonuç

Hanefî ve Malikî usûlcüler istidlâl ve amele konu ettikleri âhâd hadisleri Kur'ân'a arz etmeyi gerekli görmekteyler. Onlar bu yöntemi, hadislerin anlam bakımından Kur'ân'a aykırı olup olmadığını tespit etme amacına yönelik haricî bir metin tenkidi aracı olarak kullanmaktadırlar. Arz yönteminin tatbiki sonucu Kur'ân'a muhalif gördükleri bazı âhâd hadislerle amel etmemekteyler. Ancak onlar bu hadisleri tümünden reddetmeyip farklı şekillerde tevil etmeye çalışırlar.

İmâm Şâfiî âhâd hadisleri isnad yoğunluklu bir tenkide tabi tutmanın yanı sıra birçok metin tenkidi yöntemine de başvurmuştur. Bunların başında da hadisin Kur'ân'a arzı gelmektedir. Şâfiî bu yöntemi hadisin Kur'ân'a muhalif olup olmadığını tespit etmek amacıyla değil, hadislerin içerdiği fikhî hükümler bakımından birbirine tercihte işlev gören dâhilî bir tenkit aracı olarak kullanmaktadır. Kur'ân'a muhalif/muarız olan rivâyetleri hadis olarak görmeyen Şâfiî, isnadın devre dışı bırakılarak hadisin doğrudan Kur'ân'a arz edilmesine karşı çıkmaktadır. Şâfiî bu arz şekline karşı olduğu gibi Kur'ân'a muvafık veya muhalif görülen hadisin isnadının ikinci plana atılmasına da karşıdır. İmâm Şâfiî, bizatihi arz yöntemini reddetmekten ziyade sünnetin hüccet oluşuna, Kur'ân'la olan ilişkisine, işlevine ve dindeki konumuna halel getiren arz biçimlerini reddetmektedir. İmâm Şâfiî'nin, zatı itibariyle sağlam olan ve temelde Kur'ân-sünnet bütünlüğünü amaçlayan arz yönteminin haricî bir tenkit metodu olarak kullanılmasına karşı çıkmasını bu yöntemin isnadı devre dışı bırakma tehlikesini barındırması, âhâd hadisleri tümünden kabul etmeyenlerin de bu yöntemine başvurması, bu yöntemin omurgasını oluşturan arz ve muhalefet kavramlarının esnek anlamlar içermesi ve bazı sahih hadislerin terk edilmesine yol açabilmesi gibi nedenlere dayandırmak mümkündür.

İmâm Şâfiî sünnetin başka bir delile yaslanarak değil, kendinde sübut bulması gerektiğini söylemektedir. Şâfiî, sünnetin Kur'ân'la olan münasebeti ve üstlendiği beyan vazifesi gereği bütün şer'î delilleri birbirine bağlayan ve onların bir bütünlük içinde anlaşılmasını temin eden birleştirici bir işlev gördüğünü savunmaktadır. Hadislerin Kur'ân'a arzıyla ilgili usûlcüler arasında meydana gelen ihtilaf, bu yöntemin zanna mebnî olup zan ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Usûlcülerin arz yöntemine farklı hükümler bina etmeleri, onların benimsedikleri beyan ve delâlet yöntemlerinin farklılığından neşet etmektedir. Usûlcüler arasında tartışılan arz yöntemi, tüm sünneti veya âhâd hadisleri kapsamadığı gibi Kur'ân'a aykırılığı

açıkça bilinen rivâyetleri de kapsamamaktadır. Usûlcülerin arz yöntemi Kur'ân'da doğrudan yer almayan hükümleri içeren her âhâd haberi de kapsamamaktadır. Bu yöntem Kur'ân'a muhalif olup olmadığı tartışmaya açık olan âhâd hadislerin az bir kısmını ilgilendirmektedir.

Usûlcülerin arz yöntemi, hadislerin Kur'ân'dan elde edilen genel kurallarla küllî maksatlardan oluşan Kur'ânî bakış açısına arz edilmesini savunan anlayışı kapsamaz. Usûlcülerin bu yöntemi hadislerin ikinci asırda birtakım siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisi altında şekillenip lafiz kalıplarına döküldüğünü ileri süren yaklaşımı da kapsamaz. Anılan arz yöntemi, râvîlerin naklettikleri hadislere kendi kültürel miraslarını kattıklarını, İslâm bilginleri tarafından tedricî bir biçimde geliştirilen fıkıh usûlü ve hadis usûlü gibi yöntemsel bilimlerin yetersiz olduğunu ileri süren anlayışı kabul etmez. Usûlcülerin tartıştıkları arz yöntemi Kur'ân'ın, âhâd hadislerin egemenliğinde anlaşıldığını ve hadislerin Kur'ân'ın hakemliğinde yeniden anlaşılması gerektiğini savunan söylemi de kapsamaz. Söz konusu yöntem, hadislerin Kur'ân'ın ruhuna, İslâm'ın temel maksatlarına, Allah'ın adalet ve rahmetine arz edilmesini savunan esnek ve kaygan anlayışları muteber birer ölçüt olarak görmez. Kur'ân'a arz yöntemi hadislerin yaşanan gerçekliğe, bilimsel buluşlara, sosyal hayata ve insanî değerlere arz edilmesi gerektiğini ileri süren görüşleri de makbul birer yöntem olarak addetmez.

Kaynakça

Abdülmeccid Mahmûd. *El-İtticahâtu'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadis*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1979.

Bağdadî, Bilal Faysal. *'İlelu'l-usûliyyîn fi reddi metni'l-hadis*. Kahire: Dâru'l-muhaddisîn, 2010.

Beroje, Sahip. "Şafîî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı". *Uluslararası İmam Şafîi Sempozyumu*. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.

Bessâm el-Cemel. *Esbâbu'n-nüzûl*. Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2005.

Cevvad Yasîn. *Es-Sulta fi'l-İslâm*. 2. Baskı. Mağrib: el-Merkezu's-sakâfi el-Arabî, 2000.

Çakın, Kamil. "Hadis'in Kur'ân'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (1993): 237-262

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille*. Thk. Halîl el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.

Dümeynî, Müsfîr. *Mekâyîsu nakdi mutûni's-sünne*. Riyad: Cami'a-tü'l-İmam Muhammed, 1984.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, t.y.

Ebu Zehre, Muhammed. *Malik*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 2008.

Hammâdî Zuayb. *Es-Sünnetü beyne'l-usûl ve't-tarih*. Mağrib: El-Merkezu's-sakâfâ el-Arabî, 2013.

Haris Fahrî. *El-Hedâse ve mevkifuha mine's-sünne*. Kahire: Dâru's-selâm, 2013.

Haneffî, Hasan. *Mine'l-akîde ile's-sevra*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nureddin İtr. 3. Baskı. Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000.

İbn Kayyim. Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn. *El-Furûsiyyetu'l-Muhammediyye*. Thk. Zaid Nüşeyrî. Cidde: Dâru 'âlemi'l-fevâid, t.y.

İbn Kayyim. *İ'lâmu'l-muvakki'in*. Thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1991.

İbn Nefîs, Alâuddin Alî. *El-Muhtasar fî ilmi usûli'l-hadîs*. Thk. Ammar Talbî. y.y: t.y.,

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Ref'u'l-melâm 'an eimmeti'l-'alâm*. Riyad: er-Riasâtu'l'amme li idarâti'l-buhûs, 1413.

İmâduddîn Reşîd. *Mefhumu nakdi'l-metni beyne'n-nazari'l-fikhî ve'n-nazari'l-hadisî*. İslâmiyyetu'l-ma'rife 9/39. Beyrut 2005.

İsâm Ahmed el-Beşîr. *Usûlu menheci'n-nakdi 'inde ehli'l-hadîs*. 2. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-reyyân, 1992.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Thk. Abduraûf Sa'd. Kahire: Şeriketu't-Tibâati'l-fenniye, y.y.

Matrafî, Abdullah. *Hukmu'l- ihticâc bi haberi'l-âhâd iza amile'r-râvî bi hilafihî*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-kurâ, Külliyyetu's-şerîa, 1998.

Muhammed Hamza. *El-Hadisü'n-nebevî ve mekânetuhu fî'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-hadisî*. Mağrib: el-Merkezu's-sakâfî el-Arabî, 2015.

Hatîb, Mu'tez. *Reddu'l-hadis min ciheti'l-metin*. Beyrut: Eş-Şebeke-tu'l-Arabiyye li'l-ebhâs, 2011.

Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ. *El-Envâru'l-kâşife*. Beyrut: Âle-mu'l-kutub, 1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *El-Müsnedu's-Sahih*. Thk. Abdalbâkî Fuâd. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.y.

Ömerî, Ekrem Ziya. *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*. Riyad: Dâru İşbilya, 1997.

Polat, Selahaddin. "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri" *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

Sâfî Luay. *İ'mâlu'l-'akl*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1998.

Semah Bûzen. *Nakdu'l-metni'l-hadisî 'inde'l-İmâmi's-Şâfî*. Kusantine: Câmîatu'l-Emîr Abdulkadir- Külliyyetu Usûli'd-din, 1434.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Sübki, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *Ma'na kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî izâ sahha'l-hadisü fe huve mezhebî*. Thk. Muhammed Halife Kiylânî. Kahire: Muessesetu Kurtuba, t.y.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Er-Risâle*. Thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *El-Üm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rifê. 1990.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Kitabu Cimâu'l-İlm*. Thk. A. Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu'l-Meârif, 1940.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadis*. Thk. Muhammed Abdulaziz. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *El-Muvafâkât*. Thk. Meşhûr b. Selman, y.y.: Dâru İbn Affân, 1997.

Yiğit, Metin. *Ebû Hanîfe Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *El-İcâbe fimâ istedrekethu Âişe ale's-Sahâbe*. Thk. Saîd Afganî. 2.baskı. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1970.

SEFİRÎ VE BUHÂRÎ ŞERHİ COMMENTARY BY SAFİRİ AND BUKHARI

HIZIR YAĞCI

DR.

TEKİRDAĞ MÜFTÜ YARD.



ABSTRACT

Safiri wrote his work titled *Majalis al-wa'ziyya fi sharh ahadith hayr al-bariyya min Sahih al-Imam al-Bukhari* in Hijri 10th century when the commentary literature reached perfection. In addition to being a book of sermons and guidance, the work has a partial character of commentary. The author tried to add commentaries to some hadiths chosen from al-Jami al-Sahih under the name of 'assembly/session'. In the work written in the style of قوله, issues sometimes are discussed through asking preordained questions in the form of 'ان قيل' / if it were as', and by answering in the form of 'اجيب / الجواب' / it would be answered as'. Although the resources used were varied, Safiri made many mistakes in his citations who benefited mainly from hadith books – Sufism-morality books. Adopting a Sufi commentary in his description of the Prophet, Safiri also made explanations about some hadith-related sciences such as the Sunnah – Wahy (the revelations) relationship, the situation of those who imputed lies to the Prophet and the necessity of acting in accordance with ahad hadiths. Inferring a number of principles related to education from the behaviours of the Prophet, Safiri emphasized that it was not appropriate for preachers to avoid responsibility and that they should succeed in appealing to the souls of their audience.

ÖZ

Sefîrî, *el-Mecâlisü 'l-va'ziyye fi şerhi ehâdisi hayri 'l-beriyye min Sahihi 'l-İmâmi 'l-Buhârî* adlı eserini hicri X. yüzyılda şerh edebiyatının kemale erdiği bir dönemde kaleme almıştır. Eser, bir vaaz ve irşad kitabı olmasının yanı sıra kısmi bir şerh karakterine sahiptir. Müellif, *el-Câmi 'u-s-sahih*'ten seçtiği bazı hadisleri, "meclis/oturum" adı altında şerh etmeye çalışmıştır. قوله tarzında yazılan eserde, bazen ان قيل / şâyet şöyle denilirse, şeklinde mukadder sorular yöneltilerek الجواب / أجيب şöyle cevap verilir/cevabı şudur, şeklinde meseleler tartışılmıştır. Kullandığı kaynaklar çeşitlilik arz etse de ağırlıklı olarak hadis ve tasavvuf-ahlâk kitaplarından istifade eden Sefîrî, iktibaslarında birçok hata yapmıştır. Peygamber tasavvurunda tasavvufî bir yorum benimseyen Sefîrî; sünnet-vahiy ilişkisi, Hz. Peygamber'e yalan isnad edenin durumu ve haberi vahidle amel etmenin gerekliliği gibi bazı hadis ilimlerine yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in davranışlarından birtakım eğitim ilkeleri çıkaran Sefîrî, çeşitli nedenlerle vaizlerin sorumluluktan kaçmasının doğru olmadığına ve muhataplarının ruhlarına hitap etmeyi başarmaları gerektiğine vurgu yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sefîrî, Buhârî Şerhi, Sünnet, Vahiy, İrşad.

Keywords: Safiri, Bukhari Commentary, Sunnah, Wahy, Guidance

Giriş

Hz. Peygamber söz ve davranışlarına çeşitli nedenlerle ilk önce kendisi bazı açıklamalar getirmiştir. Bu açıklamalar bazen garip bir kelimenin izahı, manası müşkil bir lafzın açıklanması; bazen de bir hükmün veya bir konudaki yasağın kaldırılması gibi hususlarda gerçekleşmiştir. Daha sonra onun sözlerini aktaran râvilerin muğlak bir ifadeyi izah etmek amacıyla yaptıkları idraclar ve mana ile rivâyetleri hadîslerin anlaşılmasına katkı sağlasa da hadîslerin yorumlanmasına yönelik çabaların tedvinden sonra arttığı görülmektedir. Rivâyetlerin tarîklerini bir araya getiren çalışmalar ile garîbü'l-hadîs, ihtilâfü'l-hadîs ve fikhü'l-hadîse yönelik çalışmaların müstakil hadîs şerhlerinin yazılmasına zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak belli bir hadîs kitabı üzerine yapılan şerh çalışmalarının hicri IV. asırda Hattâbî (ö. 388/998) ile başladığı kabul edilmektedir. Hattâbî'nin Buhârî'nin *el-Câmi 'u-s-sahîh*'ine yazdığı *A'lâmü (l'lâmü)'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı şerhin-den sonra bu eser üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır.¹ Bu şerhlerden bazıları kısmî şerh niteliğindedir. Nitekim Sefîrî'nin (ö. 956/1549) yazdığı, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fi şerhi ehâdisi hayri'l-be-rîyye min Sahîhi'l-Îmâmi'l-Buhârî* adlı eseri de bu kısmî şerhlerden biridir.

1. Sefîrî'nin Hayatı ve Eserleri

Kaynaklarda Sefîrî'nin hayatına dair bilgiler onun hayatını ve ilmi kişiliğini kapsamlı bir şekilde ortaya koyacak nitelikte değildir.

¹ Bkz. S. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 23-89; Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *Hadîs Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 401-406.

Hayatı

Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed Sefîrî el-Halebî eş-Şâfîî, 877/1473 yılında doğdu. Aslen Sefîreli² olup Helep'te yaşamıştır.³ Fakîh⁴ ve hadîs ilminde âlim birisi olan Sefîrî,⁵ Şam ve Kahire'ye ilmi ziyaretlerde bulunmuş, Kahire'de Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 928/1522) ile görüşmüş ve cenaze namazına katılmıştır.⁶ Halep'te Câmi-i Kebîr,⁷ Tağrîberdî,⁸ Seffâhiyye⁹ camilerinde ve 'Asrûniyye medresesinde¹⁰ ders okutmuştur. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), Süyûtî (ö. 911/1505), Burhâneddin İbn Ebû Şerîf (ö. 923/1517), Muhammed b. ed-Dâdîhî (ö. 923/1517), Şem-seddin Muhammed b. Dâvûd el-Bâzilî (ö. 925/1519) gibi âlimlerdenders okumuştur.¹¹ Halîl b. Nûrullah b. Halîlullah (ö. 908/1503),¹² Halîl el-Halebî

² Sefîre, Haleb'in güneydoğusunda bir kasabanın adıdır.

³ Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Ahmed Fütûhî Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), neşredenin girişi, I: 9.

⁴ Ömer Rızâ, Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Dârü-ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, t.y.), XI:75.

⁵ Zirîklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm* (y.y: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), VI: 317.

⁶ Kaynaklarda Zekeriyâ el-Ensârî'nin ölüm tarihi genellikle 926/1520 olarak geçmektedir. Gazzî de bu tarihi vermiştir. Ancak Gazzî, Sefîrî'nin 927/1521 yılında Kahire'de Zekeriyâ el-Ensârî ile görüştüğünü ve aynı yıl cenazesine katıldığını belirtmektedir. Zekeriyâ el-Ensârî'nin 926/1520 öldüğünü kabul edecek olursak bu görüşme mümkün değildir. Ancak Kâtip Çelebî Zekeriyâ el-Ensârî'nin ölüm tarihini 928/1522 olarak tespit etmiştir. Kâtip Çelebî'nin tespit ettiği tarihin doğru olması halinde görüşmeleri mümkün gözükmemektedir. Bk. Kâtip Çelebî, *Sillemi'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâût (İstanbul: Mektebetü irsikâ, 2010), II: 113.

⁷ Emevî Halifesi Süleyman bin Abdülmelik bin Mervan (715-717) tarafından yaptırıldığı için Emevî; Zekeriyâ'nın (a.s) türbesi bulunduğundan Zekeriyâ Camii olarak diye de anılmaktadır. Bk. Enver Çakar-Mehtar Nasıroğlu, "Halep Ulu Camii Vakfı", *Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* VIII/1 (2012): 74.

⁸ El-Mevâzîni Camii olarak da bilinmektedir. Halep Nâibi Tağrîberdî (ö. 815/1412) tarafından 796/1393 yılında yaptırılmıştır.

⁹ 821-823/1418-1420 yılları arasında Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Salih es-Seffâh (ö. 835/1432) tarafından Sâhetü Bizze mahallesinde inşa edilmiştir.

¹⁰ Nureddin Barak b. Sen'arim tarafından 550/1155 yılında Halep'in Süveykati Ali mahallesinde inşa ettirilen bir medresedir.

¹¹ Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî, *el-Kevâkibü's-sâire*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), II: 54-55; Zirîklî, *el-A'lâm*, VI: 317; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II: 75.

¹² Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, I: 193.

(ö. 909/1504)¹³ ve Abdülaziz el-Mağribî (ö.964/1557)¹⁴ gibi şahsiyetler ise onun öğrencilerindedir. Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin (ö. 885/1480) onun öğrencisi olduğu iddia edilse de¹⁵ Sefîrî sekiz yaşlarında iken el-Merdâvî'nin öldüğünü¹⁶ dikkate aldığımızda bu mümkün gözükmemektedir. Sefîrî, 956/1549 yılında Halep'de vefat etmiştir.

Eserleri

1. *Adâbü'l-kâdî*¹⁷
2. *Tuhfetü'l-ahyâr fî hükmi etfâli'l-müslimin ve'l-küffâr*¹⁸
3. *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*.

2. Eserin İsmi ve Muhtevası

Sefîrî, her ne kadar eserini Buhârî şerhi olarak isimlendirmese de¹⁹ kaynaklarda Buhârî şerhi olarak tanıtılmaktadır.²⁰ Kitabın yazma nüshalarında da Buhârî şerhi olarak kaydedilmiştir.²¹ Buhârî'den seçtiği hadislerin bab başlıkları ile ilişkisini kurmaya çalışması,²² rivâyet lafızlarına yönelik yorumlarda bulunması,²³ hadislerin senetlerinde geçen râviler hakkında bilgiler vermesi,²⁴ yer yer naklettiği hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirmelerde bulunması,²⁵ dil tahlilleri yapması²⁶ ve rivâyetlerin vürûd sebepleri²⁷ gibi konulardan bahsetmesi eseri sadece bir vaaz ve irşad kitabı olmaktan çıkarmakta, esere kısmî bir şerh vasfı kazandırmaktadır. Bununla birlikte

¹³ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, III: 133.

¹⁴ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, II: 168; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV: 22.

¹⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, neşredenin girişi, I: 18.

¹⁶ Bk. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife), I: 446.

¹⁷ Sefîrî, *Adâbü'l-kâdî*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 2128, vr. 31-69.

¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), III: 240; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XI: 75.

¹⁹ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, neşredenin girişi, I: 9.

²⁰ Bk. Ebû'l-Fazl Muhammed Halîl b. Alî b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî, *Sîkû'd-dürer fi'â'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (y.y: Dârü İbn Hazm, 1988), III: 177; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI: 317.

²¹ Bk. Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 103; Teymûriyye, nr. 203.

²² Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 351.

²³ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 103.

²⁴ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 185-186.

²⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 213-214.

²⁶ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 215.

²⁷ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 185.

bu eser, özellikle Buhârî'nin bütününe yönelik yazılan şerhlerle hem kapsam hem de içerik bakımından mukayese edilecek nitelikte değildir.

Teymûriyye nüshası esas alınarak tahkiki yapılan eser, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî* adıyla basılmıştır. Ancak istinsah tarihi 1251/1835 olarak kaydedilen Teymûriyye nüshasının,²⁸ Süleymaniye Kütüphanesinde daha eski istinsah tarihli (1181/1768)²⁹ bir nüshaya göre eksikleri olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Bu nüshada, eserin nüshaları arasında tertip farkı bulunduğu dair bir bilgi de mevcuttur.³¹ Nitekim Teymûriyye nüshası esas alınarak tahkiki yapılan matbu nüsha ile karşılaştırıldığında bu tertip farkı görülmektedir. İslâm dünyasında eserin tahkiki dışında herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır.

Eserde Buhârî'nin nesebi, insanların ona olan saygısı, hadîs öğrenmek için yaptığı yolculukları, zühdü, vefatı ve vefatı esnasında meydana gelen kerametlerden bahsettiği ilk bahisten sonra vahyin başlangıcı, îman, ilim, abdest, gusül, mevâkîtü's-salât, sıyâm, terâvîh ve leyletü'l-kadr gibi kitaplarından seçtiği bazı hadîsleri âyet, hadîs, sahâbî kavli, tasavvuf ehlinin sözleri ve şiiirlerden istifade ederek şerh etmeye çalışmıştır. Seçtiği hadîsleri “meclis/oturum” adı altında açıklamıştır. Buhârî'deki bir kitabı veya bir babı bazen bir, bazen de birden çok oturumda şerh etmiştir. Özellikle hadîsin sahâbî râvisi hakkında uzunca sayılabilecek bilgilere ve garip hadîselere yer vermiştir. Bu durum hadîsin bahsettiği temel konudan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Meselâ, Ebû Hüreyre'nin künyesinden bahsederken kedi beslemenin, kedi eti yemenin veya semeninin yenmesinin dinen caiz olup olmadığından uzunca bahsetmiştir.³²

3. Üslubu

Sefîrî'nin *el-Mecâlisü'l-va'ziyye* adlı eseri, قوله tarzında yazılmıştır. Bazen *إن قيل / şâyet* şöyle denilirse, şeklinde mukadder sorular yönelterek *أجيب / الجواب* şöyle cevap verilir/cevabı şudur, şeklinde meseleleri tartışmıştır. Çeşitli görüşlere yer verdikten sonra konu ile ilgili *الأظهر / bu görüş daha açıktır*, *الصواب / doğrusu*, *المختار هو القول / bu tercih edilen görüştür*, şeklindeki ifadelerle görüşler arasında zaman zaman tercihde bulunan Sefîrî, zayıf bulduğu görüşleri ise *ضعيف / zayıftır*, *باطل / batıldır* şeklindeki ifadelerle eleştirmiştir.

Sefîrî, bazen *الحديث حاصل معنى الحديث* diyerek hadîsteki önemli bir noktaya veya hadîsin tümünün içerdiği manaya dikkat çekmiştir. *الحديث دلالة* ifadesiyle

²⁸ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, neşredenin girişi, I: 15.

²⁹ Bk. Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 103, vr. 489a.

³⁰ Krş. Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 103.

³¹ Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 103, vr. 407b.

³² Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 357.

itikadî bir konunun ispatına, fikhî bir meselenin hükmüne veya bir kötülükten sakındırmaya vurgu yapmıştır.

Kelimeleri tahlil ederken bazen «كمال» لفظ «كمال» المراد بـ«الثياب» معنى «كلا» gibi lafızlar kullanan Sefîrî, önemli olduğunu düşündüğü bazı konularda açıklama yaparken dikkat çekmek için اعلم ان şeklinde bir ifadeyle söze başlamış, bazen de حكاية غريبة، لطيفة غربية، لطيفة أخرى، لطيفة، فائدة أخرى، فائدة مناسبة şeklindeki başlıklarla tamamlayıcı bilgilere yer vermiştir.

4. Kullandığı Kaynaklar

Hadîs, tasavvuf-ahlâk, tefsir, akaid-keîâm, fıkıh, siyer-şemâil-tarih, biyografi ve dil gibi çeşitli kaynaklardan istifade eden Sefîrî, bazen kullandığı kaynakları müelliflerini belirtmeden verirken bazen de müelliflerinin isimlerini vermiş ancak müellifin hangi eseri olduğunu belirtmemiştir. İktibasta bulunduğu kaynağı belirtmeden kendisine ait bir bilgi gibi aktardığı da olmuştur. Ayrıca قال علماء التعبير، قال عدة من أهل العلم، قال علماء السير، قال أهل العلم، قال بعض المفسرين، فقهاؤنا، قال بعض المتكلمين، قال الفقهاء، ذكر أهل العلم في الإنجيل، قال الله تعالى في التوراة، قال الله في الزبور، يقول الله تعالى في بعض الكتب المنزلة، gibi lafızlarla önceki kutsal kitaplara atıfta bulunmuştur. Sefîrî'nin kullandığı kaynakları aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

Hadîs Kaynakları

1. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *Muvatta'*.
2. Abdullah b. Mübârek, (ö. 181/797), *Kitâbü'z-Zühed*.
3. Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), *el-Fiten*.
4. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned, Zühed*.
5. Dârimî (ö. 255/869), *el-Müsned/es-Sünen*.
6. Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahih, Edebü'l-müfred*.
7. Müslim (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahih*.
8. İbn Mâce (ö. 273/887), *es-Sünen*.
9. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), *es-Sünen, el-Merâsîl*.
10. Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*.
11. Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*.
12. Ebû Ya'îlâ, (ö. 307/919), *el-Müsned*.
13. Taberî (ö. 310/923), *Tehzîbu'l-âsâr*.
14. İbn Huzeyme (ö. 311/924), *es-Sahih*.
15. Ebû Arûbe el-Harrânî (ö. 318/931), *el-Evâ'il*.
16. Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), *Nevâdirü'l-usûl*.
17. Tahâvî (ö. 321/933), *Me'ani'l-âsâr*.
18. İbn Hibbân (ö. 354/965), *Sahihu İbn Hibbân*.
19. Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr, el-Mu'cemü'l-evsat*.

20. İbnü's-Sünnî (ö. 364/975), *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*.
21. İbn Hayyân (ö. 369/980), *el-'Uzme*.
22. Dârekutnî (ö. 385/995), *el-Efrâd*.
23. Hattâbî (ö. 388/998), *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.
24. İbn Ebû Zemîn (ö. 399/1009), *Usûlü's-sünne*.
25. Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*.
26. Müstağfirî (ö. 432/1041), *Kitâbü'd-Da'avât*.
27. İbn Battâl (ö. 449/1057), *Şerhu'l-Cami'i's-Sahih*.
28. et-Turtûşî (ö. 520/1126), *ed-Du'âu'l-me'sûr ve âdâbüh*.
29. İbnü'l-'Arabî, (ö. 543/1148), *Kitâbü'n-Neyyireyn fî şerhi's-Sahihayn, 'Arizati'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*.
30. İbnü'l-Esir (ö. 606/1210), *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*.
31. Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643/1245), *el-'Udde li'l-kerbi ve's-şidde*.
32. Kurtubî (ö. 671/1273), *et-Tezkire*.
33. Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc, el-Ezkâr*.
34. İbn Ebû Cemre, (ö. 699/1300 [?]), *Cem'u'n-nihâye fî bed'i'l-hayri ve'l-gâye (Muhtasarü İbn Ebî Cemre)*.
35. Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), *İbrâzü'l-hikem min hadîsi ru-fi'a'l-kalem*.
36. Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmi'*.
37. Kirmânî (ö. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-derârî*.
38. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), *et-Tavzih li Şerhi Cami'i's-Sahih*.
39. Irakî (ö. 806/1404), *Elfiyye*.
40. Heysemî (ö. 807/1405), *Mecmau'z-zevâ'id*.
41. Birmâvî (ö. 831/1428), *el-Lâmi'u's-sabih 'ale'l-Câmi'i's-sahih*.
42. İbn Hacer (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî*.
43. Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Kavlü'l-bed'î*.
44. Süyûtî (ö. 911/1505), *Şerhu's-sudûr, el-Hasaisu'l-kübrâ*.
45. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), *el-İfsâh 'an ehâdisi'n-nikâh*.

Tasavvuf-Ahlâk Kaynakları

1. İbn Ebü'd-Dünya (ö. 281/894), *ez-Zühhd, Zemmü'd-Dünya*.
2. Ebûbekir Muhammed b. Dâvûd (ö. 297/910), *Zühretü'l-'ulûm, el-İntisâr*.
3. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), *Kütü'l-kulûb*.
4. Kuşeyrî (ö. 465/1072), *et-Tahbîr fî't-tezkîr*.
5. Gazzâlî (ö.505/1111), *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn, Cevâhirü'l-Kur'an, Nasîhatü'l-mülûk*.
6. Nevevî (ö. 676/1277), *Bostânü'l-'arifîn*.
7. İbn Cemâa (ö. 767/1366), *Ünsü'l-muhâdara mimma yüstahsen fi'l-müzâkere*.

8. el-Hureyfişî (ö. 801/1399), *er-Ravzü 'l-fâik*.
9. Muhammed b. Ahmed el-Yemânî (ö. 803/1401), *Ravzü 'l-efkâr*.
10. Takıyyüddin el-Halebî (ö. 839/1436), *Nüzhetü 'n-nâzirin*.
11. el-Yafi'î (ö. 868/1464), *Nefhâtü 'l-ezhâr*.
12. es-Safûrî (ö.894/1489), *Nüzhetü 'l-mecâlis*.

Bunlardan başka, ذهب بعض الصالحين، قال بعض العارفين، أكثر مشايخ التصوف والعارفين، قال بعض الفضلاء، أهل التصوف، ذكر بعض الصوفية، قال بعض العارفين، قال أهل التصوف، gibi kelime ve kalıplarla iktibaslar yapan Sefîrî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781 [?]), Râbia el-'Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Bişr el-Hâfî (ö. 227 / 841), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Hâtim el-Esam (ö. 237/851) Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) gibi ilk dönem sûfilerinden de doğrudan nakillerde bulunmuştur.

Tefsir Kaynakları

1. Mukâtîl b. Süleyman (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*.
2. Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve 'l-beyân*.
3. Vâhidî (ö. 468/1076), *el-Basît fi tefsîri 'l-Kur 'ân*.
4. Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Me 'âlimü 't-tenzîl*.
5. Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşâf*.
6. Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), *et-Tefsîrû 'l-kebîr*, *Esrârut-tenzil ve envarü 't-te 'vîl*.
7. el-Kazvînî Abdülgaffâr b. Abdülkerîm (ö. 665/1266), *el-Hâvi 's-sağîr*.
8. Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*.
9. İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîrû 'l-Kur 'âni 'l- 'azîm*.

Akaid-Kelâm Kaynakları

1. Ebû Nuaym (ö. 430/1038), *Delâ 'ilü 'n-nübüvve*.
2. Mâverdü (ö. 450/1058), *A 'lâmü 'n-nübüvve*.
3. Beyhakî (ö. 458/1066), *Şu 'abü 'l-îmân*.
4. Neseffî (ö. 508/1115), *Bahrü 'l-keâm*.
5. Râzî (ö.606/1210), *Levâmi 'u 'l-beyyinât*.
6. Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu 'l- 'Akâ 'id*.
7. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), *el-Müsâmere bi-şerhi 'l-Müsâyere fi 'l- 'akâ 'idi 'l-münciye fi 'l-âhire*.

Fıkıh Kaynakları

1. Kaffâl eş-Şâfi (ö. 365/976), *Mehâsinü 'ş-şerî'a fi fîrû 'i 'ş-Şâfi 'iyye*.
2. Rûyânî (ö. 502/1108), *Bahrü 'l-mezheb fi fîrû 'i mezhebi 'l-İmâm eş-Şâfi 'i*.

3. Gazzâlî (ö.505/1111), *el-Vasît*.
4. Kâdîhan (ö. 592/1196), *el-fetâvâ*.
5. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), *el-Fetâvâ*.
6. Nevevî (ö. 676/1277), *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb, Minhâcü't-tâlibîn, Tashîhu't-Tenbîh, et-Tahkîk*.
7. Nesevî (ö. 710/1310), *el-Kâfî*.
8. Ezraî (ö.783/1381), *et-Tavassut*.
9. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), *Gâyetü'l-vüsûl*.

Siyer-Şemâil -Tarih Kaynakları

1. Ebû Sa'd el-Harkûşî (öl. 407/1016), *Şerefü'l-Mustafa*.
2. Kâdî İyâz, (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*.
3. İbn Asâkir, (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dımaşk*.
4. Süheylî (ö. 581/1185), *er-Ravzü'l-ünüf*.
5. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telkîhu fühûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târih ve's-siyer*.
6. İbnü'l-Esrî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*.
7. İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), *ed-Dürretü's-semîne*.
8. Muhibbüddin et-Taberî (ö. 694/1295), *er-Riyâzü'n-nadire*.
9. İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), *'Uyûnü'l-eser*.
10. İbnü'l-Verdî, (ö.749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*.

Biyografi Kaynakları

1. Buhârî, (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-kebîr, et-Târîhu's-sağîr*.
2. İbn Mende (ö. 395/1005), *Ma'rifetü's-sahâbe*.
3. Ebû Nuaym (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ'*.
4. İbn Abdülberr (ö. 463/1071), *el-İstî'âb*.
5. İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401), *Tabakâtü'l-evliyâ'*.
6. İbn Hacer (ö. 852/1449), *el-İsâbe*.

Dil Kaynakları

1. İbn Mâlik (ö. 672/1274), *Şerhu'l-'umde*.
2. Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzîbü'l-esmâ'*.
3. İbn Hişâm (ö. 761/1360), *Muğni'l-lebîb*.

Kullandığı kaynaklar çeşitlilik arz etse de ağırlıklı olarak hadîs ve tasavvuf-ahlâk kitaplarından istifade eden Sefîrî, iktibaslarında birçok hata yapmıştır. Mesela, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'inden merfû olarak naklettiği "Yüce Allah, kıyamet gününde hafaza meleklerine şöyle seslenecek: 'Kuluma şu

*kadar ecir yazın.’ Melekler: ‘Ey Rabbimiz! Biz onun böyle bir sevabını kaydetmiş değiliz ve bizim sahifelerimizde böyle bir şey yoktur’, dediklerinde Yüce Allah: ‘ona niyetlenmişti’ buyuracaktır.’³³ şeklindeki rivâyet, Ebû Ya‘lâ’nın *Müsned*’inde mevcut değildir. Sefîrî’nin bu rivâyeti, Aynî’den (ö. 855/1451) tetkik etmeden naklettiği anlaşılmaktadır.³⁴ Yine İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) *el-Üm* adlı eserinde “Namazı terk eden kişi hakkındaki hüküm” başlığında Şâfiî’nin kendi sözü olarak geçen “Şüphesiz namaz zekâtтан daha üstündür.” görüşünü, Beyhakî’nin (ö. 458/1066) İmam Şâfiî’den naklettiği merfû bir rivâyet olarak nakletmektedir.³⁵*

Hız. Peygamber’e salâvat getirme konusunda Sehâvî’nin (ö. 902/1497), Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Saîd el-Mervezî el-Kureşî’den (ö. 292/905) naklettiği “من لم يصل علي، فلا دين له / Kim bana salâvat getirmezse, onun dinî yoktur.”³⁶ rivâyetini incelemeyen nakletmiştir. Zira el-Mervezî bu rivâyeti “من لم يصل، فلا دين له / Kim namaz kılmazsa, onun dinî yoktur.”³⁷ şeklinde tahrir etmiştir.

5. Peygamber Tasavvuru

Sefîrî, insanın ihtiyaç duyacağı din ve dünya işlerini aklın tek başına bilemeyeceğini, bu sebeple Yüce Allah’ın lütuf ve rahmetinin gereği peygamberler gönderdiğini ve bu peygamberlerin nübüvvetlerinden önce ve sonra, kasten veya sehven, büyük veya küçük günah işlemekten masum olduklarını savunmuştur.³⁸

³³ Sefîrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 107.

³⁴ Bk. Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdu-tü’l-kârî* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l- ‘Arâbî, ty), I: 35.

³⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 340; Krş. Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1990), I: 291. Bunların dışındaki örnekler için bk. Sefîrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 76, 264, III: 215.

³⁶ Sefîrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I:77; Krş. Sehâvî, *el-Kavlü’l-bedî’*, tahk. Muhammed ‘Avvâme (Yy: Müessesetü’r-reyyân, 2002), 307. Bu rivâyeti aynı lafızlarla Ebû Bekr el-Mervezî’den başkaları da nakletmiştir. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâü’l-efhâm*, thk. Şuayb Arnaût-Abdülkâdir Arnaût (Kuveyt: Dârü’l- Arûbe, 1987), 58 ve Takiyyüddin el-Makrizî, *İmtâ’u’l-esma’*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1999), XI: 78.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Ta’zîmü kadri’s-salât*, nşr. Abdurrahman Abdülcebbar el-Füreyvâî (Medine: Mektebetü’l-d-dâr, 1986), II: 899. Bu rivâyeti aynı lafızlarla el-Mervezî’den başkaları da rivâyet etmiştir. Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’l-rüşd, 1989), VI: 167; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyâd: Dârü’l-Râye, 1989), IV: 147; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), IX: 191; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003), III: 511.

³⁸ Sefîrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 87.

“Hz. Muhammed olmasaydı, Yüce Allah ne bir peygamber ne de herhangi bir şey yaratırdı” diyen Sefîrî, kâinatın onun nurundan yaratıldığını ve hakkında “Resûlullah” yerine sadece “resûl” ifadesini kullanmanın tazime aykırı olacağından mekruh olduğunu savunmuştur.³⁹ Mahlûkatın en şereflişinin Hz. Peygamber olduğunu; daha sonra sırasıyla İbrahim (a.s), diğer ülü’l-azm peygamberler, resûller ve nebilerin geldiğini ve nebilerin meleklerden üstün olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Hz. Peygamber’in parmaklarından su fişkırması mûcizesini, Yüce Allah’ın “*Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, ‘Asanı kayaya vur’ demiştik, böylece kayadan on iki pınar fişkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti...*” (Bakara, 2/60) âyetiyle ifade ettiği Mûsâ (a.s)’nın mûcizesinden daha büyük bir mûcize olduğunu iddia ederek⁴¹ peygamberlerin mûcizelerini yarıştırmaya geleneğine katılanlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Hatta Ebû Müslim Abdullah b. Süveb el-Havlânî’nin (ö. 62/681-82) yalancı peygamber Esved el-Ansî tarafından ateşe atılmasına rağmen ateşin kendisine zarar veremediğini,⁴² dolayısıyla geçmiş peygamberlere verilen mûcizelerin benzerlerinin bu ümmetin velilerine de keramet olarak verildiğini ispata çalışarak adeta önceki peygamberlerle bu ümmetin velilerini yarıştırmaya cihetine gitmiştir.

6. Hadîs İlimlerine Yönelik Açıklamaları

Sefîrî, bu küçük hacimli eserinde; sünnet-vahiy ilişkisi, Hz. Peygamber’e yalan isnad edenin durumu ve ahad haberlerin kabulü gibi konularda izahlarda bulunmuştur.

6.1. Sünnet-Vahiy İlişkisi

Buhârî’nin, Resûlullah’ın bütün hadîslerinin vahiy kaynaklı olduğunu ifade etmek amacıyla, eserine “بدء الوحي/vahyin başlangıcı” konusu ile başladığını savunan Sefîrî, Yüce Allah’ın “*O, arzusuna göre konuşmaz*” (Necm, 53/3) âyetini de bu düşüncesine delil göstermiştir.

Buhârî’nin, “Peygamber, kendisine vahiy indirilmeyen konularda sorulduğunda ‘bilmiyorum’ der ya da kendisine o konuda vahiy ininceye kadar cevap vermezdi ve kıyasa göre de hüküm vermezdi”⁴³ şeklindeki bab başlığı, Sefîrî’nin bu yorumunu desteklemektedir. Bu konuda başka herhangi bir görüşe yer vermemesi, yukarıdaki âyeti düşüncesine delil göstermesi, kendisinin de aynı görüşe katıldığı izlenimini vermektedir.

³⁹ Sefîri, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 71, 87-88.

⁴⁰ Sefîri, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 328.

⁴¹ Sefîri, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, III: 8.

⁴² Sefîri, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, III: 99; Krş. Nevevî, *Bostânü’l-‘arifin* (yy: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, ty.), 71.

⁴³ Buhârî, “İ’tisâm”, 8.

6.2. Hz. Peygamber'e Yalan İsnad Edenin Durumu

Sefîrî, yalanı “Bilerek veya yanılarak bir şey hakkında olduğundan farklı haber vermek” şeklinde tanımlamıştır. Mu‘tezile’nin unutan kişinin günahkâr olmayacağı hakkında icma bulunduğu gerekçesiyle, bilerek olmadıkça yalandan söz edilemeyeceği görüşüne karşılık; yanılarak gerçeğe aykırı beyanda bulunmanın günah olmaması, hâdisenin yalan olarak isimlendirilmemesini gerektirmez, şeklindeki Eş‘arîler’in görüşünü daha isabetli bulmuştur.

Ebû Muhammed el-Cüveynî’nin (ö. 438 / 1047) bir kimsenin Nebî (s.a.s) adına kasten yalan söylemesi halinde kâfir olup kanının helal olacağı şeklindeki iddiasını bizzat oğlu İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) zayıf ve hatalı bulmasına istinaden kendisinin de bu görüşe itibar etmediği anlaşılmaktadır. Resûlüllah adına tek bir hadîs bile yalan olarak isnad edenin fasık olup bütün rivâyetlerinin reddedileceğini, tövbe etse de rivâyetlerinin ebedî olarak kabul edilmeyeceğini savunan Ahmed b. Hanbel ve Şâfîiler’den bir grubun bu görüşünü de isabetli bulmadığı ve bu konuda Nevevî’nin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.⁴⁴

Hz. Peygamber adına yalan uydurmanın, ahkâm konuları ile terğib ve terhib konularında olması arasında bir fark olmadığını, terğib ve terhib konularında hadîs uydurmanın caiz olduğunu söyleyen Kerrâmiyye’nin görüşünün ise batıl olduğunu belirtmiştir. Ancak bazı cahil insanların aldanarak terğib ve terhib amacıyla hadîs uydurduklarını ve “Biz onun aleyhine yalan uydurmadık, tam aksine onun dinini güçlendirmek için yaptık” diyerek Hz. Peygamber’in söylemediği bir sözü ona isnad etmenin aslında Allah adına yalan uydurma anlamına geleceğini fark edemediklerini ifade etmiştir.⁴⁵

Rivâyet ettiği hadîsin mevzû olduğunu bilen veya mevzû olmasından şüphe eden kimse, naklettiği rivâyetin ravilerinin durumunu ve zayıflık nedenlerini açıklamadıkça Resûlüllah’ın “*Her kim yalan olduğu görülen bir sözü benim adıma rivâyet ederse, o da yalancılardan biridir.*”⁴⁶ tehdidinin kapsamına gireceğini;⁴⁷ kim de zayıf bir hadîs rivâyet ederse, sahih ve hasen hadîsin aksine onu cezm sigasıyla rivâyet etmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁸

⁴⁴ Nevevî, bu görüşü dinin temel kurallarına aykırı bulduğunu bu sebeple, bir kimsenin tövbesi kesin olarak ortaya çıktıktan sonra rivâyetlerinin kabul edilmesi gerektiğini, zira âlimlerin, kâfir iken Müslüman olan bir kimsenin rivâyetinin sahih olacağı konusunda icma ettiklerini söylemiştir. Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 171-172; Krş. Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dârü lhyâi'türâsi'l-'Arabî, 1392h.), I: 69-70.

⁴⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 172; Krş. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* I: 252-253.

⁴⁶ Müslim, “Mukaddime”, I.

⁴⁷ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I:170-172.

⁴⁸ Zayıf rivâyetle ilgili cümle matbu nüshada yoktur. Bk. Süleymaniye Ktp. İzmir, nr.

Sefîrî, ilkesel olarak bu düşüncelere sahip olsa da eserinde çok sayıda zayıf, mevzû ve aslı olmayan rivâyetlere yer vermiştir. Bu rivâyetlerden bazıları şunlardır:

“Allah, bir kavme üzerlerine kesinleşmiş bir azap göndereceksen, o kavmin çocuklarından birinin Kur’ân’daki ‘Hamd Âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur’ âyetini okuduğunu işitince, onlardan kırk yıl azabı kaldırır.”⁴⁹

“Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğulları’nın peygamberleri gibidir.”⁵⁰

“Kavmi içindeki âlim, ümmeti içindeki nebi gibidir.”⁵¹

“Kureys’in âlimi (İmam Şâfî), yeryüzünü ilimle doldurur.”⁵²

“Boynu mesh etmek, (cehennemde) zincirlenmekten korur.”⁵³

“Allah kıyamet günü kullarını diriltir. Sonra âlimleri ayırır ve onlara şöyle hitap eder: Ey âlimler topluluğu, ben ilmi size azap etmek için vermedim. Gidiniz, sizi bağışladım.”⁵⁴

“Allah Teâlâ şöyle buyurur; Bir kimsenin abdesti bozulunca abdest almazsa bana ceza etmiş olur. Abdest alınca, iki rekât namaz kılmasa yine bana ceza etmiş olur. Abdesti bozulup abdest aldıktan sonra iki rekât namaz kılan kimse, eğer benden bir ihtiyacını istemezse yine bana ceza etmiş olur. Bir kimse abdest alıp iki rekât namaz kılrsa, sonra din ve dünyası için bana dua etse, o kulumun duasını kabul etmezsem ben de ona ceza etmiş olurum. Hâlbuki Ben hiç kimseye ceza etmem.”⁵⁵

103, vr. 150a; Krş. Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 172.

⁴⁹ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 208. Krş. Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), I:198-199; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzû'ât fi Kütübî'l-Tefsîr*, (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1987), 144.

⁵⁰ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 275. Krş. Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni keşîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1985), 459; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II: 60; eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 286.

⁵¹ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 275. Krş. Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 412; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II:15; eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 286.

⁵² Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 151. Krş. Hût, Muhammed b. Dervîş b. Muhammed b. Muhammed, *Esnel Metâlib fi Ehâdisi'l-Muhtelifeti'l-Merâtib* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1997), 24.

⁵³ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 389. Krş. Irâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-lhyâ'i mine'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005), 158; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II: 186.

⁵⁴ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 84. Krş. Irâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr*, 14.

⁵⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 375. Krş. Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1985), 43; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II: 200.

“Beyaz horoz benim sevgilimdir. Benim sevgilim Cibril’in de sevgilisi-
dir. O, bulunduğu evi ve (komşularından) on altı evi daha korur.”⁵⁶

“Ekmeğe hürmet ediniz. Zira Allah onu göğün bereketlerinden (yağmur-
dan) indirmiştir.”⁵⁷

6. 3. Ahad Haberlerin Kabulüne Yönelik Açıklamaları

Sefrî, Hz. Peygamber’in Dihye el-Kelbî’yi (ö. 50/670 [?]) Herakleios’a elçi olarak göndermesini haberi vahidle amel etmenin vücûbiyetine delil göstermiştir. Zira Dihye bu mektubu tek başına götürmüştür.⁵⁸

7. İrşad Metodu ile İlgili Bazı Düşünceleri

Kısmî bir şerh olmasının yanı sıra aynı zamanda bir vaaz ve irşad kitabı niteliği taşıyan *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*’de Sefrî, Hz. Peygamber’in Herakleios’a (ö. 20/641) göndermiş olduğu mektupta iki irşad metoduna dikkat çekmektedir. Mektubun ilgili bölümü şöyledir:

“Rahman ve Rahîm olan Allah’ın adıyla, Allah’ın kulu ve Resûlü Muhammed’den Rumların büyüğü Herakleios’a,

Selam hidâyete tabi olanların üzerine olsun. Seni İslâm’a davet ediyorum. Müslüman ol ki, selamete eresin ve Allah mükâfatını sana iki kat versin. Eğer kabul etmeyecek olursan, bütün çiftçilerin (bütün Bizans halkının) günahı senin boynunadır.

“Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: Şahit olun, biz müslümanlarız.” (Âl-i İmrân, 3/64)⁵⁹

Bu mektupta Hz. Peygamber’in Herakleios’a kullandığı “Rumların büyüğü Herakleios’a” şeklindeki hitabıyla *Yüce Allah’ın* “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir” (Nahl, 16/125) buyruğuna uygun olarak irşatta takip edilmesi gereken yumuşak sözle anlatma üslubunu benimsediğini ifade temektedir.⁶⁰

Hristiyan inancına sahip olan Herakleios’a: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin...” âyeti ile tebliğ de bulunmakla, Hz. Peygamber’in muhataplarının durumunu dikkate aldığını ifade etmiştir.⁶¹

⁵⁶ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 320. Krş. Krş. Hût, *Esnel Metâlib*, 147.

⁵⁷ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, III: 54. Krş. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I: 154.

⁵⁸ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 271. Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, XII: 107.

⁵⁹ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 5.

⁶⁰ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 266.

⁶¹ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 268.

Sefîrî, yapmadığı bir şeyi söylemekten endişe ederek vaaz etmekten çekinmenin doğru olmadığını, bu davranışın ancak şeytanı sevindireceğini belirtmiş,⁶² vaizlerin nasihatte bulunurken anlatacakları şeylere muhataplarının gönüllerini hazırlamaları hususunda özen göstermeleri gerektiğine de dikkat çekmiştir⁶³

Eserinde bazı itikâdî konularda açıklamalar yapan Sefîrî, imanın;

“kalben tasdik”,

“kalp ile tasdik dil ile ikrar”,

“kalben tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel” ve

“dilin ikrarı” şeklinde meşhur dört tanımının olduğunu ve Eş‘ârîler’in çoğunluğunun benimsediği “kalben tasdik” şeklindeki tanımı, âyet ve hadîslerin desteklediği en doğru tanım olarak kabul etmiştir.⁶⁴

Sefîrî, herhangi bir tercihte bulunduğunu belirtmeksizin iman ve İslâm kavramlarının aynı anlamda olup olmadığı konusunda şu üç görüşe yer vermiştir:

Aralarında Buhârî’nin de bulunduğu birinci görüş sahipleri, iman ile İslâm’ın aynı anlamda olduğunu savunmuş ve görüşlerine “*Orada (Lût’un yöresinde) bulunan mü’minleri çıkardık. Zaten orada bir ev halkından başka Müslüman bulamadık*” (Zâriyât, 51/35-36) âyetini delil göstermişlerdir. İman ve İslâm kavramlarının farklı anlamlarda olduğunu savunan ikinci görüş sahipleri ise “*Bedevîler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi*” (Hucurât, 49/14) âyetini delil getirmişlerdir. Her iki görüş arasında orta bir yol tutan Hattâbî ise, iman ve İslâm kavramlarının mutlak olarak aynı anlamda veya farklı anlamlarda olduğunu savunmak yerine; Müslüman kavramının bazı durumlarda Mü’min anlamında olabileceğini, bazı durumlarda ise olamayacağını, dolayısıyla Mü’min kavramının her halükarda Müslüman kavramını kapsadığını ancak Müslüman kavramının her zaman Mü’min kavramını karşılamadığını ifade etmiştir.⁶⁵

Sefîrî; Mâlik, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Eş‘ârîler’in çoğunluğunun, imanın taatlerin artmasıyla artacağı, taatlerin eksilmesi ile ise eksileceği görüşünde olduklarını belirttikten sonra bu görüşlerini dayandırdıkları âyet, hadîs ve aklî delilleri nakletmiştir. Ebû Hanîfe ve onun düşüncesine sahip olanların ise imanın artıp eksilmeyeceğini savunduğunu belirtmiş ancak görüşlerini dayandırdıkları deliller-

⁶² Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, II: 146.

⁶³ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 208.

⁶⁴ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 278, 279.

⁶⁵ Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye*, I: 295-296.

den bahsetmeyerek⁶⁶ dolaylı olarak Eş‘ârîler’in de kabul ettiği yorumu benimsediği anlaşılmaktadır.

İnsanları yaratan bir rabbın bulunduğunu ve onun her şeyi yarattığını, bu nedenle ibadete layık tek varlık olduğunu duyup ona kesin olarak inanan bir mukallidin imanının âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul gördüğünü ifade eden Sefrî, fethedilen yerlerde yaşayan insanların kılıçların gölgesinde iman dairesine girdiklerini ve sahâbîlerin de bunu kabul ettiğini bu görüşün delili olarak sunmuştur. Mu‘tezile’nin çoğunluğunun mukallidin imanını geçerli görmemesini, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan avamın küfrünü gerektirdiği gerekçesiyle eleştirmiştir.⁶⁷

Sefrî, Buhârî’nin naklettiği “*İman yetmiş küsur şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir.*”⁶⁸ hadîsini, imanla birlikte günahın zarar vermeyeceğini ve sahibinin azaba müstahak olmayacağını savunan Mürcie’ye reddiye olarak zikrettiğini ifade ettikten sonra bu konudaki mevcut görüşleri şöyle sıralamıştır:

Mu‘tezile: İmanla birlikte ma‘siyet zarar verir. Çünkü büyük günah işleyen ne mümindir ne de kâfirdir; iki konum arasında bir konumdadır. Yani fasıktır ve tövbe etmeden ölürse ebedi cehennemlidir.

Hariciler: İmanla birlikte ma‘siyet zarar verir. Büyük günah işleyen şöyle dursun; küçük günah işleyen de kâfir olup ebedi cehennemlik olur. Zira onlar da ameli imandan bir cüz kabul ederler.

Hasan-ı Basrî: Büyük günah işleyen münafıktır.

Ehl-i sünnet: Büyük günah işleyen kişi dinden çıkmaz, azaba uğrasa da ebedi olarak cehennemde kalmaz. Ehl-i sünnete göre günah imanın aslına zarar vermez; kemaline zarar verir.⁶⁹

Buhârî’nin rivâyet ettiği, “*Cehennem, Rabbine: ‘Ey Rabbim! Bir kısım bir kısmımı yedi bitirdi’ diye şikâyetini arz etti. Bunun üzerine Allah onun iki nefes almasına izin verdi; bir nefes kışın, bir nefes yazın! O iki nefes yazın hissettiğiniz en sıcak gün ile kışın gördüğümüz zemherîdir.*”⁷⁰ hadîsini cehennemın şu anda mevcut olduğuna delil gösteren Sefrî, bu görüşün aynı zamanda ehl-i sünnetin görüşü olduğunu belirtmiştir.

Mu‘tezile’den ve Kaderiyye’den bazılarının ise, Yüce Allah’ın cennet ve cehennemi hesap günü yaratacağını; zira cennet ve cehennemın şu anda yaratılmasının bir anlamı olmadığından mevcudiyetinin abes olacağını iddia ettiklerini ancak bu görüşün batıl olduğunu savunmuştur.⁷¹

⁶⁶ Bk. Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 294-295.

⁶⁷ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 297.

⁶⁸ Buhârî, “İman”, 3.

⁶⁹ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, I: 351.

⁷⁰ Buhârî, “Mevâkitü’s-salât”, 9.

⁷¹ Sefrî, *el-Mecâlisü’l-va’ziyye*, III: 166.

İtikâdî konularda Eş‘ârîler’in görüşlerini benimseyen Sefîrî, Hz. Peygamber’e salavât getirmek, altın yüzük takmak, erkeğin kadına benzemesi ve namazı terk etmenin dini hükmü gibi fikhî konularda yaptığı yorumlarda ise Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir.

Sonuç

Sefîrî’nin *el-Mecâlisü’l-va‘ziyye* adlı eserinin bir vaaz ve irşad kitabı olmasının yanı sıra kısmi bir Buhârî şerhi niteliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eserin matbu nüshasında bulunan eksiklerin giderilmesi, yazım yanlışlarının düzeltilmesi ve tahrîci yapılmayan hadislerin tahrîcinin yapılarak yeniden tahkik edilmesinin faydalı olacağı görülmüştür. Tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm, tarih, dil, tasavvuf ve ahlâk gibi çeşitli kaynaklardan iktibaslarında bulunan Sefîrî, ilk kaynağa müracaatı önemsememiştir. İktibaslarında titiz davranmayarak birçok hata yapan Sefîrî; merfû, mevkuf, maktû; sahih, hasen, zayıf hatta uydurma rivâyetlere yer vermiştir.

Âyet, hadîs ve şiirlerden istifade ederek şerhini zenginleştirmeye çalışan Sefîrî, kabul ettiği düşünceleri naklettiği rüyalarla da destekleme cihetine gitmiştir.

İtikâdî ve fikhî görüşlerinde Eş‘ârî ve Şâfiî geleneğine olan mensubiyeti açıkça görülen Sefîrî’nin peygamber tasavvurunun tasavvufî düşünceden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber’in söz ve davranışlarından hareketle bazı iletişim ve eğitim ilkelerinden bahseden Sefîrî, vaizlerin, irşad hizmetlerini gerçekleştirirken muhataplarının gönül dünyalarına hitap etmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir.

El-Mecâlisü’l-va‘ziyye, şerh edebiyatımız içerisinde hacim bakımından kapsamlı bir şerh olmadığı gibi kendisinden önceki şerhlerden ayırt edici bir özelliğe de sahip değildir.

Kaynakça

Ac-lûnî, Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Ac-lûnî. *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlû’l-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-ehâdîs ‘alâ elsi-neti’ n-nâs*. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001.

Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî*. Beyrut: Dârü İhyâî’t-türâsî’l-‘Arabî, ty.

Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli alâ Keşfi’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâî’t-türâsî’l-‘Arabî, ts.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi. *El-Câmi’us-sahih*. Thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır. Dârü Tûku’n-necât, y.y: 1422h.

Buhârî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî'aşer*. y.y: Dârü İbn Hazm, 1988.

Çakar Enver - Nasıroğlu Mehtap. "Halep Ulu Camii Vakfı". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* VIII/1 (Elazığ, 2012): 66-69.

Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *El-İsrâîliyyât ve'l-Mevzû'ât fi Kütübi't-Tefsîr*. Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1987.

Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî. *El-Kevâkibü's-sâire*. Thk. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.

Hallâl, Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Es-Sünne*. Thk. Atıyye ez-Zehrânî. Riyâd: Dârü'r-Râye, 1989.

Hût, Muhammed b. Derviş b. Muhammed b. Muhammed. *Esnel Metâlib fi Ehâdisi'l-Muhtelifeti'l-Merâtib*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1997.

İrâkî. *El-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.

İbn Ebü Şeybe. *El-Musannef*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1989.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Cilâü'l-efhâm*. Thk. Şuayb Arnaût-Abdülkâdir Arnaût. Kuveyt: Dârü'l-Arûbe, 1987.

Kâtib Çelebî. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâût. İstanbul: Mektebetü'irsikâ, 2010.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Dârü-ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, t.y.

Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî. *Hadîs Literatürü*. Çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Makrizî, Takiyyüddin. *İmtâ'u'l-esma'*. Thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Mervezî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *Ta'zîmü kadri's-salât*. Nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1986.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *El-Câmi'us-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Dârü İhyâ-i'türâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *El-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi'türâsi'l-'Arabî, 1392h.

Sâgânî. *El-Mevzû'ât*. Thk. Necm Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1985.

Sandıkçı, S. Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *El-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-Îmâmi'l-Buhârî*. Thk. Ahmed Fütûhî Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

----- . *Adâbü'l-kâdî*. Millet Ktp. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 2128.

Şehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *El-Makâsîdü'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1985.

----- . *El-Kavlü'l-bedî'*. Thk. Muhammed 'Avvâme. Yy: Müessesetü'r-reyyân, 2002.

Şâfîî. *El-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *El-Bedrü't-tâli 'bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ty.

----- . *El-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Taberânî. *El-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Kâhîre: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *El-A'lâm*. y.y: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN

KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION

ENGİN ERDEM
DOÇ. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

In this article, I shall deal with the issue of knowledge and faith in the tradition of Islamic thought, with special reference to the views of the thinkers on the Hanafi-Maturidi school. In doing so, the main questions to which I will seek answers are: Why is it man's first and most fundamental duty to know the existence of God? Why is it not a right way to believe in the existence of God without proof? What does the Qur'an say about those who imitate the way of the ancestors blindly? What are the sources of knowledge for humans? How is it possible to know the existence of God as a non-sensible entity? What is the difference between knowledge and faith? What kind of relationship is there between knowledge, faith and trust?

ÖZ

Bu makalede İslâm düşünce geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî çizgideki düşünürlerin görüşlerine referansla bilgi-iman ilişkisi konusunu ele alınacaktır. Bunu yaparken cevabı aranacak temel sorular şunlar olacaktır: Tanrı'nın varlığını bilmek niçin insanın birinci ve en temel görevidir? Taklide dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak niçin doğru bir yol olamaz? Kur'ân körü körüne atalarının yolunu taklit edenler hakkında ne söylemektedir? İnsanın bilgi edinme vasıtaları nelerdir? Duyu-ötesi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Bilgi, iman ve güven arasında ne tür bir ilişki söz konusudur?

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İman, Akıl, Güven, Ahlak.

Key Words: Knowledge, Faith, Intellect, Trust, Ethics.

Giriş

I.

Bilgi-iman ilişkisi özelde İslâm düşüncesinde olduğu gibi genel olarak felsefi-teolojik gelenekte tartışılan en temel sorunlardan biridir. Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki gerilimi yansıtan en dikkat çekici ifadelerden biri, Kant’ın (1724-1804), “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmem gerektiği”¹ sözüdür. İnsanın bilgi sahasının olgular dünyası ile sınırlı olduğunu varsayan Kant açısından imanın nihai objesi olan Tanrı duyularla idrak edilemediği için iman eden kişi bilgi sahasının da dışına çıkmış olmaktadır.² Yine Hıristiyan Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki en önemli özdeyişlerden biri haline gelen, “Anlamak için iman ediyorum/Fides Quarens Intellectum/Faith Seeking Understanding”³ anlayışına göre, anlamamanın önkoşulu iman etmektir; iman etmedikçe anlayamazsınız. Hıristiyanlık inancının esasını oluşturan *teslis*, *asli günah*, *kefarete doktrini* gibi iman esasları özü itibarıyla akıl-dışı olduğu için Hıristiyan teologlar bilgi ile iman arasındaki gerilimi aşmak için değişik stratejiler geliştirmişlerdir. Sözelimi, *imancılık* (fideizm) olarak adlandırılan anlayışı savunanlara göre, bilgi ile iman kategorik olarak birbirinden farklıdır; bildiğimiz

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31; Kant’ın bu sözü hakkında yazılmış bir değerlendirme için bkz. Mehmet Demirtaş, “Kant’ın ‘İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2013): 289-303.

² Kant’ın iman anlayışı hakkında eleştirel bir tahlil için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 64-88.

³ Bu ifadenin günümüz analitik din felsefesinin en saygın süreli yayınlarından biri olan “Faith and Philosophy” dergisinin kapağında yer alıyor olması Hıristiyan Batı düşüncesinde imanı akla önceleyen, akli imanın hizmetçisi (ancilla) sayan anlayışın sadece Orta Çağ ile sınırlı olmadığını açık kanıtlarından biridir.

şeye iman etmeyiz, iman ettiğimiz şeyi de bilemeyiz: “Saçma olduğu için iman ediyorum”⁴, “Kalbin gerekçeleri vardır ki akıl onları bilmez”⁵, “Hakikat özneliktir”⁶ mealindeki sözler bu iman anlayışını yansıtan örneklerdir. Yine Siger de Brabant (1240-1280) ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi *çifte hakikat teorisi*’ni savunanlara göre, imanın doğrusu ile aklın doğrusu birbirinden farklıdır. Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi konular akılla idrak edilirken, Tanrı’nın hem bir hem üç olması, her insanın doğuştan günahı miras alması gibi hususlar sadece vahiy ile bilinebilecek akıl-üstü iman hakikatleridir. Pascal’ın (1623-1662) imanı bir *bahis* konusu olarak sunması, James’in (1842-1910) imanının *pragmatik* yönünü öne çıkarması, Plantinga’nın (1932-) Tanrı inancını *temel inançlar* arasına dahil etme çabası, Aquinas’ın *çifte hakikat* anlayışı, Wittgenstein’ci *dil oyunları teorisi* gibi yaklaşımlar, temelde, Hıristiyanlığın inanç önermelerini rasyonel gerekçelendirmenin ve “doğruluk” sorusunun dışında tutma çabasının değişik ifadeleri olarak görülebilir.⁷

II.

Meseleye asıl konumuz olan İslâm düşüncesi açısından baktığımızda, İslâmiyet’te bilgi ile iman arasında karşıtlık olmadığını, aksine birinin diğerini gerektirdiğini en başta belirtmemiz gerekir. Müslüman fıkıh ve kelâm geleneğinde insan, akıl ve irade sahibi bir canlı olması itibarıyla ilahi teklife muhataptır ve ‘mükellef/sorumlu’ olarak tanımlanır. Kur’ân, akıl sahibi bir canlı olarak, kendisinin ve içinde yaşadığı evrenin varlığını açıklama sorumluluğu ile karşı karşıya olan insana, inanç ve ahlak ilkeleri konusunda bir teklifte bulunmakta ve muhatabından aklını kullanarak bu öneriyi değerlendirmesini talep etmektedir. Kur’ân’daki, *Onlar bir yaratıcı olmadan mı var oldular, yoksa kendi kendilerini mi yarattılar?*⁸, *Bilme-*

⁴ Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3 (New York: The Macmillan Co., 1967), 201.

⁵ Blaise Pascal, *Pensées*. çev. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin Books, 1995), 127.

⁶ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. F. Swenson, W. Lowrie (Princeton, 1941), 181.

⁷ Hristiyan Batı düşüncesinde bilgi-iman ilişkisi hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Richard Amesbury, “Fideism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism> (04.09.2018); John, Bishop, “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith> (07.09.2018); Mehmet Sait Reçber, “Akıl ve İman”, *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç (Ankara: ANKÜZEM, 2013), 185-208.

⁸ Tûr, 52/35.

*diğın şeyın peşine düşme*⁹, *Eğer dürüst iseniz delilinizi getirin*¹⁰, mealindeki pek çok âyete bakıldığında, bir taraftan sunulan teklifin akla uygunluğu gerekçeleri ile birlikte ortaya konurken, öte taraftan insandan- bu teklifi ister kabul ister inkâr etsin- gerekçeli bir tavır takınması beklenmektedir. Kur’ân açısından, atalarımızın yolunu takip ediyoruz, diyerek ilahi teklifi reddedenlerle, atalarımızı taklit ederek iman ediyoruz, diyenler aynı dogmatik zihniyeti paylaşmaktadırlar. Her iki kesimin de ortak paydası, aklını kullanmamak, sorgulamamak ve ön yargılarının esiri olmaktır. Mükellef olarak insanın en öncelikli vazifesi, *marifetullah*, yani, Tanrı’nın varlığını bilmektir.¹¹ Müslüman gelenekte bilgi ile iman arasındaki ilişkinin zorunluluğunu yansıtan ‘Mükellefin birinci vazifesi *marifetullah*’tır’ ilkesi, zımnen, Tanrı’nın varlığını bilmenin mümkün olduğunu, Tanrı’nın varlığının bilinebilir olduğunu gösterir.¹²

Metafizik biliminde Tanrı’nın yeri konusunda Aristo’nun (M.Ö. 384-322) görüşlerini tenkit eden ve Tanrı’nın metafiziğın konusu olamayacağını savunan İbn Sînâ’ya göre, Tanrı’nın varlığını bilmek/*marifetullah* metafiziğın amacıdır (matlûb).¹³ Aynı zamanda bir Hanefî fakihî olan İbn Sînâ¹⁴ (980-1037) açısından, Tanrı’nın varlığı apaçık/bedîhî değildir; eğer apaçık olsaydı bu konuda herhangi bir görüş ayrılığının olmaması gerekirdi. Öte taraftan Tanrı’nın varlığını bilmeye götüren yol kapalı da değildir; çünkü O’nun varlığının *delil*’i vardır.¹⁵ Tanrı’nın varlığını delil ile bilmek için akıl yürütmek ve çıkarımda bulunmak gerekir. Doğrudan Kur’ân’dan alınan “nazar” sözcüğü, felsefe-kelâm literatüründe akıl yürütme, çıkarımda bulunma, bilinmeyenlerin bilinenlerden kazanılması anlamında kullanılan en önemli terimlerden biridir.¹⁶ İnsan için Tanrı’nın varlığını bilmek ve bunu gerçekleştirmek için de akıl yürütmek/nazar zorunlu ise zorunlunun kendi-

⁹ İsrâ, 17/36.

¹⁰ Bakara, 2/111; Neml, 27/64

¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İ. Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1:65; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), 1:157.

¹² Burada Tanrı’nın bilinebilmesi ile kastedilen zorunlu, mutlak anlamda bir ve aşkın bir varlık olarak Tanrı’nın ‘var’ olduğunun bilinmesidir. Tanrı’nın kendinde hakikatini, özel varlığını kavramak insan idrakini aşan bir olgudur.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Metafizik*, çev. E Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2004), 1:4.

¹⁴ İbn Sînâ’nın fıkıh anlayışı hakkında bkz. Hadi Ensar Ceylan, “İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu”, *Eş-Şeyhu’r-Reis İbn Sînâ* içinde, (Ankara: DİB, 2015), 187-202.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ: Metafizik*, 1: 4.

¹⁶ “Nazar” teriminin farklı anlamları hakkında bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1:72-78; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1:130.

si ile gerçekleştiği şey de zorunlu olacağından akıl yürütmek ve çıkarımda bulunmak zorunludur.

Kelâm-Fıkıh geleneğinde *ehl-i rey* çizgisindeki âlimler açısından delile dayanmayan, taklîdî bir iman muteber sayılamaz.¹⁷ Mâtürîdî (ö. 944), *Kitâbu 'l-tevhîd* adlı eserinin hemen başında yer alan “Dini Delil ile Bilmenin Zorunluluğu” başlığı altında önemli bir tespitte bulunur. Ona göre, insanlar farklı din ve mezheplere bağlanma hususunda ihtilaf etseler bile tek bir konuda ittifak halindedirler: ‘Benim dinim hak, başkalarının dini batıldır.’ Dinlerin inanç ilkeleri arasında temel farklılıklar, hatta karşıtlıklar olduğu göz önüne alındığında, farklı dinsel hakikat iddiaları karşısında nasıl bir tutum takınmak gerekir?¹⁸ Mâtürîdî’nin yorumcusu Nesefî (1046-1115) burada değişik alternatifleri tartışmaya açar. Ona göre, bir dine bağlanmanın gerekçesi inandığı şeyin kişiye kalbinde güzel görünmesi olamaz. Belli bir dine bağlanan kişinin kalbinde güzel gördüğü şeyi başka bir dine inanan çirkin görebilir. Herkesin kalbinde kendisine güzel görünen şeye bağlanması doğru sayılırsa böyle bir durumda “doğru”dan bahsetmek de anlamsız hale gelecek ve Allah’a inanan ile puta, ineğe, teslise iman eden arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Yine, dinlerin hakikat iddiasının belirlenmesinde *ilham* da bir ölçüt olamaz. Belli bir dine inanan bir kimse kendisine böyle ilham edildiği için o dine bağlandığını söylese başka bir dine inanan insan da aynı gerekçe ile o dine inanmadığını söyleyebilir. Daha önemlisi, *ilham*’ı ölçüt kabul eden bir kişiye, ‘Bana öyle ilham olundu ki dinlerin hakikat iddiasını belirlemede ilham’ın ölçüt kabul edilmesi geçersizdir’ denilirse ne cevap verecektir? Benzer biçimde, başkalarını taklit ederek belli (bir) dine inanan kimseye, ‘Niçin başka bir dine değil de bu dine inandın?’ diye sorulduğunda, eğer o bir delil ortaya koyamazsa tercihi geçersiz olacaktır; eğer delil ortaya koyarsa bu defa taklidi terk etmiş olacaktır.¹⁹

Benzer biçimde, Hanefî fıkımın en önde gelen isimlerinden biri olan Cessâs (ö. 981), ilgili Kur’ân ayetlerine atıfta bulunarak; sorgulamadan, aklını kullanmadan babalarının gittiği yolu körü körüne takip edenlerin (Zuhruf, 43/22) hayvanlar gibi, belki de onlardan daha aşağı konumda (Furkan, 25/45) olduklarını söyler. Ona göre, gözü gören bir kimsenin gözünü kapatması, kulağı işiten bir kişinin kulağını tıkaması ne kadar saçma ise akli olduğu halde kullanmayanın durumu da o kadar abestir (Bakara, 2/171). Akıl yürütmekten korkan, kaçınan bir kimse Allah’ın kendisine

¹⁷ Kelâm geleneğinde delile dayalı iman anlayışı hakkında bkz. Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 1 (2011): 55-65. Geleneğinde Akıl/Nazar 55-65.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-tevhîd*, çev. B. Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), 3.

¹⁹ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü 'l-edille fi usûli 'd-dîn*, thk. H. Atay (Ankara: DİB yayınları, 2004), 1:34-35.

verdiği en önemli yeteneği atıl bıraktığı için sahip olduğunun altında bir varoluş düzeyine kendini mahkûm etmiş ve *hayvan* (behîme) seviyesine razı olmuştur.²⁰ Yine Cessâs'a göre, bir kimse, 'Akli delillerinin sahip olduğunu kabul ediyorum, ancak vahiy (sem') geldikten sonra artık akli kullanmaya gerek kalmamıştır' derse, çelişkili bir söz söylemiş olur. Çünkü bir sözün vahiy olup olmadığını ancak akli delilleri kullanarak tespit edebiliriz. Hz. Muhammed'in (s.a.s) gerçek peygamber, Müseyleme'nin sahte peygamber olduğunu bize söyleyen akli kanıtlardır. Haber'in doğru olup olmadığını, peygamber ile peygamberlik taslayan arasındaki farkı ancak akli delilleri kullanarak bilebiliriz; elçinin (resül) verdiği haberden önce, onu görevlendirenin (mürsil) varlığını akılla bilmek gerekir. Tanrı'nın varlığını akılla önceden bilmeyen bir kişinin, kendisine haber vermenin gerçek peygamber mi yoksa sahte peygamber mi olduğunu ayırt etmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla, 'Ben Tanrı'nın varlığını elçinin haberi ile öğrendim' diyen, ağzından çıkanı kulağı duymayan, cehaletin zirvesine çıkmış bir kimsedir.²¹ İmâm-ı Âzam'ın (ö. 767) söylediği gibi, "eğer Allah'ı bilmek, peygamberler vasıtasıyla olsaydı, insanlara marifetullah nimetini ihsan etmek Allah'tan değil, peygamberlerden gelirdi. Hâlbuki yaratıcıyı bilme nimetini peygamberlere ihsan eden de Allah'tır."²²

Yine Neseî açısından, evrenin yaratılmışlığı, Yaratıcı'nın varlığı, birliği ve elçi göndermenin gerekliliği konusunda hiçbir bilgisi olmayan bir kimse, bu konulara ilişkin tasdikte bulunmuş olsa dahi 'mümin' olarak adlandırılmaz. Zira sadece 'tasdik etmek' iman etmek anlamına gelmez. *Tasdik*'in iman olarak nitelenebilmesi için belli koşulları yerine getirmesi, yani, delile dayanması gerekir. "İman" teriminin etimolojisine dair dikkat çekici bir çözümlemede bulunan Neseî'ye göre, iman, sözlükte tasdik anlamına gelmez; *e-m-n* kökünden türetilmiş if'al kalıbındaki geçişli bir fiil olarak *iman*, kişinin kendini güvene/emân'a girdirmesi anlamına gelir.²³ Burada iman yoluyla elde edilen güveni şöyle anlayabiliriz. Size bir haber verilmiş olsun; eğer bu haberi araştırıp, delile dayalı olarak doğruluğundan emin olup onaylarsanız, o zaman kendinizi güvende hissedersiniz. Bir şeye, onun yanlış, yanıltıcı ve aldatıcı olmadığını delillere dayalı olarak, üzerinde derinlemesine düşünüp, doğruluğunu onayladıktan sonra güven duyabiliriz. Deprem kuşağındaki bir yerleşim yerinde yaşayan ve oturduğu

²⁰ El-İmâm Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. A. C. en-Neşmî (Kuveyt: 1994), 3: 379.

²¹ El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:380.

²² İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev. M. Öz (İstanbul: İFAV, 2013), 31.

²³ "İman" teriminin anlambilim açısından kapsamlı bir tahlili için bkz. Sabri Erdem, "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 1 (2007): 47-55.

evin yapı kalitesinden emin olmayan bir insanın o evde rahat uyuması nasıl mümkün olabilir? İnsan bilmediği bir şey hakkında güven değil korku hisseder; dolayısıyla, iman eden kişinin kendini güvende hissetmesi, varlığın ve gerçekliğin nihai ilkesinin ne olduğuna dair varoluşsal soruya delile dayalı olarak tatmin edici bir yanıt bulmuş olmaktan ileri gelen bir iç huzurunu elde etmesi anlamına gelir. Neseî'nin söylediği gibi, delile dayanmayan bir tasdik iman/emân olarak tanımlanamaz. Zira bilginin olmadığı yerde güven ve huzur da olmaz.²⁴ Dolayısıyla, Mâtürîdî'ye katılarak şunu söyleyebiliriz: Her kim dinsel hakikat iddiasını *aklî hüccet* ile kanıtarsa, inatçı olmayan muhataplarını ikna edecek kadar güçlü bir *burhan* ortaya koyarsa o kişi *hak* yoldadır.²⁵

III.

Peki, Müslüman düşünürler Tanrı'nın varlığını bilmek, “Tanrı vardır” önermesini epistemik açıdan haklı çıkarmak için nasıl bir akıl yürütmeye bulunmuşlardır? Bu sorunun cevabına geçmeden önce “bilgi” ve “iman” terimlerinin tanımına ilişkin bazı teknik açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Müslüman gelenekte hem imanın hem bilginin mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, genel olarak, imanın, “Kalb ile tasdik etmek”²⁶, bilginin ise “Vakıa ile örtüşen kesin inanç”²⁷ biçiminde tanımlandığı söylenebilir.²⁸ İnsanın bilgisinin mahiyetini anlayabilmek için bilme ediminin hangi basamaklarda gerçekleştiğini ana çizgileriyle de olsa göz önünde bulundurmamız gerekir. Aristo'nun söylediği gibi, “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler;”²⁹ dünyaya gelen ve duyu verileri sağlam olan her insan, renk, ses, tat, koku vb. şeyleri ister istemez duyumsar. İnsan herhangi bir nesneyi tecrübe ettiğinde, zihninde o nesneye ilişkin bir suret/görüntü oluşur. İnsan, at, elma, kitap vb. şeylerin suretinin zihinde oluşması bilginin birinci başmağını oluşturur ve bu, “tasavvur” olarak adlandırılır. İnsanın zihninde bir suretin oluşması aynada bir resmin yansması gibi değildir; aynanın önündeki nesne kaybolduğunda onun su-

²⁴ En-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1: 45.

²⁵ El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 3.

²⁶ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. T. E. Hadar (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfeh, 2007), 43; farklı iman tanımları için bkz. Muammer Esen, *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 9-15.

²⁷ Farklı bilgi tanımları için bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 141-142.

²⁸ Burada zikrettiğimiz bilgi tanımı modern epistemolojide yaygın kabul gören “Anlakta kavranan ve doğru olup, doğruluğu gösterilebilir inanç” biçimindeki bilgi tanımı büyük ölçüde örtüşmektedir. Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri* (İstanbul: Metis, 1998), 130.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a 21/75.

reti de yok olur; buna karşılık insanın zihninde o suret var olmaya devam eder. Oluşan bu suret hakkında insan olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunursa, yani tasavvur ile birlikte hüküm de bulunursa buna, “tasdik” denir.³⁰ Örneğin, “İnsan, kâtiptir”, “At hızlıdır”, “Elma ekşi değildir” dediğimizde bir tasdikte bulunmuş, yani, kavramlar arasında olumlu-olumsuz bağ kurarak önerme oluşturmuş oluruz.

Bu kısa açıklama, imanın tanımında geçen “tasdik”³¹ ifadesinin epistemolojide teknik bir terime karşılık geldiğini gösterir. İman ederek tasdikte bulunan kişi aslında “Tanrı vardır” önermesini kalbinde onaylamıştır. Peki, Tanrı’nın varlığına inanan kişi bu önermeyi nasıl gerçekleştirebilecektir? Ateist itirazlara bakıldığında, burada karşılaşılan en önemli sorunun Tanrı’nın duyuşal-maddi bir varlık olmaması ile alakalı olduğu söylenebilir. Duyusal bir nesne hakkında bir yargıda bulunduğumda bunu tecrübe ile doğrulama imkânına sahibim. Sözgelimi, “Bu masanın dört tane ayağı vardır” dersem, bunun doğru olup olmadığını anlamam için masanın ayaklarına bakmam yeterlidir. Tanrı’nın varlığı duyu tecrübesine konu olmadığına göre, “Tanrı vardır” önermesinin doğruluğu, vakıa ile mutabık olup olmadığı nasıl kanıtlanabilir? Geçmişte müşebbihe ve mücessimenin, günümüzde natüralistlerin ve pozitivistlerin iddia ettiği gibi varlık sahası ve insanın bilgisi sadece duyuşal dünya ile sınırlı ise duyu ötesi bir varlığa inanmak anlamsız olacaktır. Bu sorunun farkında olan İbn Sînâ Tanrı’nın varlığını kanıtlama/*isbât-ı Vâcib* işine girişmeden önce “Varlık duyuşaldan ibarettir” tezinin tutarlılığını tartışmaya açar.

*İbn Sina’ya göre, varlığın duyuşaldan ibaret olduğu tezi kendine referansla tutarsızdır; çünkü biz duyuşal bir nesnenin bizzatı kendisini araştırdığımızda bile onun duyuşal olmayan bir hakikati olduğunu anlayabiliriz.*³² Bunu anlamak için, dış dünyada gözlemediğimiz iki fiziksel nesne olarak Ahmet ve Mehmet’i düşünelim. Salt duyuşal açıdan düşünüldüğünde, Ahmet ve Mehmet farklı yerlerde bulunan, el, ayak, göz vb. azaları olan iki ayrı bireydir. Ancak, Ahmet, Mehmet ve insan türünün dış dünyada bulunan diğer fertleri için ortak bir isim söylenmektedir: ‘İnsan’. Fiziki özellikleri bakımından farklı olan bireyler, tek bir insanlık mahiyetinde birleşmektedirler. *Şimdi kendisinde birleşilen insanlık mahiyeti ya duyuşal bir şeydir ya da değildir. Eğer duyuşal ise, onun, tıpkı diğer nesnelere gibi, bel-*

³⁰ Kutbeddîn er-Râzî, *Şerh-u metn-i şemsiyye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1288), 5-6.

³¹ “Tasdik” terimi hakkında bkz. Wilfred Cantwell Smith, “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”, çev. M. Demirtaş, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2014): 375-411; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 81-87.

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’l-tenbihât)*, çev. A. Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 124-125.

li bir ölçüsünün, biçiminin ve konumunun olması gerekir; çünkü duyusal olanın bu özellikleri taşıması zorunludur.³³ Eğer “insan” duyusal ise, onun, belli bir konumda/yerde bulunması, belli ölçüsünün ve niteliklerinin olması gerekir. ‘İnsan’ın duyusal olduğunun kabul edilmesi durumunda, farklı yerlerde bulunan, farklı ölçü ve nitelikleri olan şeylere “insan” denmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü insan mefhumunun manası belli bir mekânda bulunan, belli fiziki özellikleri olan kişi/ler ile özdeşleştirildiğinde, farklı mekânlarda bulunan ve farklı özelliklere sahip olan kişilere ‘insan’ denmesi değişik kişiler arasındaki farklılıkların yok sayılmasını gerektirecektir. Zira belirli/muayyen bir şeyin, kendisinin dışındaki şeylerden fiziki özellikleri bakımından farklı olduğu, dolayısıyla, ‘insan’ dendiğinde bununla belirli bir kişi anlaşılırsa, bu kişinin dışındakilere insan denemeyeceği açıktır.³⁴ Çünkü her bir kişi farklı bir mekânda bulunacak, her birinin farklı nitelikleri olacak ve bunlar arasında bir ortaklık kurulamayacaktır. Eğer farklı konumlarda bulunan, farklı fiziki özellikleri olan kişiler arasında ‘insan’ mefhumu ortak bir mana olarak söyleniyorsa, bu, insanın insan olması bakımından, duyusal olmayan, sırf akledilen bir şey olarak, tek bir gerçekliğinin/hakikatinin olduğunu gösterir.³⁵ İbn Sînâ duyusal bir nesnenin bizatihi kendisini araştırarak onun duyusal olmayan bir hakikati olduğunu ortaya koyduğu gibi, ‘Varlık duyusaldan ibarettir’ hükmünü veren aklın da duyusal olmadığına işaret eder.³⁶ Ona göre, varlığın duyusaldan ibaret olduğunu savunan kişi bunu söylemek için bile duyusal olmayan bir melekesini kullanmak zorundadır. Tûsî’nin belirttiği gibi, İbn Sînâ’nın varlık sahasının duyusal olanlardan ibaret olmadığını söylemekteki amacı, *Mebde-i Evvel*’in duyusal olmamasının asla O’nun mevcut olmadığı anlamına gelmediğini ortaya koymaktır.³⁷

Duyusal-duyusal olmayan ayırımı kelâmî gelenekte *şâhit-gâib* kavramları ile ifade edilmiş olup, kelâmcılar Tanrı’nın varlığının bilinmesi konusunda *şahitten Gaib*’e kıyas yapma yolunu takip etmişlerdir. Bu yöntemin esası, duyusal, gözlemlenebilir varlık sahasından, duyu-ötesi, gözlemlenemeyen varlık alanına delil getirmektir.³⁸ *Şâhit*’ten *Gaib*’e kıyas yapma yön-

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve ’l-Tembihât)*, 124-125; Fahrüddin er-Râzî, *Şerhu ’l-işârât (Şerhayi ’l-işârât li ’l-Hocâ Nasîreddîn et-Tûsî ve li ’l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 288.

³⁴ Er-Râzî, *Şerhu ’l-işârât*, 288.

³⁵ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs, 2016), 156-157.

³⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu ’l-işârât ve ’l-tenbihât* (Kum: Neşru’l-Belâğa, 1383), 3: 8-9.

³⁷ Et-Tûsî, *Şerhu ’l-işârât ve ’l-tenbihât*, 3: 10.

³⁸ El-İmam Ebî Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu ’l-edille fî usûli ’l-fikh*, thk. Halil. M. el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 442.

teminin ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki veçhesi bulunmaktadır. Bu yöntemin ontolojik veçhesi, evrenin geçmişte sınırlı bir zaman önce varlığa çıktığını (hudûs), sonradan var olan her şeyin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ve evrenin yaratıcısı (Muhdîs) olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya matuftur. Epistemolojik veçhesine baktığımızda ise bu yöntemi kullanan kelâmcıların ve fakihlerin, insanın bilgi edinme vasıtaları ile bilginin konusu olan şeylerin varlık tarzları arasında koşutluk kurarak iddialarını temellendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.³⁹ Burada insanın bilgi edinme vasıtaları ile bilginin nesnelere arasında tam bir koşutluk öngörülmektedir. Somut, duyuşal, gözlemlenebilir/*şahit* varlıkları duyularımız ile algılarız; soyut, gözlemlenemeyen/*gaib* varlıkları ise aklımız ile biliriz.

İnsanın bilgi elde etme vasıtaları temelde duyu tecrübesi, akıl ve haber'dir.⁴⁰ Duyu tecrübesi insan ile hayvan arasında ortaktır; tıpkı insanlar gibi hayvanlar da görme, işitme, koklama, tatma, hissetme yoluyla somut nesnelere idrak edebilir. Nasıl hayvanlar duyuşal idrak sahibi olmak bakımından cansız nesnelere ayrılıyorsa, benzer biçimde, insan da akıl sahibi olması cihetiyle hayvanlardan farklıdır ve üstündür. Eğer insan sadece duyuşal nesnelere idrak eden bir canlı olsaydı, insan ile hayvan arasında fark kalmaz, insanın bilgisi de duyuşal nesnelere sınırlı kalmış olurdu. İnsan nazar ve istidalde bulunarak, yani aklını kullanarak duyu tecrübesinin üstüne çıkar ve yeni bilgiler kazanır. İnsanın akılla kazandığı bilgilerin bir kısmı açık ve kesindir (zâhir-celî), diğer kısmı ise kapalı ve örtüktür (gâmid-hafî). Sözelimi, akli kullanmanın gerekliliği ancak akılla idrak edilebilir; kişi ister akla karşı çıksın ister aklın gerekliliğini savunsun, iddiasını temellendirmek için yine aklını kullanmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, akli kullanmanın zorunluluğunun bizatihi aklın kendisinin dışında bir delili yoktur. Bu, hiç kimsenin şüphe etmeyeceği, açık ve kesin bir bilgidir. Bir de aklın, apaçık-kesin bilgileri kullanarak, çıkarım yoluyla elde edebileceği örtük bilgiler vardır. Duyuşal nesnelere hakkında bilgi sahibi olmak için duyularımızı etkin biçimde kullanmamız gerektiği gibi, ilk başta akla kapalı gelen şeyleri bilmek için de akıl yürütmek, bilinenden/*şahitten* bilinmeyene/*gaibe* gitmek gerekir.⁴¹ Cessâs'ın bu bağlamda verdiği örneği zikredecek olursak; önünde bir kap yemek duran bir kişinin yemeğin acı mı tatlı mı olduğunu bilmesi için yemeğin tadına bakması gerekir; yemeğin onun önünde duruyor olması, duyu aletini kullanmadığı sürece yemeğin

³⁹ Krş. Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2008): 51; A. Cüneyd Köksal, "Haneefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (2011): 23.

⁴⁰ El-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 9.

⁴¹ El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:369-373.

tadını öğrenmek için hiçbir şey ifade etmez.⁴² Duyusal nesnelere hakkında ancak duyularımızı kullanarak bilgi sahibi olabildiğimiz gibi duyusal olmayan varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak için de buna uygun aleti, yani aklımızı kullanmamız, çıkarımda bulunarak, bildiklerimiz vasıtasıyla bilmediğimize ulaşmamız gerekir. Debûsî'nin (ö. 1039) söylediği gibi, biz Tanrı'nın varlığını duyularımızla idrak edemeyiz; duyularımıza kapalı olanı görmek/anlamak için aklımızla görmemiz/nazar etmemiz gerekir; akıl ile görmek, duyusal açıdan görünür olan hakkında düşünerek örtük olanın bilgisine ulaşmak ve bunu tasdik etmektir.⁴³ Debûsî açısından, zahirin ardındaki batını, geçicinin ötesindeki kalıcıyı, insanın varoluş gayesini, Yaratıcının emir ve yasaklarını ancak aklımızı kullanarak idrak edebiliriz.⁴⁴

Görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene intikal etmenin, *fi-kir* yürütürken hataya düşmekten kurtulmanın yol ve yöntemini araştıran ilim/sanat mantıktır. Klasik İslâm düşüncesinin temeli olan Mantık'ta, *tasavvur* ve *tasdik* bahislerinde yapılan son derece ince ayırmalar, esasında, ilahiyat ve kelâm'ın en yüce ve en yüksek gayesini, yani, Tanrı'nın varlığını bilmenin, "Tanrı vardır" önermesini epistemik açıdan haklı çıkarmanın mümkün olduğunu ortaya koymaya matuftur.⁴⁵ Müslüman âlimlerin zihnindeki bilgi ile iman arasındaki koşutluk, mantık ile metafizik arasındaki sistematik bütünlükte kendini gösterir. Bilindiği üzere, klasik İslâm düşüncesinde metafizik ve kelâm metinleri, 'Mantık', 'Tabiat' ve 'İlahiyat' olmak üzere üç ana bölümden oluşur. Mantık'ta yapılan tartışmalar *ilahiyat* bahsinde ele alınacak olan başta *marifetullah* olmak üzere, ilahi sıfatlar, zat-sıfat ilişkisi, yaratma vb. teolojik meselelerin epistemolojik temelini oluşturur. Dolayısıyla, bilgi ve iman meselesini ele almak, aslında mantık ile metafizik arasındaki sistematik bütünlüğü göz önüne almayı gerektirir. Daha önce söylediğimiz gibi, iman eden kişi "Tanrı vardır" önermesini *tasdik* etmektedir. Tasdik bahsi açısından değerlendirdiğimizde bu önerme, *ilmî* mi, *zannî* mi, *vaz'î* mi yoksa *teslimî* midir? Kıyas bahsi açısından düşündüğümüzde, "Tanrı vardır" sonucuna, *burhânî*, cedelî, hitâbi kıyastan hangisi ile ulaşılmaktadır?

Birinci meseleyi anlamak için İbn Sînâ'nın ve Tûsî'nin açıklamalarına kısaca göz atacak olursak; eğer bir kimse "Ya Tanrı vardır ya Tanrı var değildir" biçimindeki çelişik bir önermenin iki tarafından birini diğerine

⁴² El-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3:373.

⁴³ El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. M. A. Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeh, 1985), 315; ayrıca bkz. Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", 55; Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 23.

⁴⁴ Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 20.

⁴⁵ Er-Râzî, *Şerh-u metn-i Şemsîyye*, 131.

tercih edemez ve bir bir hüküm veremezse buna *salt şüph*e (şekk-i mahz) veya *basit cehalet* (cehl-i basit) denir. Eğer iki taraftan birini tercih eder ve dışarıda bıraktığı seçeneğin imkânsız olduğunu bilerek bu hükme varırsa buna, *kesin (câzim) kanı* denir; iki seçenektan birini tercih etmekle birlikte dışarıda bıraktığı seçeneğin doğru/caiz olduğu ihtimalini dışarıda bırakmazsa, buna, *salt zan* (maznun-u sırf) denir. *Kesin kanı* (câzim), ya vakıa ile mutabıktır ya da değildir; eğer hüküm veren kişinin tercih ettiği seçeneğin vakıa ile mutabık olduğuna dair kesin hükmü bu hükmün çelişliğinin imkânsız olduğuna ilişkin bir delile dayanıyorsa, buna, *kesin bilgi* (yakîn) denir. Kesin bilgide üç unsur bir araya gelir: Kesin kanı (cezm), örtüşme (mutabakat) ve dış dünyada bulunma (sübût). Eğer kesin kanı sahibi kimsenin verdiği kesin hüküm vakıa ile mutabık olmazsa buna, *katmerli cehalet* (cehl-i mürekkep) denir. Eğer kesin kanı vakıa ile mutabık olmaz ve kişi iki taraftan birini tercih etmekten de geri durmazsa buna, *kabul* (teslîm) ya da *inkâr* denir.⁴⁶

İbn Sînâ açısından Tanrı'nın varlığına dair bilgimizin kesinliğini (yakîn) Tanrı'nın yokluğunun varsayılması durumunda ortaya çıkacak çelişkileri ortaya koyarak, yani *hulfi* kıyası kullanarak kanıtlamak mümkündür. Ona göre, varlık hakkındaki bilgimiz apaçıktır (bedîhî); *Zorunlu Varlık* hakkındaki bilgimiz ise çıkarıma (kesb-nazar) dayanır.⁴⁷ Varlığın bilgisi apaçık olduğuna göre, varlık kümesi içinde zorunlu bir elemanın bulunup bulunmadığını araştırmak gerekir. Eğer zorunlu bir ferdin mevcut olduğunu kabul edersek Tanrı'nın varlığını baştan kabul etmiş oluruz ki zaten istenen de budur. Eğer zorunlu bir fert mevcut değilse varlık kümesi sadece mümkün fertlerden müteşekkil olacaktır. Mümkün, zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmayan şey demektir. Mümkün varlığa çıkmak için bir nedene muhtaç ise varlık kümesi sadece mümkün fertlerden müteşekkil ise, kümenin varlığa çıkışını açıklamak için bir nedene ihtiyaç duyulur. Bu küme ya kendi kendinin nedenidir ya kümenin elemanlarının bir kısmı diğerlerinin nedenidir ya da bu kümenin dışında başka bir neden bulunmalıdır. Birinciyi kabul edersek bir şeyin kendi kendinin nedeni olması gibi bir çelişki ortaya çıkacaktır. İkinciyi kabul edersek diğerlerinin nedeni olduğu kabul edilen alt kümenin elemanları da varlığa çıkmak için başka bir nedene ihtiyaç duyacağından mümkün elemanlar arasında döngü (devr) ya da sonsuz geriye gidiş (teselsül) söz konusu olacaktır. Bunların her ikisi de mümkünün varlığa çıkışını açıklamada yetersiz kalacağı için kümenin dı-

⁴⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât* (Kum: Neşru'l-Belâğa, 1383), 1:12-13.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, 1:4, 27; *Kitâbu's-şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2006), 10.

şında kendi zatı ile kaim *Zorunlu* bir nedenin bulunması gerekir.⁴⁸ İbn Sînâ mantıkta kesin öncüllere dayanan, hükmün hem zihinde hem dış dünyada *niçin*'ini (limmiyet) açıklayan en üstün kıyas formu olan *burhân-ı limmî*'yi *isbât-ı vâcib* konusuna tatbik ederek “Tanrı vardır” önermesinin kesinliğini ve vakıa ile mutabakatını çelişğinin imkânsızlığını ortaya koyarak kanıtlamayı amaçlar. Ona göre, *Zorunlu*'nun varlığını yadsımanın bedeli, varlığın varlığını inkâr etmektir; hâlbuki varlığın varlığı apaçıktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını inkâr eden kişi, metafizik açıdan, kendisinin varlığının açıklanamaz hale geldiği gerçeği ile karşı karşıya gelecektir.⁴⁹

Tanrı'nın varlığına dair bilginin mahiyeti konusunda bu yaklaşımın benzerini İbn Sînâ'nın muâsırı ve Buhâra'da yakın arkadaşı⁵⁰ olan Hanefî fakihî/kadısı Debûsî'de de görmek mümkündür. Debûsî'ye göre, insan dünyaya geldiğinde akıldan yoksundur; doğru ile yanlış ayırt etme gücüne sahip değildir. Ona göre akıl, *sadr*'da bulunan, hüccetlere baktığında kalbin görmesini sağlayan bir ışıktır. Göz nesnelere güneşin ışığı ile gördüğü gibi kalp de kendisine kapalı olan şeyleri aklın ışığı ile görür. İnsan ancak aklettiğinde görmeye güç yetirir; görmediği zaman da cehaletin karanlığına mahkûmdur. İnsan aklını zayıf kullandığında *şüphe* içine düşer; *şüphe*'nin zıddı *yakîn*'dir. Buradaki şüpheyi bir şeye göz ucuyla bakan, ancak iyice bakmadığı için gördüğü şeyi ayırt edemeyen kimsenin durumuna benzetebiliriz. Bu kişi karşıda bir insanı görmektedir, ancak onun Ömer mi Amr mı olduğunu seçememektedir. Eğer bu kişi aklını şüphenin üstüne çıkacak kadar kullanırsa ancak tam olarak kullanmazsa *zan* elde eder. *Zan*, kalbin şüpheli olan iki şeyden birini herhangi bir delile dayanmaksızın nefsin hevasına göre tercih etmesidir. Kâfîrlerin putları ilah yerine koymaları, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söylemeleri hiçbir delile dayanmayan *zannî* hükümlerdir. *Zan*'ın zıddı ise *ilim*'dir. Şüphe ve zan kalbin bilgiden önce içine düştüğü durumlardır. Eğer kişi aklını doğru kullanırsa, hüccetlere odaklanırsa, neyin delil neyin delil olmadığını araştırırsa, şüpheli olan iki seçenekten birini diğerine tercih etmek için delil talep ederse o zaman bilginin birinci basamağına geçmiş olur. Bu durumun bilgi/ilim olarak adlandırılması mecazendir; çünkü buradaki deliller hakkında halen hata ihtimali söz konusudur. Ancak kişi ne zaman aklını en güçlü biçimde kullanır, her türlü şüpheyi izale edecek şekilde verdiği hükümde isabet ettiğinden

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2005), 2:70-72; *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 126-130.

⁴⁹ Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 296-304.

⁵⁰ Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri”, *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, (Ankara: TTK Basımevi, 2009), 544; Dale June Correa, “Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE” (Doktora Tezi, New York University, 2014), 22-23.

emin olursa o zaman bilgi sahibi olmuş olur. Buna göre, gözün baktığı şeyi görmesi gibi kalbin de baktığı şeyi görmesi bilginin tanımını oluşturur; nasıl görmek gözün bir özelliği ise bilmek de kalbe ait bir sıfattır. Görmek için göz bebeğini bakılan nesneye odaklamak gerektiği gibi, anlamak için de aklın ışığını araştırılan konuya hasretmek gerekir.⁵¹

İbn Sînâ ve Debûsî açısından, imanın özünü oluşturan, ‘Tanrı vardır ve bir’dir’ önermesi, ancak bunun çelişği olan ‘Tanrı var değildir’ önermesinin yanlışlığı delile dayalı olarak bilinince *yakîn* ifade eder. Tanrı’nın varlığına ve birliğine inandığını söyleyen, ancak aynı konuda ileri sürülen farklı tezlerin niçin yanlış olduğu konusunda herhangi bir delili olmayan kimse kendi inancının doğru olduğundan da emin olamaz. İmâm-ı Âzam’ın tam da bu konuyu açıklamak için verdiği dikkat çekici örneği hatırlayacak olursak; kendilerine beyaz renkte bir elbise getirilen ve elbisenin rengi sorulan dört kişinin durumunu düşünelim. Birincisi, ‘Elbisenin rengi kırmızıdır’, ikincisi, ‘Elbisenin rengi sarıdır’, üçüncüsü, ‘Elbisenin rengi siyahtır’ ve dördüncüsü, ‘Elbisenin rengi beyazdır’ diye cevap vermiş olsun. Dördüncü kişiye, elbisenin rengi hakkında diğerlerinin cevabı hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, ‘Ben elbisenin renginin beyaz olduğunu biliyorum; ancak diğerleri de doğru söylemiş olabilir’ derse, bu kişi, hakkı, adaleti ve zulmü bilmeyen, bütün zümrelerin en cahili ve en kötüsü olan bir kimse-dir.⁵²

IV.

Bilgi ile iman arasındaki yakın ilişkiye dair buraya kadar yaptığımız açıklamalara şöyle bir ikilemi örnek göstererek itiraz edilebilir: Bazıları bilmediği halde iman etmektedir; bazıları ise bildiği halde iman etmemektedir. Bu ikilemin birinci tarafı *taklîdî iman* konusu ile alakalıdır; delile dayanmadan iman edenlerin durumu hakkındaki eleştirileri daha önce ele aldığımız için bunları tekrar etmeyeceğiz. İkinci taraf, İblis örneğinde olduğu gibi, bildiği halde iman etmeyenlerin durumu ise iman-ahlak ilişkisi ile ilgili bir meseledir. Yukarıda görüşlerine değindiğimiz Mâtürîdî, De-

⁵¹ Ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 465-466. Debûsî'nin “kalbin görmesi” tabiri ile bazı sufi düşünürlerin kullandığı “kalp gözü” ifadesi arasındaki temel farklılığa işaret etmekte fayda var. İkinci anlayışı savunanlar açısından iman akli temellendirmeye değil, öznel tecrübeye dayanır; “kömürçünün imanı” veya “koca karı imanı” ideal imanı temsil eder. Buna karşılık Debûsî'nin de dâhil olduğu Hanefî fukaha açısından kalbin görmesi, anlayıp idrak etmesi, aklın ışığı ile aydınlanması anlamına gelir. Tıpkı İngilizcedeki “see” sözcüğü gibi Arapçadaki “nazar” kelimesi de hem görmek hem anlamak manasına gelir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’ân’da pek çok ayette geçen “nazar etmez misiniz” lafz-ı celilini “düşünüp anlamaz mısınız” biçiminde değerlendirmek daha isabetlidir.

⁵² Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 9.

bûsî ve Neseî gibi düşünürler açısından, bilgi imanın gerek şartıdır; ancak iman, sadece bilgidен ibaret değildir. İmanda sadece bilginin yeterli olması bilginin gereksiz olduğu sonucunu haklı kılmaz. Dolayısıyla, bildiği halde iman etmeyenlerin durumunu örnek göstererek bilmediği halde iman ettiğini iddia edenlerin fiilini meşru saymak doğru bir yaklaşım değildir. Bilmediği şeye iman eden kişi delile⁵³ dayanmadan tasdik ettiği için imanın gerek şartını yerine getirmemiş olmaktadır. Bazılarının bildiği halde iman etmemesi, iman etmek için bilginin gereksiz olduğunu değil, yeterli olmadığını gösterir. Mâtürîdî bu hususu açıklamak için *iman* ile *küfr* ve *marifet* ile *cehl* kavramları arasındaki karşıtlığa dikkati çeker. Ona göre, iman sadece bilgidен ibaret olsaydı onun zıddının cehalet olması gerekirdi. Hâlbuki imanın zıddı cehalet değil *küfr*'dür. İmanın zıddının cehalet olmaması imanın bilgidен bağımsız olduğunu değil, imanın bilgiyi aşan boyutları olduğunu gösterir.⁵⁴ İmanın bilgiyi aşan boyutu, karşıtı olan küfrün anlamı göz önüne alındığında anlaşılabilir. 'Kâfir' gerçeğin üstünü örten demektir; Arapça'da toprağı aktaran/örtен çiftçiye de kâfir denmesi bundan dolayıdır.⁵⁵ İnkâr etmek gerçeğin üstünü örtmek anlamına geliyorsa, onun zıddı olan iman, gerçeğı ortaya çıkarmak ve ona bağlanmak manasına gelecektir. "Dolayısıyla bilginin gerçek manada imana dönüşebilmesi için, kalbin ve duyguların da devreye girmesi, aklın kabul ettiğini, kalbin de benimseyip içtenlikle tasdik etmesi gerekir... Akıl bilgiyi doğurur; bilgi ise insanı tasdike götüren en önemli unsurdur."⁵⁶

Yine Debûsî'ye göre, bilgi imanın gerek şartıdır; ancak, bilginin imana dönüşmesi için kalpte ek bir niteliğin daha ortaya çıkması gerekir. O, bu düşüncesini *a-k-d* kökünden türeyen *itikad* sözcüğünün anlamını analiz ederek açıklar. Ona göre, *itikad/akd*, kalpte bilgidен sonra ortaya çıkan bir ek niteliktir. *İtikad/Akd*'ın anlamı, bağla(n)ma'dır; bilginin zıttı cehalet; *bağlama*'nın zıttı ise çözmektir. Tıpkı bir ipi bağladım ve bağlandı dediğimiz gibi, bağla(n)mak için bağlayan ve bağlanan iki tarafın bulunması gerekir. Aynı biçimde, kalbin bir fiili olarak bağla(n)ma fiilinin gerçekleşmesi için önce kişinin bağla/na/ya/cağı şeyi bilmesi gerekir; "insan kalbini gördüğü/anladığı şeye bağlar."⁵⁷ Her insanın bildiği şeyi tasdik ettiğini söylemek gibi her insanın bilmediği şeyi tekzip ettiğini söylemek de yanlışır;

⁵³ Burada "delil" terimi ile kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyi kastediyorum. Bkz. el-Cürcânî, *Kitâbu 'l-ta'rifât*, 99.

⁵⁴ El-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-tevhîd*, 495.

⁵⁵ El-İmam Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdidu 'l-kavâid fî şerh-i tecridi 'l-akâid II*, thk. H. bin M. El-Advânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 2: 1219.

⁵⁶ Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2011): 92; Bilgi-İman ilişkisi konusunda ayrıca bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 99-112.

⁵⁷ Ed-Debûsî, *Takvîmu 'l-edille fî usûli 'l-fikh*, 466.

“ne var ki marifet tasdike, bilgisizlik de tezkibe yol açar.”⁵⁸ Debûsî’ye göre, marifetin tasdike yol açması, insanın bildiği şeyi anlamasına bağlı olarak kalbinde doğal bir yakınlığın ve ünsiyetin oluşması ile alakalıdır. Bilmediğimiz ve ilk defa gördüğümüz bir nesnenin ne olduğunu ancak iyice bakıp inceledikten sonra anlayıp, sıkıntıdan kurtulduğumuz gibi veya yabancı bir ortama girdiğimizde ilk baştaki çekingenliği orada bulunan insanlarla sohbet ettikten sonra attığımız gibi, kalbimiz de aklın ışığı gördüğü şeyin mahiyeti hakkında derinlemesine düşündükten sonra ona yönelmeyi/bağlanmayı arzu edebilir. Kalpte, bilgiye ek olarak, yakınlık ve muhabbet de olursa *marifet* meydana gelir. Buradaki muhabbet, insanın bildiği şeyi aynı zamanda anlamasından (fehm) duyduğu ‘lezzet’ tir. İnsan bildiği şeyin manasını anladığında bilgisi derin kavrayışa (fikh) dönüşür ve o, bunun, akıllı bir canlı olarak kendi doğasıyla ne kadar uyduğunu fark eder. Tıpkı duyumsanan şeylerin hayvanların duyuları için tabii ve uygun olması gibi makul olan da insan aklına o kadar doğal ve lezzetli görünür.⁵⁹ Buna göre iman, bir sıçrama veya körü körüne bağlanma işi değil, kişinin kalbinde aklın ışığı ile gördüğü şeye yönelmesi, onu sevmesi ve ona bağlanması sonucunda ortaya çıkan ahlaki bir tutumdur. İblis örneğinde olduğu gibi, bilginin olduğu her durumda bağla(n)manın gerçekleşmediğini söyleyerek, imanda bilginin gereksiz olduğu sonucuna ulaşmak temel bir mantık hatasıdır. Bildiği şeyi onaylamayan, kendini gerçeğe bağlamayan nankör tavrın alternatifi cehaleti tebcil etmek değildir. Kur’ân açısından, sadece bildiği halde inkâr edenler değil, bilmediği şeyin peşine düşenler de ahlaki zafiyet içerisindedir.

V.

Sonuç olarak, Müslüman gelenekte Hristiyan teolojisindeki ‘Anlamak için iman ediyorum!’ anlayışının aksine ‘Anladığım için iman ediyorum!’ düşüncesi belirleyicidir. Aklını kullanan, kendisinin ve evrenin varlığı hakkında derinlemesine düşünen, kendisinin varlığını kendine referansla açıklanamayacağını kavrayan insanın, varlığını borçlu olduğu Yaratıcı’ya karşı duyduğu minnettarlık ve şükran imanının esasını oluşturur. Nitekim nimet verene şükretmek, akli bir zorunluluktur. İman tartışmalarında önemli yer tutan ve çoğu kez yanlış yorumlara sebep olan “gayb”⁶⁰ terimi, bilinmeyen değil, görünmeyen anlamına gelir. Bir şeyin gaybî olması, gö-

⁵⁸ El-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 496.

⁵⁹ Ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fikh*, 466-468.

⁶⁰ Gayb terimi ve Bakara Sûresi 3. ayeti hakkında dikkat çekici bir analiz için bkz. Halis Albayrak, “Gayba iman mı Gaybda İman mı?”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde, ed. B. Çetiner, (İstanbul: Ensar, 2003), 61-71.

rünürde/şahitte bulunmaması, çıplak göz ile idrak edilememesi anlamına gelir. Ne bütün varlık sahası görünürlerden ibarettir ne de insanın bilme yeteneği sadece görünürde olanla sınırlıdır. İnsanın, duyuşal nesnelere duyu tecrübesi ile idrak ettiği gibi, duyu ötesi varlık sahasını aklını kullanarak anlaması/görmesi gerekir. Mâtürîdî'nin söylediği gibi, iman etmek, *Ey Musa! Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana inanmayacağız,*⁶¹ diyen İsrailoğullarının aksine, çıplak gözle görmediği halde Tanrı'nın varlığını ve Kur'ân'ın verdiği haberleri onaylamaktır. Zaten gördüğümüz şeyi tasdik etmemize gerek yoktur; ancak görmediğimiz şey hakkında bize verilen bir haberi tasdik veya tezip edebiliriz.⁶² İman eden kişi gözü ile görmediği, ancak aklının doğruluğunu kendisine haber verdiği şeyi tasdik etmekte ve ona bağlanmaktadır.

İslâmiyet açısından insan, bilmediklerinden değil bildiğinden sorumludur; iman olgusundan bahsederken sürekli insanın bilgisinin sınırlılığını vurgulayıp, bilinmeyeniyüceltmek, *sır, gizem, keşf, ilham* gibi kavramları öne çıkararak cehaleti övmek, imanın anlamını çarpıtmak anlamına gelir. Bilmediği şey karşısında korku ve endişe içinde olan insanın kendini güvende hissetmesi nasıl mümkün olabilir? Yatay düzlemde hemcinsleriyle olan bütün sosyal ilişkilerini akılla düzenleyen bir insanın, dikey düzlemde Tanrı ile olan ilişkisini akıl-dışı bir zemine oturtması ve bunu 'iman' olarak sunması, kendisine ve bütün insanlara akıl veren Yaratıcının akıldan yoksun olduğunu kabul etmesi gibi akıl dışı bir sonucu doğuracaktır.⁶³ Bilerek, anlayarak, gerekçeli biçimde Tanrı'nın varlığını onaylayan insan, kendisini var eden, akıl veren, sayısız nimetler bahşeden Yaratıcıya karşı dürüst bir tavır takınmış olur. Dürüstlüğün gereği Tanrı'ya inanan insanın, gerekçeli ve hesap verebilir ahlaki tavrı öteki insanlarla kurduğu ilişkide de sürdürmesi aynı dürüstlüğün gereğidir. Tanrı ile ilişkisini zan ve gizem üzerine Kur'ân, Tanrı'ya karşı ilkesiz tutumunu "iman" söylemiyle gizleyen bir insanın öteki insanlara karşı ilkeli ve dürüst olması nasıl beklenebilir. *Sır, gizem, keşf, ilham* gibi öznel, göreceli kavramlar üzerine inşa edilen esrarengiz bir "iman" anlayışı sadece bu düşünceye sahip olanlar için değil, bu kişilerle aynı toplumsal yaşamı paylaşmak durumunda olanlar açısından da büyük bir risk unsurudur. Varlığın ve hayatın nihai kaynağına ilişkin en temel meseleyi akıl dışı bir zemine oturtan bir insanın sosyal hayatta öngörülebilir davranışlar sergilemesi eşyanın doğasına aykırıdır. Güveni, yani imanı tesis etmenin yolu, cehaleti övmek ve gizemli yollara sapmak değildir; eğitim sisteminin ilk basamağından başlayarak, okuyan, düşünen, sor-

⁶¹ Bakara, 2/55.

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. A. Vanlıoğlu ve B. Topaloğlu (İstanbul: Mizan, 2005), 1: 31-32.

⁶³ Krş. Ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 442.

gulayan, eleştiren bir anlayışı toplumun bütün kesimlerine mal etmek için dürüst ve hakkaniyetli bir çaba içerisine girdiğimiz zaman korkularımızdan emin olabilir ve emân'ın verdiği huzuru duyumsayarak mutlu olabiliriz.

Kaynakça

Albayrak, Halis. “Gayba iman mı Gaybda İman mı?”. *Kur ’ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde. Thk. Bedreddin Çetiner, 1: 61-71. İstanbul: Ensar, 2003.

Amesbury, Richard. “Fideism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/> (04.07.2018).

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy. 1 (2011): 49-68.

Bishop, John. “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (11.06.2018).

El-Cessâs, El-İmam Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *El-Fusûl fi ’l-usûl*. Thk. A. C. En-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: 1994.

El-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu ’r-Ta ’rifât*. Thk. T. E. Hadar. Beyrut: Dâru’l-Ma’rifeh, 2007.

----- . *Şerhu ’l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 1 cilt. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

Ceylan, Hadi Ensar. “İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu”. *Eş-Şeyhu ’r-Reis İbn Sînâ* içinde. 1:187-202. Ankara: DİB yayınları, 2015.

Correa, Dale June. “Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE”. Doktora Tezi, New York University, 2014.

Ed-Debûsî, El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullah b. Ömer b. Âsâ. *El-Emedü ’l-aksâ*. Thk. M. A. Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyyeh, 1985.

----- . *Takvîmu ’l-edille fi usûli ’l-fikh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001.

Demirtaş, Mehmet. “Kant’ın ‘İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti’ Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1(2013): 289-303.

Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis, 1998.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı’ya İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs, 2016.

Erdem, Sabri. “Anlambilim Açısından İman Sözcüğü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48. sy. 1(2007): 47-55.

Esen, Muammer. *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlahiyât, 2006.

----- . “Kur’ân’da Akıl-İman İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy.2 (2011): 49-68.

El-İsfahânî, el-İmam Şemsuddîn. *Tesdîdu'l-kavâid fi şerh-i tecrîdi'l-akâid*. 2 cilt. Thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2004.

----- . *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Çev. Durusoy, Ali. Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.

----- . *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2005.

----- . *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İmam-ı Âzam, Ebû Hanîfe. “el-Âlim ve'l-müteallim”. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. 1: 7-32. İstanbul: İFAV yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie. Princeton: 1941.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40. sy. 1 (2011): 5-44.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV yayınları, 2002.

----- . *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu. 19 cilt. İstanbul: Mizan, 2005.

En-Nesefî. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB yayınları, 2004.

Özcan, Hanîfî. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Çev. A. J. Krailsheimer. New York: Penguin Books, 1995.

Popkin, Richard H.. “Fideism”. *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 8 cilt. New York: The Macmillan Company, 1967.

Er-Râzî, Fahrüddîn. *Şerhu'l-İşârât (Şerhayi'l-İşârât li'l-Hocâ Nasîred-dîn et-Tüsî ve li'l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.

Er-Râzî, Kutbeddîn. *Şerh-u Metn-i Şemsiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1288.

Mehmet Sait, Reçber. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.

----- . “Akıl ve İman”. *Din Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç. 1:185-208. Ankara: ANKÜZEM, 2013.

Smith, Wilfred Cantwell. “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”. Çev. Mehmet Demirtaş. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. sy.1 (2014): 375-411.

Et-Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve 'l-Tenbihât*. 3 cilt. Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383.

Türker Ömer. “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 20 (2008): 39-58.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İbn Sînâ’nın Basılmamış Şiirleri”. *Büyük Felsefe ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, 1: 540-551. Ankara: TTK Basımevi, 2009.

HARRANLI BAZI KURRÂLAR

SOME KURRAS FROM HARRAN

AHMET GÜNDÜZ

DR.

ŞANLIURFA DIYANET EĞİTİM MERKEZİ MÜD.



ABSTRACT

The current level of Harran in terms of Qiraat is far from desirable. It is, therefore, necessary to find out why its current state is as such while it was one of the centers of Qiraat as an Islamic branch of science. It is possible to encounter the names of people from this place in *Tabaqat* books and several works on Islamic sciences. If the situation of Harran in the field of Qiraat is examined based on the biographies of related individuals, it is recognized that this place has a considerable place in that field. Yet, most of the kurras cited by al-Harrani have studied Qiraat in different cities, such that they have ensured that some Qiraat related lines have been transferred from the first hand. Some of these individuals who usually lived in between 5th-7th centuries wrote works on Qiraat. These kurras revived this knowledge by teaching in Harran and several other places for years. There were people among their Qiraat students other than their fellow townsmen. It will be understood, when all these are taken into consideration, that Harran has benefited from Qiraat and contributed to this field.

Keywords: Qiraat, Kurra, el-Harrani, Qiraat Students, Qiraat Teachers, Kurras of Harran.

ÖZ

Bugün Şanlıurfa'nın ilçesi olan Harran'ın Kıraat konusundaki mevcut durumu arzu edilen seviyeden çok uzaktır. Bu husus mâzisinde ilim merkezlerinden biri olan bu yerin Kıraat İlmî'ndeki durumunun aydınlatılmasını zorunlu kılmaktadır. *Tabakât* kitapları ile İslâmî ilimlere ilişkin birçok eserde buraya nispet edilen kişilerin isimlerine rastlamak mümkündür. Söz konusu şahısların biyografilerinden hareketle, Harran'ın Kıraat sahasındaki durumu tetkik edildiğinde; bu sahada da hatırı sayılır bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Harrânî nisbesiyle zikredilen kurrâların büyük bir kısmı farklı memleketlerde Kıraat tahsil ettiler, öyle ki Kıraate ilişkin bazı tariklerin birinci elden nakledilmesini bile sağladılar. Genel olarak 5. - 7. yüzyıllar arasında yaşamış olan bu kişilerin bir kısmı Kıraat ilmîne yönelik eserler kaleme aldı. Bu kurrâlar yıllarca Harran'da ve buranın dışında farklı yerlerde ders okutmak suretiyle bu ilmî tahsil ettiler. Kıraat öğrencileri içerisinde hemşehrilerinin yanı sıra başkaları da yer almıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında görülecektir ki; Harran Kıraat ilmînden de nasiplenmiş ve bu sahaya katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kurrâ, el-Harrânî, Kıraat Öğrencileri, Kıraat Hocaları, Harranlı Kurrâlar.

Giriş

Harran geçmişte ilmî açısından güzide bir birikime sahip olmuştur. Ancak bu gün geçmişin Kıraat sahasındaki izini görememekteyiz. Nitekim mehâric-i hurûf ve Kıraat'a ilişkin vücuhât ve makam eksikliği çok bariz bir noksanlık olarak önümüze çıkmaktadır. Hâl böyle olunca “Acaba, bu durum yörenin geçmiş medeniyetinden gelen bir eksikliği midir?” sorusu aklımıza gelmektedir.

Kur’ân ilimleri, Tefsirler, Tabakât kitapları özellikle de Kıraat ve Tecvit ilmîne dair eserler içerisinde yaptığımız araştırma neticesinde otuz civarında Harranlı Kurrâ adını tespit ettik. Bunlardan bir kısmını burada tanıtmaya çalışacağız. Söz konusu bu şahısların hocalarının ve öğrencilerinin isimlerine özellikle yer verdik. Bunu yaparken de bu şahısların ikamet ettikleri yerlere ve varsa önemli vazifelerine kısaca temas ettik. Amacımız Harran’ın Hadis rivâyeti, Fıkıh vb. Temel İslam İlimleri ile özellikle de Kıraat İlmi’nde hangi kişilerden ve haliyle hangi şehirlerden dolayı olarak etkilendiğini; aynı zamanda hangi şehirleri etkilediğini ortaya koymaktır. Özellikle tespit etmeye çalıştığımız hususlardan biri de bu kişilerin kimlerden hangi kitapları okudukları ve kimlere hangi kitapları okuttuklarıdır. Bütün bu hususlar şümulü olarak Harran’ın Temel İslamî İlimler ile Kıraat İlmi’ne katkısını, Harran’ın bu ilimle olan irtibatını gün yüzüne çıkaracaktır.

Kıraat ve diğer Temel İslâm Bilimlerine ait kaynaklarda el-Harrânî nisbesiyle geçen birçok şahıs bulunmaktadır. Ancak “حران” (h-r-â-n) kelimesine nisbetle yapılan bu ifadeler hakkında bazı ayrıntıları bilmekte fayda vardır.

1. EL-HARRÂNÎ NİSBESİ

El-Harrânî “الحرّاني” nisbesi Harran (حرّان) kelimesine nispetle kullanılan bir ifadedir. Harran (حرّان) ismine Tabakât, Coğrafya ve Seyahatnameler ile ilgili eserlerde çokça rastlamak mümkündür. Ancak “ح ر ا ن” (h-r-â-n) harflerinden türeti-

len bu isimler her yerde aynı şekilde okunmadığı gibi bunların hepsi de sadece Şanlıurfa'nın Harran ilçesine has bir isim değildir. Bunların okunuşları ve işaret ettiği yerleri şöyle özetlemek mümkündür:

Hurân (حُرَّان); Asbahân'da Cubâr mahallesinde olan meşhur bir sokağın adıdır.¹

Hurrân (الحَرَّان); Cezire bölgesinde² veya Şam bölgesinde iki vadiye verilen bir isimdir.³

Harrân el-Kübrâ (حَرَّان الكبرى) ve Harrân es-Suğrâ (حَرَّان الصغرى); Bahreyn'de Benî Âmir kabilesine ait bir köydür.

Harran (حَرَّان); Haleb'e bağlı bir köydür.⁴

Bu gün Şanlıurfa'nın ilçesi olan Harran.

Âlimler Şanlıurfa'daki Harran ile başka yerlerdeki benzer isimi taşıyan yerlere olan nisbetlendirmelerde karışıklığı önlemek için tedbir almışlardır. Örneğin, Abdülmünî'm b. Nasr b. Yakub b. Ahmed el-Hurânî el-Cûbârî (h. 535) ve Ebû's-Şükr Hamd b. Ebû'l-Feth b. Ebû Bekir el-Hurânî el-Asbahânî (h. 543) gibi kimselerin⁵ nispetlendirilmelerinde "الحَرَّانِي" (el-Hurânî) nisbesinden sonra "el-Cûbârî", "el-Asbahânî" nisbelerinin özellikle zikredilmiş olması böyle bir gaye taşımaktadır.⁶ Böylece kişi "الحَرَّانِي" (el-Hurânî) nisbesinin Asbahân'daki yerle alakalı olduğunu hemen fark edecek ve yanlışlıktan kurtulacaktır. Bu da gösteriyor ki "الحَرَّانِي" şeklinde bir nisbe ile yer alan kişinin memleket olarak başka bir nisbesi yoksa bu şahsın "الحَرَّانِي" (el-Harrânî) olduğu ve nispet edildiği yerin Şanlıurfa'nın Harran ilçesi olduğu ihtimali çok yüksektir. Çünkü bu gün Şanlıurfa'nın ilçesi olan Harran, her dönemde ilim ehli ve hadis rivayet eden kimselerin nispet edildiği, âlimlerin nazarında meşhur bir yerdir.⁷

¹ Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mucemu'l-büldân* (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1995), II: 236; Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî (Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmanî, 1962), IV: 109.

² Ebû U'beyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz, *Mu'cemu mâ ista'ceme* (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, H.1403), IV:1294.

³ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, II: 236.

⁴ İbn Abdülhak, Abdülmünîm b. Abdülhak, *Marâsidi'l-ittlâ' a'lâ esmâi'l-emkine* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, H. 1412), I: 389.

⁵ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, II: 236.

⁶ es-Semâ'nî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Riâstu Divânî'l-Evkâf, 1975), I: 246; İbn Nâsiruddîn ed-Dimeşkî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *Tavzihu'l-müştebih fi dabi esmâi'r'-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum*, thk. Muhammed Nua'ym A'rkûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), II: 332.

⁷ Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa, *el-Emâkin ev me ittefeka lafzuhu ve iftereka müsemâhu*, thk. Hamd (Suudi Arabistan: Dâru'l-Yemâme, H. 1415), 331.

2. Abdullah b. Nasr b. Ebû Bekir el-Kâdî el-Harrânî

Ebû Bekir el-Harrânî künyesi ile bilinmektedir. Hatîb el-Bağdâdî diyor ki; “Bana ulaşan bilgilere göre h. 549 yılında dünyaya geldi.”⁸ Ez-Zehbî *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ'*, adlı eserinde biyografisine başlarken “el-Allâme” ifadesini kullanmaktadır.⁹ Henbelî mezhebine göre fıkıh eğitimini Bağdat'da aldı.¹⁰ Harran'da kadılık yapan Ebû Bekir el-Harrânî ölene kadar burada Kırâat eğitimi vermiştir¹¹. Birçok kişiye Kırâat ile ilgili ders veren el-Harrânî'nin Bu sahada kaleme aldığı eserler olduğu söylenmektedir.¹² Bunlar *et-Tezkîr fi' -Kırâat-ı Seba'*, *Müferdât fi Kirâati'l-Eimme* adlı eserlerdir.¹³ Nesli içerisinde birçok kadı ve faziletli insan bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır;

Harran doğumlu Kahire'nin Hanbelî kadılarında Kâdilkudât Şerefuddin Abdülğanî b. Yahya b. Muhammed b. Abdullah b. Nasr (h. 646/h. 709),

İbn Kâdî Harran diye şöhret bulmuş olan hadis râvîsi Yusuf b. el-Muzaffer b. Ahmed b. Ebû Bekir Abdullah b. Nasr (h. 646/h. 728),¹⁴

Şerefüddin'in kardeşi Kemalüddin Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. Abdullah b. Nasr (h.645/h.709) Harran'da dünyaya gelmiş; ancak Mısır'da vefat etmiştir.¹⁵

Yaşayışı hakkında güzel şeyler söylenen el-Harrânî, Hatîb el-Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre h. 624 yılında vefat etti.¹⁶ Bu tarihte vefat ettiğini ed-Diyâ akrabalarından aldığı bilgiye dayandırmaktadır.¹⁷

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu bağdat ve züyüh*, thk. Abdulakadir A'tâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1417), XV: 227; Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed, *Târihu'l-islâm ve vefayâtu'l-meşâhiri'l-a'lâm*, Beşşâr A'vvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), XIII: 766.

⁹ Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*, Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), XXII: 182.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih-u bağdat*, XV: 227; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih-u bağdat*, XV: 227.

¹² Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

¹³ İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, Abdurrahman b. Süleyman el-U'saymin (Riyad: Meketebetu'l-U'beykân, 2005), III: 362.

¹⁴ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-miati's-sâmine*, thk. Muhammed Muî'd (Haydarabad: Meclî Dairetu'l-Meârif el-Osmaniyye, 1972), I: 396; III: 188; VI: 251.

¹⁵ Salahuddin es-Safedî, Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmed Arnavut ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), XIX: 25.

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih-u bağdat*, XV: 227.

¹⁷ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

Bazı Hocaları ve Öğrencileri

Hadis Hocaları

1. Bağdat'da iken Şuhde, Abdülhak el-Yusufî vb. kimselerden hadis dinledi.¹⁸
2. Ebû Hâşim İsa b. Ahmed b. Muhammed b. Ubeydullah ed-Dûşâbî el-Hâşimî el-Abbâsî el-Bağdâdî (Ö.H.575).¹⁹

Hadis öğrencileri

1. Ali b. Ahmed b. Süleyman el-Bekrî İşbîlî,²⁰
2. Eş-Şihân el-Erbukûhî
3. Torunu olan Ebû'l-Ğenâim b. Mehâsin,²¹
4. Ahmed b. İshak: Ebû Bekir el-Harrânî'den Hicrî 620 yılında hadis dinlemiştir.²²
5. İbn Şâtil.²³

Kıraat Hocaları

Harran'da hem kadılık yaptı hem de Kıraat eğitimi verdi.²⁴ Ancak bu sahada öğrencilerinin ismine dair bir bilgiye rastlayamadık. Birçok kişiden Kıraat eğitimi alan Ebû Bekir el-Harrânî'nin bu sahada bazı hocaları şunlardır:

1. Vâsıt şehrinde şu kimselerden Kıraat eğitimi aldı:
 - Ebû Bekir el-Bâkillânî²⁵ Abdullah b. Mansûr b. İmrân b. Rabia: Bu şahıs Vâsıt şehrinde Şeyhu'l-Kurrâ olup Kıraat'de Sibtu'l-Hayyât'ın talebesidir.
 - Ebû Tâlib el-Kettânî,
 - İbn Kuşâm el-Kâdî,²⁶
2. Muhammed b. Halef b. Bahtiyar,
3. Hilal b. Ebû'l-Heycâ,
4. Hibetullah b. Kassâm.²⁷

¹⁸ Hatîb el-Bağdatî, *Tarih-u Bağdat*, XV: 227; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

¹⁹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766; *Siyer-u a'lâmi'n-Nübelâ*, XXI: 84.

²⁰ İbn Abdülmelik el-Marâkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *es-Seferu'l-hâmis min kitabi'z-zeyli ve't-tekmileti li kitabi el-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sika, 1965), 159'da dipnottan aktarım.

²¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

²² Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed, *Mu'cemu's-şuyûh el-kebîr*, thk. Muhammed Habîb el-Heyle (Taif: Mektebetu's-Siddîk, 1988), II: 425.

²³ İbn Receb, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, III: 362.

²⁴ Hatîb el-Bağdatî, *Tarih-u Bağdat*, XV: 227.

²⁵ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766; Hatîb el-Bağdatî, *Tarih-u bağdat*, XV: 227.

²⁶ İbn Receb, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, III: 362; ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 766.

²⁷ İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr, *Ġâyetu'l-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, H. 1351), I: 460-462; II: 352.

3. Ahmed el-Harrânî

Ebû Abdullah Necmüddin Ahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân b. Mahmud b. Giyâs b. Sâbık b. Vessâb en-Nümeyrî el-Harrânî el-Hanbelî.²⁸ Hicrî 10 Ramazan 603 yılında Harran'da dünyaya geldi²⁹ ve burada yetişti. Haleb ve Şam'a gitti, Kâhire'de kadılık yaptı, Kahire'ye yerleşti ve kalan ömrünü burada geçirdi, gözlerini kaybetti.³⁰

Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimlerindedir. Hanbelî mezhebinde derinleşti. Talebe yetiştirdi, fetva verdi ve münazara yaptı. Mecdüddin İbn Teymiyye'nin samimi arkadaşlarındandı. Babası Harran'ın fakihlerindedi. Babası gibi bir fakih olmanın yanı sıra Usûl bilgisi, İlm-i hilâf, Cebîr ve Mukabele ilmînde de son derece mahirdi.³¹ İbn Fehd fıkıh ilmîndeki yerine işaretten kendisi için "Şeyhu'l-Fukahâ" methiyesini kullanmaktadır.³² Ahmed el-Harrânî, Şemsüddin Abdülhak b. Şerefülislâm adındaki talebesine *el-Hidâye* adlı fıkıhî eseri okutmuştur.³³ Harranlı olan en-Nâsîh İbn Ebû'l-Fehm ve en-Nâsîh İbn Cüme'î'den fıkıh eğitimi alırken Fahrüddin İbn Teymiyye ve Mecdüddin İbn Teymiyye ile ilmî anlamda birçok beraberliği ve bu sahada alış-verişi olmuştur.³⁴ Cemâziyelâhir h. 774 yılında vefat eden oğlu Muhammed de bir hadis râvisidir. Öğrencileri içerisinde Diyarbakırlı olan İbrahim b. Dâvûd el-Âmedî de bulunmaktadır.³⁵

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Er-Riâ'yetu'l-Kübrâ*,
2. *Er-Riâ'yetu's-Suğrâ*,
3. *Sıfetu'l-Muftî ve'l-Müstefî*,
4. *Mukaddime fi Usûli'd-Dîn*,

²⁸ İbnu'l-İ'mâd el-Hanbelî, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed, *Şüzürâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*, thk. Mahmud Arnavut (Şam: Dâr-u İbn Kesîr, 1986), VII: 748.

²⁹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 803; Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, VI: 224; İbn Teğrîberdî, Yusuf b. Teğrîberdî b. Abdullah, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-Â'mme li'l-Kütüb, Tsz.), I: 290.

³⁰ Zerkelî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyyîn, 2002), I: 119.

³¹ Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, VI: 224; İbn Muflih, İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadu'l-erşed fi zikri ashâb'i-imâm ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-U'saymin (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1990), I: 99-100.

³² İbn Fehd, Muhammed b. Muhammed, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 63.

³³ İbn Receb, *Zeyl-u Tabâkati'l-hanâbile*, II: 376; İhsan Abbâs, *Şüzürât min kütibin mefkûde fi'l-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'i-İslamî, 1988), I: 188.

³⁴ İbn Receb, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, IV: 267.

³⁵ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, V: 42.

5. *Câmiu'l-Funûn ve Selvetu'l-Mahzûn*,³⁶
6. Sünete ilişkin uzun bir kasidesi vardır,
7. Usulü'l-Fıkıh'da *el-Vâfi*,³⁷
8. *El-Câmiu'l-Muttasil fî Mezhebi Ahmed*,
9. *El-Îcâz fî'l-Fıkhi'l-Hanbelî*.³⁸

Hadis ve Hanbelî Mezhebi sahasına o kadar iyi bir şekilde hâkimdi ki, *er-Riâ'yetu'l-Kübrâ* ve *er-Riâ'yatü's-Süğrâ* adlı iki esere aldığı hadisleri başka kitaplarda bulmak son derece zordur.³⁹ *Câmiu'l-Funûn* adlı eseri karma mahiyette ve çeşitli konulara temas eden bir eserdir. Bu eser 187 varak olup yazmasının bir fotokopisi bizde mevcuttur, ilk fırsatta bunun üzerine bir çalışma yapmayı düşünmekteyiz.

Bazı Hocaları Ve Öğrencileri

Hadis Hocaları

1. Ali b. Ebû Bekir b. Revzebe el-Kalânîsî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi dinledi.⁴⁰
2. Hemşehrîsi olarak da kabul edilebilecek olan Ebû Muhammed Abdulkadir b. Abdurrahman er-Ruhâvî'den on cüz,⁴¹ bazılarına göre ise on beş cüz⁴² hadis dinledi.⁴³ Abdülkadir er-Ruhâvî ile Harran'da görüştü, aynı zamanda kendisinden hadis nakleden son kişidir.
3. Halep'de hadis hafızı İbn Halil,
4. Şam'da İbn Sabbâh ve İbn Gassân,
5. Kudüs'de el-Evetî,⁴⁴

Kıraat Öğrencileri

1. Kurrâ olan Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid el-Makdisî (h. 690) hadis ve kıraat nakletti. Bu kişi Ahmed el-Harrânî'nin icâzet verdiği kişilerden biridir.⁴⁵

³⁶ Zerkelî, *el-A'lâm*, I: 119.

³⁷ İbn Receb, *Zeyl-u Tabâkati'l-hanâbile*, IV: 267.

³⁸ İbn Kahlâle, Ömer b. Rıda b. Muhammed Rağîb b. Abdülğani, *Mu'cemu'l-muellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, Tsz.), I: 211.

³⁹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 803.

⁴⁰ Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Zeylu't-takyid fî ruvâti's-süneni ve'l-esânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), I: 310.

⁴¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 803.

⁴² Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, VI: 224.

⁴³ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 803.

⁴⁴ İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I: 99.

⁴⁵ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 520.

Hadis Öğrencileri

1. Musa b. Muhammed b. İsmail Hicrî 664 yılında kendisinden hadis dinledi,⁴⁶
2. Ed-Dimyâtî Mu‘cem’inde kendisinden nakillerde bulunmuştur.
3. Ez-Zehabî; ez-Zehabî kendisiyle görüşmeyi çok arzulamış, nihayetinde görüşme fırsatı bulmuş ve rivayet ettikleri hadisleri için icâzet almıştır.
4. El-Kâdî Sadüddin el-Hârisî ve oğlu,
5. Cemaluddin el-Mizzî,
6. Alemuddin l-Birzâlî,
7. Zeynüddin İbn Habîb,
8. Fethuddin İbn Seyyidünnâs,
9. Kutbuiddin Abdülkerim ve Şemsuddin İbn Sâmmе.⁴⁷

Kıraat Hocaları

1. Iraklı Kurrâ, müfessir, hatip, vâiz ve sûfî biri olan Ahmed b. İbrahim b. Ömer b el-Ferec İzzuddin Ebû'l-Abbâs el-Mustafavî el-Vâsitî eş-Şâfî (h.614/h.694): Meşhur dervişlerden Şihâbuddin es-Sühreverdi'nin sohbetinde bulunmuş, Şihâbuddin O'na hırka giydirmiştir. Hadis dinlemek için Şam'a da uğramıştır.⁴⁸
2. Abdüsselam b. Ali b. Ömer b. Seyyidünnâs Zeynuddin Ebû Muhammed ez-Zevâvî (h.681): Şam'da şeyhü'l-kurrâ olup, Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerindendi.⁴⁹
3. Kâhireli olan İbrahim b. İshak b. el-Muzaffer eş-Şeyh Burhanuddin Ebû İshak el-Mısırî el-Vezîrî (h.684).⁵⁰
4. İmâm-ı Nevevî'nin de talebesi olan İbrahim b. Fellâh b. Muhammed b. Hâtim Ebû İshak el-Cüzâmî el-İskenderî (h.702),⁵¹

⁴⁶ İbn Nasıruddin ed-Dimeşkî, Muhammed b. Abdullah, *Tavdihu'l-müştebeh fi dabi esmâi'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhhum*, thk. Muhammed Naîm (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 1993), IX: 108.

⁴⁷ Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, VI: 224; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I: 99-100.

⁴⁸ Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-muhtassu bi'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle (Taif: Mektebetu's-Siddik, 1988), 10-11; *Tarihu'l-İslâm*, XV: 782; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman İbn Kaymaz, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr a'la'la-tabakâti ve a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997), 371; Davûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), I: 28-29.

⁴⁹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 451, 516; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 363-364.

⁵⁰ Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 375; *Tarihu'l-İslâm*, XV: 516; İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 9.

⁵¹ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 22-23; Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 381-382.

5. Ali b. Ahmed b. Abdulvahid Ebû'l-Hasan el-Makdisî,⁵²
6. Muhammed b. İsrâîl Ebû Abdullah es-Sülemî ed-Dimeşkî,⁵³
7. Dicle kıyısında yer alan el-Fârûs köyünden Ahmed b. İbrahim b. el-Ferec b. Ahmed b. Sâbûr b. Ali b. Guneyme el-Vâsîfî:⁵⁴ Şam şehrinin hatiplerindedir.⁵⁵

Ahmed el-Harrânî son derece mütevazı, dindar ve güvenilir biriydi. Mısrılılar kendisinden çokça istifade ettiler. Hicrî 6 Safer 695 yılında⁵⁶ Perşembe günü⁵⁷ dosan iki yaşında⁵⁸ Kahire'de vefat etti.⁵⁹ İbn Râfi ise Cemâziyelâhir ayının on üçünde vefat ettiğini ve Kâhire'nin şehir kapılarından olan Bâbu'n-Nasr kapısının dışında defnedildiği bilgisini vermektedir.⁶⁰ Müthiş bir şair ve aynı zamanda bir doktor olan kardeşi Takiyüddin de h. 695 yılında, Rebiü'lâhir ayında seksen küsur yaşında vefat etti.⁶¹

4. Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Bindâr el-Harrânî

Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Bindâr b. Abdullah b. Hayr el-Ezenî el-Kâdî: ez-Zehebî ve İbn Asakîr nispetini el-Harrânî olarak değil de el-Ezenî olarak vermektedir.⁶² Nibbet edildiği “آذنة” (Âzane) bu günkü Adana'dır.⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*⁶⁴ ve Ebû'l-Kasım el-Hüzelî *el-Kâmil fi'l-Kıraat*⁶⁵ adlı eserinde kendisini el-Harrânî nisbesiyle zikretmektedir. Muhaddis olan bu şahıs kadılık yapmıştır.⁶⁶ Zehebî'ye göre güvenilir bir râvidir.⁶⁷

⁵² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 520.

⁵³ Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 375.

⁵⁴ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, I: 28-29; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 782; *el-Mu'cemu'l-muhtas fi'l-muhaddisîn*, 10.

⁵⁵ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâr-u İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1988), XIII: 329-330.

⁵⁶ ehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 803.

⁵⁷ İbn Receb, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, IV: 269; İbn Muflih, *el-Maksadu'l-erşed*, I: 100.

⁵⁸ ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed, *İ'ber fi haber-i men ğaber*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed es-Saîd el-Beyyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), III: 385; İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, 63.

⁵⁹ el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd*, I, 310.

⁶⁰ İbn Râfi', Takiyuddin Muhammed, *el-Vefayât*, thk. Salih Mehdi Abbas ve Beşşâr A'vvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, H. 1402), I: 462.

⁶¹ İbn Receb, *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*, IV: 269-270.

⁶² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI: 464; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Tarih-u dimeşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-A'mravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), XLI: 351.

⁶³ İdrisî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdris, *Nüzhetü'l-müşâtâk fi ihtirâki'l-âfâk alemü'l-kütüb* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, H. 1409), II: 649.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, III: 95.

⁶⁵ Ebû'l-Kasım el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kıraat*, 271.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ'*, XVI: 464.

⁶⁷ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VIII: 576.

Bazı Hocaları ve Öğrencileri

Hadis Hocaları

1. Antakya'da;
 - Ebû Amr Osman b. Abdullah b. Abbâs el-Fâridî,
 - Ebû'l-Fevâris Muhammed b. Ali b. Saîd el-Murakkeb,
 - El-Hasan b. Ahmed b. Fîl.
2. Harran'da;
 - Ebû A'rûbe⁶⁸
 - Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sâlim ed-Darrâb.
3. Şam'da;
 - Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed b. el-Abbâs,
 - Kadı Zekerîyya b. Ahmed el-Belhî,
 - Muhammed b. el-Fayd,
 - Muhammed b. Hureym,
 - Muhammed b. Ahmed A'mmâre,
 - El-Kasım b. İsa b. İbrahim el-Kassâr,
 - Saîd b. Abdülaziz el-Halebî,
 - Ali b. Abdulhümid el-Gadâirî.
4. Sûr'da;
 - Ebû'l-A'lâ' Ahmed b. Salih el-Ibt,
5. Suriye'deki Münbic'de; Ebû't-Tayyib Muhammed b. Cefer ez-Zer-râd el-Menbecî,
6. Tarsus'da; Ebû Muhammed b. Ali b. Saîd el-Murekkeb,
7. Mısır'da; Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc.

Ayrıca: Ebû İmrân Musa b. el-Kasım, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed er-Reşîdî, Basralı Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. Ebû Abdurrahman el-A'ttâr, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Hezâ', Beyrutlu Mekhûl, Saîd b. Hişâm b. Mersed, Ali b. İshak b. Redâ', Cafer b. es-Salt el-Merâğî'den hadis dinledi. Hadis dinlediği hocaları içerisinde el-Hüseyn b. İbrahim b. Âmir Kurrâ'dır.⁶⁹ Amr Ebû'l-Ferec b. Amr el-Leysî Tarsûs ve Misis'in (Adana'nın tarihi şehri) kadılığını yapmış ve meşhur *el-Hâvî* ve *el-Lüma'* adlı eserlerin müellifidir.⁷⁰ Ebû A'rûbe el-Harrânî⁷¹ ve Ebû'l-Ezher Sadaka b. Mansûr el-Harrânî ise hemşehrileridir.⁷²

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI: 464-465.

⁶⁹ İbn Asâkir, *Tarih-u Dimeşk*, XLI: 351-352.

⁷⁰ İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed Burahanuddin İbn Ya'murî, *ed-Dibâcu'l-mezheb fî marifeti a'yânni ulemâi'l-mezheb*, Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nur (Kahire: Dâru't-Turâs, Tsz.), II: 127.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI: 464.

⁷² İbn Asâkir, *Tarih-u dimeşk*, XLI: 351.

Hadis Öğrencileri

1. Abdülgani b. Saîd,
2. Ebû'l-Kasım Mekkî b. Ali b. Benân b. Muhammed el-Cemmâl,
3. Trabluslu Ebû'l-Abbâs,
4. Ebû'l-Hasan Abdulvahhâb b. Muhammed b. Cafer b. Ebû'l-Kirâm,
5. Mısırlı Kadı Ebû Yusuf b. Rebâh,
6. Fakih Ebû'l-Kasım Abdülmelik b. Abdullah b. Mahmud b. Suheyb b. Miskin ez-Zeccâc,
7. Ebû'l-Kasım Hibetullah b. İbrahim b. es-Savvâf ve bunun torunu Yahya b. Ahmed,
8. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Ebûsîrî.⁷³

Hadis öğrencilerinden Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muahammed b. el-Kasım b. Mezrûk el-Enmâtî ve Kıraat-ı Seba' ile ilgili *el-İrşâd* adlı eserin müellifi⁷⁴ Trabluslu Ahmed b. Saîd b. Nefîs Kurrâ'dır.⁷⁵

Kıraat Hocaları

Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Bindâr el-Harrânî kurrâ bir şahıstır.⁷⁶ Kendi döneminde Şam'ın önde gele kurrâlarından⁷⁷ olan Antakyalı İbrahim b. Abdürrezzak'tan kırât eğitimi aldı.⁷⁸

Kıraat Öğrencileri

1. Mısır'a yerleşen ve buranın önde gelen kurrâlarından bir olan; ayrıca İbn Bashân'ın da Kıraat talebesi olan, en-Nur el-Halebî diye şöhret bulmuş Ali b. İlyas b. Yağmur Ebû'l-Hasan et-Türkmenî,
2. İbn Emelî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Yusûf,
3. Ebû'l-Kasım el-Hüzelî (h. 465): Bu şahıs Fas'tan Ferğane'ye kadar birçok memleket gezdi. Bu esnada 365 kurrâ ile görüştü ve bunlardan kıraat ile ilgili bilgiler aldı.⁷⁹ *El-Kâmil fî'l-Kiraâti ve'l-Arbâ'ini'z-Zâideti A'leyhe* adlı eserinde "Kûfe Ricâli" başlığı altında bu memleketlerde karşılaştığı kurrâ ve kıraatleri saymaktadır. Bunlar

⁷³ İbn Asâkir, *Tarih-u dimeşk*, XLI: 352.

⁷⁴ Muhammed Muhammed Muhammed Salim Muhaysin, *Mu'cemu huffâzi'l-kurân a'bra'l-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), II: 86-87.

⁷⁵ Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 232; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI: 464; İbn Asâkir, *Tarih-u dimeşk*, V: 445.

⁷⁶ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, I: 528-529, 533; II: 201; III: 95.

⁷⁷ ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VII: 714.

⁷⁸ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, I: 516, 533.

⁷⁹ Zerkelî, *el-A'lâm*, VIII: 242.

içerisinde Ahmed b. Cübeyr Tarîki'ni⁸⁰ ve Ebû A'mmâre Rivayeti'ni aldığı kimseleri sıraladığı rivayet zincirinde Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Bindâr el-Harrânî'yi de zikretmektedir.⁸¹

Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Bindâr Mısır'a yerleşti ve Rebülevvel ayında h. 385 yılında vefat etti.⁸²

5. İbn Dabûka el-Harrânî

Cafer b. el-Kasım b. Cafer b. Ali b. Muhammed b. Ali Ceyş eş-Şeyh Radiyyuddîn Ebû'l-Fadl er-Rabaî' İbn Dabûkâ. 12 Zilhicce Pazartesi günü h.621 yılında Harran'da doğdu.⁸³ Meşhur olan lakabı er-Radiy'dir.⁸⁴ Es-Sahâvî'den kiraat okudu. Telif çalışmaları ve insanlığa hizmet için çaba sarf etti. Ömrünün sonuna doğru kör oldu ve Şam'da Re'su'l-Havâssîn denilen yerdeki Mescidü'l-Havâssîn Camii'de imamlık işine yöneldi.⁸⁵ Kiraat halkası Şam'daki Emevî Camii'de Hüd'un (a.s) kabrine yakın bir yerdedi.⁸⁶ Uzun boylu, güzel ahlaklı, şefkatli, iyi bir âlim, fasih tilâvetli ve Kiraat sahasında orta seviyede Kiraat bilgisine sahip biridir. Dilci olmanın yanı sıra Kimya vb. diğer bazı ilimlere vakıf iyi bir şair ve sûfî bir kişidir. Ez-Zehabî Şam'a gitmiş ve kendisini bizzat görmüştür. Fahrüddin İbn Teymiyye'den *Cüzü'l-Bânyâsî* adlı eserini dinleyen şair Reşidüddin Ömer b. İsmail b. Mesud'un bazı şiirlerini de rivayet etmiştir.⁸⁷ 26 Receb⁸⁸ Pazar günü Hicrî 691 yılında Şam'da vefat etti ve Kasiyon Dağı eteğinde defne-

⁸⁰ Ebû'l-Kasım el-Hüzelî, Yusuf b. Ali b. Cebbâra, *el-Kâmil fi'l-kiraâti ve'l-arba'în ez-zâide a'leyha*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâ' eş-Şâyib (Mısır: Müessesetü Semâ, h. 1428), 271.

Rivayet; Kiraat imamlarının râvileri arasındaki ihtilaflara Rivâyet, bu râvilerden sonra gelenlerin aralarındaki ihtilaflara Tarik denilir. Muhsin Demirci, *Tefsir usulü ve tarihi* (İ.F.A.V Yayınları, İstanbul: 1998), 73.

⁸¹ Ebû'l-Kasım el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kiraât*, 280-281.

⁸² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, XVI: 464; Suyûtî, *Celâleddin, Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi mısır ve'l-kahire* (Beyrut: Dâr-u İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyye, 1967), I: 370.

⁸³ İbn Tağrîberdî, *el-Menhel*, IV: 269; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIII: 685; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 378.

⁸⁴ Zebidî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-a'rûs min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, tsz.), XXXVIII: 160.

⁸⁵ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 725-726; *el-İ'ber fi haberi men ğaber*, III: 376; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 379.

⁸⁶ Alemüddin Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk. Abdülhak Abdüddâim (Beyrut: Müessesetü's-Sakfiyye, 1999), I: 32.

⁸⁷ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 637, 725-726; *el-İ'ber fi haberi men ğaber*, III: 376; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 379; Salahuddin Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, XI: 96.

⁸⁸ İbnu'l-Cezerî, *Ġâyetu'l-nihâye*, I: 194; Zehebî, *el-İ'ber fi haberi men ğaber*, III: 376; İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki mısır ve'l-kahire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, tsz.), VIII: 36.

dildi.⁸⁹ Kardeşi Şihâbüddin Ahmed b. Kasım b. Cafer b. Dabûkâ ise Şaban ayında H. 699 vefat etti ve Şâm'da Kasiyon dağı eteğindeki⁹⁰ es-Sâlihîyye köyünde defnedildi.⁹¹

Bazı Hocaları ve Öğrencileri

Hadis Hocaları

1. Es-Sahâvî,⁹²

Hadis Öğrencileri

1. El-Birzâlî diye meşhur olan Alemuddin el-Kasım b. Muhammed b. Yusuf,⁹³
2. Tefsir, belâgat ve tıp sahasında son derece mahir olan; ez-Zâhiriyye ve en-Nâsirîyye medreselerinde hocalık yapmış olan Reşîdüddin el-Fârûkî.⁹⁴ İbn Dabûkâ bunun şiiirlerini nakletmiştir.⁹⁵

Kıraat Hocaları

1. Er-Reşîd b. Ebû'd-Durr'dan öğrendiği kıraatleri daha sonra es-Sahâviyye arz etmiştir.⁹⁶
2. Şam'ın en önemli kurrallarından es-Sahâvî:⁹⁷ Kendisinden Şam'da ders aldı.⁹⁸ Şâtibî'nin *eş-Şâtibiyye* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr* adlı eserleri üzerinden Kıraat-i Seb'a'yı ve rivayetleri es-Sehâvî'ye okudu. Es-Sahâvî'ye *eş-Şâtibiyye* adlı eseri defalarca bir mecliste ezberinden okumuştur.⁹⁹

⁸⁹ İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, IV: 269; Salahaddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, XI: 96.

⁹⁰ Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-büldân*, III: 390.

⁹¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 895.

⁹² Alemuddin es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ'*, I: 33.

⁹³ İbn Şâkir, Muhammed, *Fevâtu'l-vefayât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1974), III: 198; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 725; Salahaddin es-Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek, *A'yânu'l-a'sr ve a'vânu'l-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Nebîl Ebû A'sme, Muhammed Mavi'd ve Mahmud Salim (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâ'sıra, 1998), IV: 51.

⁹⁴ İbn Şâkir, *Fevâtu'l-vefayât*, III: 130.

⁹⁵ Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, XXII: 266.

⁹⁶ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 261; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 363; İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 181.

⁹⁷ Sahâ: Mısır'ın batısında yer alan bir köydür. Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, I: 430.

⁹⁸ Alemuddin es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ'*, I: 32; İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 194.

⁹⁹ İbnu's-Sellâr, Abdülvahhab b. Yusuf b. İbrahim, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, thk. Ahmed. Muhammed A'zzûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 207; İbn Nasıruddin ed-Dimeşkî, *Tavdihu'l-müştebeh*, IV: 12-13; Zebîdî, *Tâcu'l-a'rûs*, XXX-

Kıraat Öğrencileri

1. Şam'da Şeyhu'l-Kurrâ olan¹⁰⁰ Bedruddin Ebû Abdullah Muhammed b. Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Bashân ed-Dîmeşkî:¹⁰¹ Bu kişi İbn Dabûkâ el-Harrânî'nin de hocası olan es-Sahâvî'nin talebesidir. Kur'ân'ı İbn Dabûka'ya kıraat üzere hatmetmek suretiyle defalarca okudu ve Kıraat alanında O'ndan şu konularda eğitim aldı;
 - a. İbn Dabûka kanalıyla gelen Nâfi' Kıraati,
 - b. İbn Dabûka kanalıyla gelen İbn Kesîr Kıraati,
 - c. İbn Dabûka kanalıyla gelen Ebû A'mr Kıraati,
 - d. El-Helvânî kanalıyla gelen Hişâm Rivâyeti,
 - e. *Eş-Şâtibiyye* adlı eseri İbn Dabûka'ya bir seferde ezberinden okudu.
1. El-Burhân İbnu'l-Kehhâl,
2. Alemuddin el-Kasım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî.¹⁰²

6. İbrahim b. Harb el-Harrânî

İbrahim b. Harb Ebû İshak el-Harbî el-Harrânî.¹⁰³ Ebû'l-Kasım el-Hüzelî'in (h. 465) eğitimini aldığı Nâfi Kırâtî'nin Verş Rivayeti ve Kalûn Rivayeti'nin İbn Salih Tariki'ne ilişkin senet zinciri içerisinde İbrahim el-Harbî el-Harrânî de yer almaktadır. İbrahim el-Harrânî Nâfi' Kırâtî'nin Verş ve Kâlûn Rivâyetleri'nin İbn Salih Tariki'ni el-Hasan b. Mâlik'ten, O da bunu Mısırlı olan İbn Salih'ten almıştır. Görüldüğü gibi İbn Salih Tariki'ne ilişkin senet zincirinde bu Tarikin sahibinin talebesinin talebesi olduğu, yani kendisiyle bu tarikin sahibi arasında sadece bir hoca olduğu anlaşılmaktadır. İbrahim el-Haranî bu Tariki Ebû Ali İbn Hubeşş (Habeş) ed-Dîneverî'ye eda yoluyla aktarmıştır.¹⁰⁴

Tecvid'in temel konularından biri de idğamdır. Hangi harflerin hangi harflere idğam edileceği konusunda bazı ihtilaflar vardır. Ayrıca idğamin ne kadar yapılacağı konusu da bazen ihtilaf konusu olmuştur. Örneğin “الْم”

VIII: 160.

¹⁰⁰ Salahuddin es-Safedî, *A'yânu'l-A'sr ve a'vânu'l-nasr*; IV: 282.

¹⁰¹ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 206; Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh el-kebir*, II: 140; Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, II: 112; Selahaddin es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *Neksü'l-himyan fi nuketi'l-a'myan*, thk. Mustafa Abdülakadir A'tâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 226; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, V: 36.

¹⁰² Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XV: 725; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman İbn Kaymaz, *Selâsü terâcimin li'l-eimmeti'l-a'lâm*, thk. Muhammed b. Nasir el-A'cemî (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1995), 40; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 397; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV: 277.

¹⁰³ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 10, 225.

¹⁰⁴ Ebû'l-Kasım el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kiraâti*, 191, 202.

”نُخَلِّفُكُمْ” ayetindeki “ق” (Kâf) harfinin “ك” (Kef) harfine idğamı konusu böyle bir ihtilaf konusudur. Kâlûn’dan gelen okuyuşa göre Kâf harfi ne tam idğam olur ne de tam izhar olur, arada bir okuyuşla okunur. Ancak Kâlûn’dan İbrahim el-Harbî el-Harrânî kanalıyla gelen İbn Salih Tariki’ndeki okuyuşta Kâf harfi tam izhar edilerek okunur.¹⁰⁵

Bazı Hocaları ve Öğrencileri

Kırâat Hocaları

1. El-Hasan b. Ali b. Mâlik b. Eşres b. Abdullah b. Mincâb Ebû Ali el-Eşnânî el-Bağdâdî (h.228): el-Eşnânî nisbesiyle meşhur olmuştur. Ömer b. el-Hasan el-Eşnânî’nin babasıdır. İbrahim el-Harrânî kendisinden Kırâat ile ilgili rivayet aktaran talebelerindedir.¹⁰⁶ İbrahim el-Harrânî; İbnu’l-Eşnânî diye meşhur olan oğlu Ömer’in hadis hocasıdır.¹⁰⁷
2. Antakyalı olan İbrahim b. Abdürezzak’tan Ebû Âmir Kırâati’ni almıştır.
3. Rakkalı Ebû İmrân Musa b. Cerîr ve Ebû Bekir b. Mücâhid.¹⁰⁸

Kırâat Öğrencileri

Birçok kişi kendisinden Kırâat dersi almıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

1. Muhammed b. el-Muzaffer b. Harbe d-Dîneverî, Ebû’l-A‘lâ’ Muhammed b. Ali el-Vâsitî, Muhammed b. Cafer el-Huzâi‘,¹⁰⁹
2. Ebû’l-Ferec Hamdân b. Abdülvâsi‘ b. Ahmed,
3. Ahmed b. Abdülvâsi‘, Ebû Â‘mir Kırâati’ni,
4. Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Habeş (Hubeyş) b. Hamdân (h. 373): Bir görüşe göre ise el-Hüseyn b. Muhammed b. Hamdân b. Habeş olarak isimlendirilmektedir. Son derece mahir ve rivayetleri sağlam biridir. Ebû Amr ed-Dânî Kırâat ilmî konusunda son derece ileri olduğunu söylemenin yanı sıra; bu sahada mutkin olma meşhur olduğunu ve güvenilir bir râvi olduğunu da söylemiştir.¹¹⁰ Duhâ Sûresi’nden sonra okuduğu bütün Kırâat şekillerinde

¹⁰⁵Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd b. Osman, *Câmiu’l-beyân fi’l-kirâti’s-sebi’* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmia‘tu’ş-Şârikai, 2007), II: 665.

¹⁰⁶İbnu’l-Cezerî, *Ğâyetu’l-nihâye*, I: 225.

¹⁰⁷Ebu’t-Tayyib, Nâyif b. Salah b. Ali el-Mansûrî, *ed-Delîlu’l-muğni li şuyûhi’l-imâm ebû’l-hasan ed-dârekutni* (Suudi Arabistan: Dâru’l-Kiyân, 2007), 314.

¹⁰⁸İbnu’l-Cezerî, *Ğâyetu’l-nihâye*, I: 250; Zehebî, *Marifetu’l-kurrâi’l-kibâr*, 182.

¹⁰⁹Zehebî, *Marifetu’l-kurrâi’l-kibâr*, 182.

¹¹⁰Zehebî, *Marifetu’l-kurrâi’l-kibâr*, 182; İbnu’l-Cezerî, *Ğâyetu’l-nihâye*, I: 250.

sûre başlarında tekbir getirerek ve besmele çekerek okumuştur.¹¹¹ Bütün sûre geçişlerinde tekbir ile geçiş yapardı. İbnu'l-Cezerî şöyle diyor; “Ben de İbn Â'mir Kırâati'nin Sûsî Rivayeti'ni kendisinden gelen tarikine göre sûre geçişlerinde tekbir getirerek ile okudum.” Mutatarrif olarak (kelimenin sonunda) gelen ve imâle olunan ‘Ra’ (ر) harfinde vakfederken fetha ile vakfederdi.”¹¹² İbn Habeş diye meşhur olan el-Hüseyin b. Muhammed b. Hamdân Harran'da İbrahîm b. Harb el-Harrânî'den Kırâat eğitimi almıştır.¹¹³

7. eş-Şerîf Ebû'l-Kasım Ali b. Muhammed el-Harrânî

H. Hüseyin'in soyundan olduğu için kendisine “eş-Şerîf” lakabı verilmiştir. Tam adı; Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (el-Hüseyinî) b. Ali b. Ebû Tâlib el-İmâm el-Muammer el-Mukri' Ebû'l-Kâsım el-Alevî ez-Zeydî el-Harrânî¹¹⁴ el-Hanbelî.¹¹⁵ Harran'ın gururu olan bir şahıstır. Ez-Zehbî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr* adlı eserinde biyografisine ez-Zeydî nisbesi ile yer vermiştir. Ebû Bekir en-Nakkâş'ın (h.351) talebesidir. Kur'ân-ı rivayetlerle Ebû Bekir en-Nakkâş'a okudu ve O'ndan *Şifau's-Sudûr* adlı tefsir eserini dinledi.¹¹⁶ En-Nakkâş'tan ders aldığı dönem h. 350 yılından sonradır.¹¹⁷ En-Nakkâş'ın en son görenlerden ve O'ndan Kıraat ve Hadis nakleden en son kişidir. Rivayet olunur ki Rûm İmparatoruna elçi olarak gönderildi. Hıristiyanlar gelip huzurunda mûsiki icra edip, bir şeyler terennüm ettiler. O ise hiç kıpırdamadı, o kadar kendini zapt etti ki oradan kalkıp gittiği zaman ayığının altında kan izi gördüler.¹¹⁸ Aynı kıssa Kadı Muhammed b. Salim b. Nasrullah b. Salim için de nakledilmektedir.¹¹⁹

Uzun yıllar Harran'da kıraat dersi veren eş-Şerîf Ebû'l-Kasım ez-Zeydî el-Harrânî'nin Kıraat Tarihi en-Nakkâş'tan gelmektedir. El-Harrânî bu silsile içerisinde üçüncü tabakadadır. Bu tarik çerçevesinde bazı okuyuş usulleri şöyledir;

¹¹¹ Muhammed İbrahim, *Ferîdetü'l-dehr fî ta'sîl ve cemi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, 2003), I: 651; Mustafa İzmirî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed, *İthâfu'l-berara bimâ sekete a'nhu neşrü'l-a'share el-müsemme bi "Tahrîru'n-neşr"*, thk. Halid Hüseyin Ebû'l-Cûd (Mısır: Dâru Advâi's-Selef, 2007), 83.

¹¹² Zehbî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 182; İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-Nihâye*, I: 250

¹¹³ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 10, 250.

¹¹⁴ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, I: 572.

¹¹⁵ Mustafa el-İzmirî, *İthâfu'l-berara*, 138.

¹¹⁶ Zehbî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, XVII: 505; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 219, 238.

¹¹⁷ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Lisânu'l-mizân* (Hindistan: Dâiretu'l-Meârif, 1971), VI: 23.

¹¹⁸ Zehbî, *Tabakâtu'l-kurrâ*, 595; *Siyer-u A'lâmi'n-nübelâ*, XVII: 505-506.

¹¹⁹ Salahuddin es-Safedî, *A'yanu'l-a'sr ve a'vânu'l-nasr*, IV: 447.

1. İstiâze şu lafızla okunur: “أعوذ بالله من الشيطان الرجيم”
2. Sûre arası geçişlerde tekbir getirilmez.
3. Ğunne harflerinin olduğu yerlerde Ğunne yapılır.
4. Medd-i Munfasıllar Kasr yapılır.
5. Medd-i Muttasılarda Tûl ile okunur.
6. Medd-i Tazîm¹²⁰ yapılmaz.
7. Cemî mimlerinin Sükûn veya Sıla ile yani dammeli veya vâv-ı mukader ile med ederek okunmasında muhayyerlik vardır.
8. İki ayrı kelimedede peş peşe gelen fethalı iki hemzeden birinin hazfinde Tûl ve Kasr hallerinde muhayyerlik vardır.
9. “أئمة” (Eimme) kelimesi Teshîl¹²¹ ile okunur.
10. “أشهدوا” kelimesi İdhâl¹²² ile “أولقى” ve “أُنزل” “أؤنبئكم” ise İdhâl yapılmaksızın okunur.
11. “يشاء إلي” ve benzerleri kelimeler Teshîl ile okunur.
12. “بالسوء إلا” kelimeleri birlikte Vasl¹²³ halinde İdğam ile okunur.
13. “الداعي إذا” , “دعائي” zamiri (ي) hazf edilerek okunabileceği gibi hazf edilmeksizin de okunabilir.
14. “التوراة” kelimesi Taklîl¹²⁴ ile okunur.¹²⁵

Harran’da Kıraat dersi veren el-Hasan Ali er-Ruhâvî gibi; Ebû Cafer, Yakub ve Halefû’l-Â’sîr’in kıraatlerinden veya bunların birinden ders veren meşhur kurrâlardan biri de eş-Şerîf Ebû’l-Kasım ez-Zeydî el-Harrânî’dir.¹²⁶ Hibetullah b. el-Ekfânî, İbrahim b. Şûkr’ün eserine dayandıranak güvenilir bir ravî olmadığını söylese de, Meşhur kurrâ Ebû Amr ed-

¹²⁰ Medd-i Tazîm: لآ إله إلا الله ifadesindeki lâ-i nâfiye’yi (لا) biraz fazlaca çekmek suretiyle yapılan ve bu ifadeye has olan bir meddir. Temel, *Kıraat ve Tecvit İstilahları* (İstanbul: İ.F.A.V, 2009), 100.

¹²¹ Teshîl: Hemze harfini kendisi ile yine kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır. Temel, *Kıraat ve Tecvit İstilahları*, 133.

¹²² İdhâl: İki hemze arasına bir Elif-i Fâsıla katılmasına denilir. Fakri Özcan, *Yusuf Karaali Diyanet Eğitim Merkezi Kıraat Ders Notları İstanbul Tariki* (Rize: Yayınlanmamış, 2013), 117.

¹²³ Vasl: Bir kelimeyi kendisinden sonraki kelimeye sesi ve nefesi kesmeksizin bağlayarak okumaya denilir. Temel, *Kıraat ve Tecvit İstilahları*, 142.

¹²⁴ Taklîl: Fetha ile İmâle-i Kübrâ arasında bir okuyuşla okumaya denilir. Buna aynı zamanda “Beyne Beyne” de denilir. Temel, *Kıraat ve Tecvit İstilahları*, 127.

¹²⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed İbrahim, *Ferîdetu’l-dehr*, I: 80-81. el-Harrânî nisbesiyle olmasa da Tefsir ve Ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde yer aldığı bazı yerler için bkz. el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed, *Tefsîru’l-beğavî*, thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma ve Süleyman Müslim (Riyad: Dâr-u Taybe, 1997), VII: 460; İbnu’s-Sellâr, *Tabakâtu’l-kurrâi’s-seba’*, 72, 79, 80, 85, 86, 126, 134, 138, 139, 140, 144, 146, 158, 195; İbnu’l-Cezerî, *Müncudi’l-mukriîn*, 38.

¹²⁶ İbnu’l-Cezerî, *Müncidi’l-Mukriîn ve mürcîdu’t-tâlibîn*, 30, 36.

Dânî sika ve meşhur bir râvi olduğunu söylemektedir. Âlim, sâlih ve saygın bir insandı.¹²⁷ Harran kadılarında Ahmed b. Abdulvahhâb b. Celbe el-Bağdadî el-Harrânî (h. 476) ile dostluğu olmuş ve bu şahsa rivayetler aktarmıştır.¹²⁸

Tefsir ve Ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı eserlerde eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Harrânî'nin ismine rastlamak mümkündür. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

1. El-Beğavî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın faziletleri başlığında şöyle bir rivayet aktarmaktadır; “Muhakkak ki bu Kur'ân Yüce Allah'ın ziyafete daveti misalidir. Bu davetinden gücünüzün yettiğince öğrenin. Muhakkak ki bu Kur'ân Allah'ın sağlam ipi, apaçık nuru, fayda veren şifası, kendisine tutunanı koruyan ve kendisine tabi olan için kurtuluştur. Kur'ân yoldan sapmaz ki bu sebeple kınanansın, eğrilmez ki düzeltilsin. Mûcizeleri bitmez, çokça tekrar edilmesi güzelliğinden bir şey kaybettirmez. Bu sebeple O'nu okuyunuz çünkü muhakkak ki Yüce Allah her harfi için size on hasene olarak sevap verir. Ancak, Ben ‘الم’ (Elif-Lâm-Mîm) bir harftir demiyorum bilakis ‘elif’ bir harf, ‘lâm’ bir harf ve ‘mîm’ bir harftir.” eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım ez-Zeydî el-Harrânî, İbn Mesûd'un bu rivayetine benzer bir rivayet nakletmiştir.¹²⁹
2. İlk nâzil olan sûrelerden biri Müzzemmil Suresi'dir. İlk âyetlerinde Yüce Allah, Resulü'ne hitaben, “*Ey örtünüp bürünen! Gecenin yarısında, istersen biraz sonra, istersen biraz önce bir müddet için kalk ve ağır ağır Kur'ân oku.*” (Müzemmil, 73/1-4.) buyurmaktadır. Eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım ez-Zeydî el-Harrânî, Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiği mevzûsunda Allah Resulü'nün (s.a.v) iki sözünü aktarmaktadır;
 - a. “Hurmanın salkımdan dökülmesi gibi ve şiir okurmuş gibi Kur'ân okumayın (yani hızlı okumayın). Olağan üstü şeylerinde durup düşünün, onunla kalpleri depreştirin. Tasanız biran önce sonuna varmak olmasın.”
 - b. “Abdullah b. Ubeyde şöyle diyor, ‘Biz Kur'ân okurken birden Allah Resulü (s.a.s) çıka geldi ve şöyle dedi, ‘Allah'a hamd olsun. Allah'ın kitabı biridir, içinde hayırlı kimseler, boz ve siyah tenli kimseler vardır. Kur'ân'ın harflerini ok saplar gibi okuyan; okudukları boğazlarından aşağı nüfuz etmeyen kimseler gelmeden önce Kur'ân'ı okuyunuz. Onlar sabırsızlıkla okuyup, alelacele sonuna yetişmek ister, sabretmezler.’”¹³⁰

¹²⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, VI: 23; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, IX: 529; *Marifetu'l-kur-râi'l-kibâr*, 219.

¹²⁸ İbnü'l-İ'mâd el-Hanbelî, *Şüzurâtu'z-zeheb*, V: 327.

¹²⁹ Beğavî, *Tefsîru'l-beğavî*, I: 40.

¹³⁰ Beğavî, *Tefsîru'l-beğavî*, VIII: 251.

Yukarıdaki rivayetler gösteriyor ki eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım ez-Zeydî el-Harrânî'nin kurrâ olması yaptığı rivayetlere de yansımıştır. Çünkü yaptığı rivayetlerde Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiği mevzusu temel konudur.¹³¹

Bazı Hocaları ve Öğrencileri

Kırâat Hocaları

Birçok seçkin âlimden kıraat dersi almıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır;

1. En çok ders aldıklarının başında Muhammed b el-Hasan b. Muhammed b. Ziyâd b. Harun Ebû Bekir en-Nakkâş gelmektedir. En-Nakkâş: Bu hocası Bağdat'a yerleşmiştir, *Şifâu's-Sudûr* adlı bir tefsir eseri vardır. Küçük yaştan itibaren ilime önem verdi. Birçok memleket gezdi, hadisleri ve sünneti kayda geçirdi. Tefsir, Kıraat ve bunun dışındaki alanlarda eserler kalem aldı. Zeki; konuya, alana hâkim ve işin erbabı bir kişidir. Hatîb el-Bağdâdî O'nun hakkını da şöyle demektedir; "Harfleri çok iyi bilen, tefsiri ezberlemiş olan, doğu ve batıya çokça ilmî yolculuklar yapan biridir. Mısır'da, Şam'da, Cezîre'de, Horosan'da ve Mâverâünnehir bölgesinde hadis vb. birçok şeyi not etmiştir." Meşhur Kurrâ Ebû Amr ed-Dânî ise şöyle demektedir; "Sözü ve şehâdeti makbul biridir."¹³² Eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım Ali el-Harrânî, en-Nakkâş'tan; el-Yezîdî kanalıyla gelen es-Sûsî Tariki'ni, Hafs Rivâyeti'ni, Hafs kanalıyla gelen el-Kavvâs Tariki'ni, İbn Zekvân Rivâyeti'nin Ahfeş Tariki'ni, Âsım Kıraati'nin Ebû Bekir Rivâyeti'ni, Süleyman b. Yahya ed-Dabi kanalıyla gelen Hamza Kıraati'ni, Kisâî Kıraati'nin Dûrî Rivâyeti'ni okudu.
2. İbn Mücâhid Tariki'ni Ebû'l-Hattâbî'den ve Muhammed b. el-Hüseyn el-Kârizinî'den okudu.¹³³ El-Kârizinî Mekke'ye yerleşmiş olan İranlı bir Kurrâ'dır. Bu kişi Ebû'l-Kâsım eş-Şerîf ez-Zeydî el-Harrânî'nin Kıraat'de talebesi olan Iraklı Şeyhu'l-Kurrâ Ebû Ali Ğulâmu'l-Harrâs'ın da hocasıdır. Ğulâmu'l-Harrâs bundan Kıraat-i Aşere okumuştur.¹³⁴
3. Muhammed b. el-Hasan b. Ziyâd'dan Âsım Kıraati'nin Yahya b. Ebû Bekir Tariki'ni ve Hafs Rivâyeti'ni okudu,
4. Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dürrî'den Ebû Amr Kıraati'nin Dürrî Rivâyeti'ni okudu,

¹³¹ İbnu'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn ve mürşidu'î-tâlibîn*, 36.

¹³² Muhammed Muhammed, *Mu'cemu huffâzi'l-kurân*, II: 327.

¹³³ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 79, 80, 85, 86, 126, 138, 143-144, 146, 198.

¹³⁴ Zehebî, *Tarihu'l-Islâm*, IX: 592.

5. Süleyman b. Yahya ed-Dabi kanalıyla gelen Hamza Kıraati'ni biz-zat ed-Dabi'den okudu.¹³⁵

Kıraat Öğrencileri

Eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım ez-Zeydî el-Harrânî çok iyi bir kurrâ olması sebebiyle insanlar kendisinden Kıraat eğitimi almaya geldiler. Kıraat ile ilgili birçok talebesi oldu, bunların en önde gelenleri şunlardır;

1. Yusuf b. Ali b. Cebbâre b. Muhammed b. U'keyl b. Sevâde Ebû'l-Kasım el-Hüzelî: Kıraat için birçok memleket dolaşmıştır. İbnu'l-Cevzî diyor ki: "Bu ümmet içerisinde Kıraat için O'nun kadar yolculuk yapan ve bu konuda âlimlerle görüşen başka bir kişi tanımıyorum." el-Hüzelî, Kıraat ile ilgili olarak 365 tane hoca ile görüşmüştür.
2. Abdülkerim b. Abdussamed b. Muhammed b. Ali Ebû Ma'ser et-Taberî el-Kattân eş-Şâfiî: Mekke'nin kurrâlarından, sikâ ve sâlih bir kimse olup bazı eserleri şunlardır:
 - a. Et-Telhîs fî Kıraati's-Sâmin,
 - b. Sûku'l-A'rûs: Burada bin beş yüz rivayet ve tarik vardır.
 - c. Ed-Dürer: tefsir ile ilgili bir eserdir.
 - d. Er-Reşâd: Şâz kıraatlerin şerhi ile ilgili bir eserdir.
 - e. Tabakâtu'l-Kurrâ,
 - f. El-Aded.
3. Irak'da Nehr-u Mâlik şehrine yerleşmiş olan Ahmed b. el-Feth b. Abdülcabbâr Ebû'l-Abbâs el-Musulî:¹³⁶ eş-Şerîf Ebû'l-Kasım Ali el-Harrânî'den Nâfi' Kıraati'nin Verş rivayetini, el-Yezîdî kanalıyla gelen es-Sûsî Tariki'ni ve Hafs Rivâyeti'ni, Hafs kanalıyla gelen el-Kavvâs Tariki'ni okudu,¹³⁷
4. İranlı el-Ma'del Ali Ebû'l-Hasan Nasr b. Abdülaziz,¹³⁸
5. Ebû'l-Hasan Nasr b. Abdülaziz el-Fârisî.¹³⁹

Uzun bir süre Harran'da kıraat dersi verdi,¹⁴⁰ şu kişiler kendisinden Harran'da ders almıştır;

1. Ebû Nasr Ebû'l-Kasım el-Hüzelî,
2. Mekkeli kurrâlardan Ebû Mi'sar Abdülkerim b. Abdussamed b. Muhammed:¹⁴¹ Sûsî Rivâyeti'ni eş-Şerîf Ebû'l-Kasım el-Har-

¹³⁵ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 139-143, 158.

¹³⁶ Muhammed Muhammed, *Mu'cemu huffâzi'l-kurân*, II: 328; ez-Zehabî, *Tabakâtu'l-kurrâ*, 595-596.

¹³⁷ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 72, 80, 85-86.

¹³⁸ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 79; Mustafa el-İzmirî, *İthâfu'l-berara*, 138.

¹³⁹ Mustafa'l-İzmirî, *İthâfu'l-berara*, 138.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-bizân*, VI: 23.

¹⁴¹ Zehabî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 238, 243-244.

rânî'den Harran'da okumuştur.¹⁴²

3. Horasanlı Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kürkâncî,
4. Basralı Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Hebârî,
5. Kurtubalı Abdulvahhab b. Muhammed b. Abdulvahhab b. Abdülkuddûs Ebû'l-Kasım el-Kurtubî,
6. Ğulâmu'l-Harrâs diye meşhur olan el-Hasan b. Kasım b. Ali el-Vâsıtî: Zehebî kendisi için Iraklı Şeyhu'l-Kurrâ methiyesi ile İmâmu'l-Haremeyn lakabını zikretmektedir.¹⁴³ Ğulâmu'l-Harrâs diye meşhur olmuştur. Irak'ın tanınmış âlimlerindedir. Mısır'a yerleşti ve insanlar bir şeyler öğrenmek için yanına gelmiştir, Hibetullah b. el-Mübârek es-Sakatî bunlardan biridir.¹⁴⁴

Eş-Şerîf Ebû'l-Kâsım ez-Zeydî el-Harrânî yaşı epey ilerlemiş olarak, yaklaşık yüz yaşlarında Şevval ayının yirincinci günü h. 433 yılında vefat etti.¹⁴⁵ İbn Hacer'e göre ise bu tarihten bir yıl sora vefat etmiştir.¹⁴⁶

8. Şihâbuddin el-Harrânî

Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Harrânî el-Hanbelî,¹⁴⁷ h. 648 yılında doğdu.¹⁴⁸ Sâlih ve zahit biridir,¹⁴⁹ ârif ve sika (güvenilir) bir râvidir.¹⁵⁰ Şihâbuddin el-Harrânî'ye ilişkin en kapsamlı bilgiler İbn Sellâr'ın *Tabakâtu'l-Kurrâi's-Seba'* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Teymiyye'nin dostu ve el-Cezerî'nin (h. 833) istifade ettiği ilk hocası olan İbn Sellâr (h. 780) kendi döneminde Şam'ın en önemli kurrâlarından biriydi. İbn Sellâr *Tabakâtu'l-Kurrâi's-Seba'* adlı eserinde hocalarının kıraat ile ilgili senet zincirlerine, bunların menkıbelerine ve hayatlarına ilişkin bazı noktalara yer vermiştir. Bu eserinde zikrettiği hocalarından biri de Şihâbuddin el-Harrânî'dir. İbn Sellâr h. 724 yıllarında Mısır'daki hocası Takiyüddin Ebû Abdullah'ın yanından ayrıldı, sonra Şam'a döndü. Burada Şâtîbî'nin *eş-Şâtîbiyye* ve ed-Dânî'nin *et-Teyşîr* adlı eserleri çerçevesinde Kıraat-i Seba'yı Şihâbuddin el-Harrânî'ye okumaya başladı. Ancak

¹⁴² İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 127, 133-134, 139-140, 143-144, 146, 158, 195.

¹⁴³ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, X: 259; XVIII: 600-601; *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 238, 248, 253.

¹⁴⁴ Muhammed Muhammed, *Mu'cemu huffâzi'l-kurân*, II: 329.

¹⁴⁵ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, IX: 529; *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*, XVII, 506; *Tabakâtu'l-kurrâ*, 595-596.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, VI: 23.

¹⁴⁷ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-Seba'*, 11.

¹⁴⁸ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XIV: 613.

¹⁴⁹ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-Seba'*, 208.

¹⁵⁰ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 107.

Mü'minûn Sûresi'ne geldiklerinde Şihâbuddin el-Harrânî vefat etti.¹⁵¹ İbnu'l-Cezerî kendisine Kıraat-ı Aşere okuyan tabakalar içerisinde on dördüncü tabakada yer vermektedir. Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs el-Harrânî Şam Ulûcamiî'nde kıraat dersi verdi. Zilhicce ayında h. 725 yılında Şam'da vefat etti. Bu sırada yetmiş küsur yaşındaydı.¹⁵²

Bazı Hocaları Ve Öğrencileri

Kıraat Hocaları

Emînuddin İbn Sellâr'ın naklettiğine göre şu kimselerden Kıraat-i Seb'a ile diğer bazı kıraatlerin eğitimini aldı:

1. Şam'da kendi döneminin Şeyhülkurrâsı olan Abdüsselam b. Ali b. Ömer ez-Zavâvî el-Mâlikî,¹⁵³ Bu hocasından önce İnfirâd Metodu¹⁵⁴ ile Kıraat'i Seb'a'yı yedi hatim yapmak suretiyle okumuştur. Sonrasında Ebû Amr ed-Dûrî, ardından ed-Dûrî ve es-Sûsî'yi birlikte okudu. Bunların akabinde ise Nâfi' hariç her bir kıraat imamının kıraatini bir hatim ile okudu. Kâlûn ve Verş kıraatlerini de ayrı ayrı hatimlerle bu hocasına okudu, bunları tamamlayınca hocası kendisine icâzet verdi. İcâzeti aldıktan sonra İndirâc Metodu¹⁵⁵ ile bu hocasına hatim yapmak istedi. Tâhâ Suresi 82. ayete geldiğinde hocası vefat etti. Bunun yanı sıra bu hocasına *er-Ravda* adlı eseri de dinletmiştir.¹⁵⁶ Bu eser Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Mâlikî tarafından kaleme alınmış olup Kıraat-i Aşere ile A'meş'in kıraatini ihtiva etmektedir.¹⁵⁷
2. Ahmed el-Harrânî'nin de Kıraat hocası olan¹⁵⁸ Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. İshak b. Muzaffer el-Vezîrî: Bu hocasına Kur'an'ı çok defalar hatim yaparak okumuştur. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve el-Kisâî'nin kıraatlerini bütün Tarîk ve Rivayetleriyle her biri için bir hatim olmak üzere altı hatim yapmak suretiyle okudu. Bunun dışında Ebû Bekir'in Âsım'dan gelen Rivayeti'ni ve Hafs Rivayeti'ni hatim yapmak suretiyle okudu. Ayrıca Yakub el-Hadramî Rivayeti'ni de okudu. Bunu yaparken Şâtîbî'nin

¹⁵¹ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-Seba'*, 7, 11, 208.

¹⁵² İbnu'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn*, 59; *Ğâyetu'l-nihâye*, I: 107.

¹⁵³ Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 363-364.

¹⁵⁴ İnfirâd Metodu: Her bir Kıraati ayrı ayrı olarak uygulamak suretiyle Kur'an'ı okumak veya hatim yapmaktır. Temel, *Kıraât ve tecvit istilahları*, 74-75.

¹⁵⁵ İndirâc Metodu; Bütün Kıraatleri birlikte uygulayarak Kur'an'ı okumaktır veya hatim yapmaktır. Temel, *Kıraât ve tecvit istilahları*, 74.

¹⁵⁶ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 208-209.

¹⁵⁷ İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr, *en-Neşr fi'l-kirâti'l-a'sr*, thk. Ali Muhammed es-Sabbâğ (Mısır: el-Metbaatu't-Ticariyeti'l-Kübra, tsz) I: 74.

¹⁵⁸ Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 375.

eş-Şâtibiyye, ed-Dânî'nin *et-Teysîr*, İbn Ğalbûn'un *et-Tezkire* ve İbn Halef el-Mukri'in *el-Ünvân* adlı eserlerini dikkate aldı. Burada zikredilen sekiz kıraati cem etmek suretiyle sekizinci hatimde bir daha okudu.¹⁵⁹

3. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Fârusî;¹⁶⁰ Bu hocasından Ebû'l-İ'z'in *el-İrşâd* ve *el-Kifâye* adlı eserleri ile *el-Müfide* ve *el-Hiyara* adlı eserleri çerçevesinde Kırâat-i Seb'a ve Kırâat-ı Aşere'yi okudu.¹⁶¹ El-Fârusî, Ahmed b. Muhammed el-Harrânî'nin de Kıraat hocasıdır.¹⁶²
4. Kemaleddin el-Abbâsî ed-Darîr,
5. Alemüddin el-Levrakî,
6. Kemaleddin Ebû İshak İbrahim b. Fâris et-Temîmî el-İskenderî,¹⁶³
7. İbrahim b. Davûd Cemâluddîn el-Fâdilî,¹⁶⁴
8. Burhaneddin el-İskenderî,¹⁶⁵
9. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. el-Buharî; Bu hocası Zeyd b. el-Hasan b. Zeyd Ebû'l-Yemen Zeyd b. el-Hasan b. Zeyd Ebû'l-Yemen el-Kindî adlı hocasından Kur'ân'ı yedi harf üzere dinlemiş ve Şihabuddin el-Harrânî de bu hocasından dinlemiştir.¹⁶⁶

Kıraat Öğrencileri

1. El-Ma'sarânî diye şöhret bulan Ahmed b. İbrahim b. Mahmud d-Dimeşkî: Kendisinden Kırâat-i Seb'â'yı okumuş; ayrıca Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Mâlikî'nin kıraat ile ilgili olan *er-Ravda* adlı eserini kendisine dinletmiştir.
2. Ahmed b. Nahle Sibtu's-Sa'îlûs,
3. Salâh Muhammed b. İsmail b. Ahmed el-Harrânî,
4. İsmail b. İbrahim el-Kürdî,
5. Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ahmed b. el-Lebbân,
6. İbn Sellâr: Bu öğrencisi kendisine Mü'minûn sûresine kadar İndirâc Metodu ile okumuştur.¹⁶⁷

¹⁵⁹ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 11, 208, 209.

¹⁶⁰ İbnu'l-Cezerî, *Ĝâyetu'l-nihâye*, I: 107.

¹⁶¹ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 209.

¹⁶² Zehebî, *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, 371; İbnu'l-Cezerî, *Ĝâyetu'l-nihâye*, I: 35; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, I: 29.

¹⁶³ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 209.

¹⁶⁴ İbnu'l-Cezerî, *Ĝâyetu'l-nihâye*, I: 107.

¹⁶⁵ İbnu's-Sellâr, *Tabakâtu'l-kurrâi's-seba'*, 208.

¹⁶⁶ İbnu'l-Cezerî, *Ĝâyetu'l-nihâye*, I:107, 297.

¹⁶⁷ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâti'l-A'sr*, I: 74; *Ĝâyetu'l-nihâye*, I: 35, 107, 483.

Sonuç

Harranlı kurrâların ilmî birikimleri kıraatten ibaret olmadığı gibi icra ettikleri meslek de Kurrâlık'dan ibaret değildir. Kadılık vazifesi icra edenler olduğu gibi kimya bilgisine ve şiire vukufiyeti olanlar da mevcuttur. Ancak genel anlamda hemen hemen hepsinin hadis hocaları ve öğrencilerinin oluşu gösteriyor ki, hadis tahsili ve rivayeti konusu ile ilgili özel gayretleri olmuştur. Bir kısmı ez-Zehebî gibi kimselerin “Allâme” şeklindeki methiyelerini alabilecek kapasiteye sahip ve kendileriyle görüşme için özel bir gayret sarf ettiği şahsiyetlerdir. Hadis rivayetinin kıraat ile yakın bir alakası olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü Kıraat temelde rivayete dayalı bir konudur.

Fıkıh, Hadis, Tefsir sahalarına yaptıkları teliflerle katkıda bulunmuşlardır. Bu katkılar arasında Kıraat sahasına dair müstakil teliflerin oluşu Harran adına özellikle zikredilmesi gereken bir husustur. İbn Salah Tariki'nin birinci ravisinin Harranlı oluşu Harran'nın kıraat sahasında mazisinde unutulup kalan çok önemli bir ayrıntıdır. Kıraat eğitimlerini daha çok eş-Şâtîbî'nin eş-Şâtîbiyye ile Ebû A'mr ed-Dânî'nin *et-Teyşîr adlı* eserleri ile yapmışlar. Kaynaklarda bu eserler üzerinden tahsil yapanların bunu hocalarına bir mecliste defalarca ezberden okuduklarına ilişkin kayıtlar mevcuttur. Harranlı kurrâların bazıları kıraat tahsillerinin tamamını aynı hocadan yapmıştır. Bunun için bazen infirâd ve bazen indirac metotlarını esas almışlardır. Ancak içlerinde müstakil bir kıraati yalnızca bir hocadan tahsil edenler de bulunmaktadır. Öğrencileri için de aynı şey söz konusu olmaktadır.

Teymiyye ailesinden Fahrüddin İbn Teymiyye ve kardeşi Mecdüddin İbn Teymiyye gibi iki şahsın Kurrâ oluşu bu ailenin ilmî sahaya olan katkılarının yanısıra kıraat alanında da hizmetlerinin bulunduğu özellikle zikredilmesi gereken bir konudur. Ancak bu ilimde en fazla emek sarf eden ve Harran'da yıllarca talebe yetiştiren kişi, Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için “eş-Şerif” lakabını alan Ebû Bekir en-Nakkâş'ın talabesi Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Harrânî'dir. Harran'da yetiştirdiği öğrencileri arasında Basralı, Kurtubalı ve Horasanlı kimselerin varlığı O'nu kıraatın Harran'dan dünyaya açılan bir kapısı konumuna getirmiştir.

Kıraat ilminin Harran'dan başka yerlere intikali iki şekilde olmuştur. Bunlardan biri eş-Şerif Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Harrânî gibi kimselerin Harran'da yetiştirdiği öğrenciler yoluyla gerçekleşirken, bir diğeri de Harranlı kurrâların başka şehirlere göç edip yerleşmeleri sûretiyle gerçekleşmiştir. Kaynaklarda en fazla adı zikredilen yerler Mısır ve Suriye'dir. Bu ülkeler içerisinde Kahire Şam, Haleb ve ve Rakka şehirleri özellikle zikredilmeye değerdir. Zira buralarda kıraat halkası kuran, Şeyhülkurrâlık yapan bir Harranlı veya Harranlı bir hocanın öğrencisi olması kaydı ile zikredilen pek çok isim kaynaklardaki yerini almıştır.

Bu şahsiyetler genel olarak 5 ve 7. yüzyıllar arasında yaşamışlardır. Bu husus ise kıraat ilmînin ilk dönemlerden itibaren Harran yöresine girdiğinin ve tedrisatın birkaç yüzyıl devam ettiğinin en önemli göstergesidir. Harran, Kıraat sahasında hatırı sayılır bir geçmişe sahiptir. Zira Farklı memleketlere yerleşen kurrâları ve bunların kıraat eserleri ile naklettikleri Kıraat rivayetleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra burada yetişen ancak köken olarak dışardan gelen öğrencilerin varlığı da unutulmamalıdır.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde otuz civarında Harranlı kurrâ tespit ettik. Bir telif çalışması olarak sürdürdüğümüz bu çalışmada şu ana kadar sekiz kişinin biyografilerini inceleme şansını bulduk. Bu kadarlık bir araştırmanın Harran'ın bu sahadaki bütün birikimini ortaya koymaktan çok âciz kalacağımızı farkında olmakla birlikte; bu şahıslar üzerinden vardığımız sonuçlar Harran'ın İslâm Medeniyet Tarihinde ilmî anlamda sahip olduğu cevherlere ve birikime bir nebze ışık tutmaktadır. Bu yörede yetişmiş bütün kurrâların ele alınması, eserleri ve talebeleri hakkında bilgi verilmesi Harran'ın ilim dünyasına kıraat noktasında nasıl bir katkı yaptığını çok daha geniş bir çerçevede ortaya koyacaktır.

Kaynakça

Alemuddin es-Sehâvî, Ali b. Muhammed. *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*. Thk Abdülhak Abdüddâim. Beyrut: Müessesetü's-Sakfîyye, 1999.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed. *Tefsîru'l-beğavî*. Thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma ve Süleyman Müslim. Riyad: Dâr-u Taybe, 1997.

Davûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Demirci, Muhsin. *Tefsir usûlü ve tarihi*. İstanbul: İ.F.A.V Yayınları, 1998.

Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd b. Osman. *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâti's-sebi'*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmia'tu's-Şârikai, 2007.

Ebû U'beyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz. *Mu'cemu mâ ista'ceme*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, H.1403

Ebû'l-Kasım el-Hüzelî, Yusuf b. Ali b. Cebbâra. *el-Kâmil fi'l-kiraâti ve'l-arba'în ez-zâide a'leyha*, Thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâî eş-Şâyib. Mısır: Müessesetü Semâ, H. 1428.

Ebu't-Tayyib, Nâyif b. Salah b. Ali el-Mansûrî. *ed-Delîlu'l-muğnî li şuyûhi'l-İmâm Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Kiyân, 2007.

Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali. *Zeylu't-Takyîd fi ruvâti's-süneni ve'l-esânîd*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hamevî, Yakut Şihabuddin Ebû Abdullah. *Mucemu'l-büldân*. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1995.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târih-u bağdat ve züyûlih*. Thk. Abdülakadir A'tâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, H. 1417.

Hâzîmî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa. *el-Emâkin ev me ittefeka lafzu-hu ve iftereka müsemâhu*. Thk Hamd. Suudi Arabistan: Dâru'l-Yemâme, H. 1415.

İbn A'diy, Ebû Ahmed. *el-Kâmil fî dua'fâi'r-ricâl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

İbn Abdülhak, Abdülmümin b. Abdülhak. *Marâsidu'l-itlâ' a'lâ es-mâi'l-emkine*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, H. 1412.

İbn Abdülmelik el-Marâkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *es-Seferu'l-hâmis min kitabi'z-zeyli ve't-tekmileti li kitabî el-mevsûl ve's-sıla*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sika, 1965.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târih-u dimeşk*. Thk. Amr b. Ğarâme el-A'mravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Fehd, Muhammed b. Muhammed. *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1998.

İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed Burahanuddin İbn Ya'murî. *ed-Dibâcu'l-mezheb fî marifeti a'yânni ulemâi'l-mezheb*. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nur. Kahire: Dâru't-Turâs, Tsz.

İbn Hacer, Ebû Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yâni'l-miati's-sâmine*. Thk. Muhammed Muî'd. Haydarabad: Meclis Dairetu'l-Meârif el-Osmaniyye, 1972.

----- *Lisânu'l-mizân*. Hindistan: Dâiretu'l-Meârif, 1971.

İbn Kakhhâle, Ömer b. Rıda b. Muhammed Rağib b. Abdülğani. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, Tsz.

İbn Kesîr, Ebûl-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâr-u İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Muflih, İbrahim b. Muhammed. *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashâb'imâm ahmed*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-U'saymin. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1990.

İbn Nasıruddin ed-Dimeşkî, Muhammed Abdullah. *Tavdîhu'l-müştebeh fî dabtî esmâi'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum*. Thk. Muhammed Naim el-A'rkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Râfi', Takiyuddin Muhammed. *el-Vefayât*. Thk. Salih Mehdi Abbas ve Beşşâr A'vvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, H. 1402.

İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman. *Zeyl-u tabâkati'l-hanâbile*. Abdurrahman b. Süleyman el-U'saymin. Riyad: Meketebetu'l-U'beykân, 2005.

İbn Şâkir, Muhammed. *Fevâtu'l-vefayât*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.

----- . *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emin. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıryeyi'l-Â'mme li'l-Kütüb, tsz.

İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Yusuf. *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki mısır ve'l-kahire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, tsz.

İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırâti'l-a'sr*. Thk. Ali Muhammed es-Sabbâğ: Mısır: el-Metbaatu't-Ticariyeti'l-Kübra, tsz.

----- . *Ğâyetu'l-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, H. 1351.

----- . *Müncidu'l-Mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnu'l-İ'mâd el-Hanbelî, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed. *Şüzûrâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*. Thk. Mahmud Arnavut. Şam: Dâr-u İbn Kesîr, 1986.

İbnu's-Sellâr, Abdülvahhab b. Yusuf b. İbrahim. *Tabakâtu'l-kurrâi's-seb'a*. Thk. Ahmed. Muhammed A'zzûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

İdrisî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdris. *Nüzhetü'l-müş-tâk fi ihtirâki'l-âfâk*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, H. 1409.

İhsan Abbâs. *Şüzurât min kütibin mefkûde fi't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'i-İslamî, 1988.

Muhammed İbrahim. *Ferîdetü't-dehr fi ta'sîl ve cemi'l-kiraât*. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî. 2003.

Muhammed Muhammed Muhammed Salim Muhaysin. *Mu'cemu huffâzi'l-kurân a'bra't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

Mustafa el-İzmirî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed. *İthâfu'l-be-rara bimâ sekete a'nhu neşru'l-a'sere el-müsemmâ "Tahrîri'n-neşr"*. Thk. Halid Hasan Ebû'l-Cûd. Mısır: Dâru Advâi's-Selef, 2007.

Özcan, Fakri, *Yusuf Karaali Diyanet Eğitim Merkezi Kiraât Ders Notları İstanbul Tariki*. Rize: Yayınlanmamış, 2013.

Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. Thk. Ahmed Arnavut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.

----- . *A'yânu'l-a'sr ve a'vânu'l-nasr*. Thk. Ali Ebû Zeyd, Nebîl Ebû A'sme, Muhammed Mavi'd ve Mahmud Salim. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâ'sıra, 1998.

Neksü'l-himyân fi nüketi'l-a'myân. Thk. Mustafa Abdülakadir A'tâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Semâ'nî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Thk. Abdu-

rrahman Yahya el-Muallimî. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmanî, 1962.

Suyûtî, Celaleddîn. *Hüsnü'l-Muhâdara fî tarihi mısır ve'l-kahire*. Beyrut: Dâr-u İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 1967.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvit İstilahları*. İstanbul: İ.F.A.V, 2009.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-a'rûs min cevâhiri'l-kâmus*. Thk. Komisyon. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, tsz.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-muhtassu bi'l-muhaddisîn*. Thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle. Taif: Mektebetu's-Sıddîk, 1988.

----- *İ'ber fî haber-i men ğaber*. Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd el-Beyyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

----- *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr a'la't-tabakâti ve-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

----- *Mu'cemu's-şuyûh el-kebîr*. Thk. Muhammed Habib el-Heyle. Taif: Mektebetu's-Sıddîk, 1988.

----- *Selâsü terâcimin li'l-eimmeti'l-a'lâm*. Thk. Muhammed b. Nasır el-A'cemî. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1995.

----- *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

----- *Tarihu'l-islâm ve vefayâtu'l-meşâhiri'l-a'lâm*. Beşşâr A'vvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Zerkelî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyyîn. 2002.

DİNÎ VE AHLÂKÎ BOYUTLARIYLA TEKNOLOJİ BAĞIMLILIĞI TECHNOLOGY ADDICTION WITH RELIGIOUS AND MORAL DIMENSIONS

HURİYE MARTI
PROF. DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKAN YRD.



ABSTRACT

Although technology appears to facilitate modern man's life in the information age, it actually has some negative effects at individual and social level. One of these effects is the technology addiction that is obviously apparent in almost all age groups. Mentioning technology and addiction together did not mean anything a thousand years ago. In our opinion, however, the religion that produces solutions in all ages may also contribute to this widespread problem in terms of humans' creation codes and relations with their environment.

This study combines theory and practice in the fields of morality, education, and religion, and examines the effects of technology addiction on the relationships of humans with themselves, their environment, and with Allah. Each of these dimensions was analysed as up-to-date, practically and briefly in light of the verses from the Qur'an and the hadith narrations. This study also briefly deals with "values-awareness" as mental dimension, "need for freedom" as existential dimension, "waste" as socioeconomic dimension, "body health" as medical dimension, "issue of worship" as religious dimension, and "boundaries of legality" as legal dimension. These fields require further detailed studies when it comes to the matter of technology addiction.

Positive results related to the healthy use of means and platforms of communication such as televisions, computers, mobile phones, social media and other products of technology can be obtained if the accumulation of the accumulation of theological knowledge in general and the model of morality in the hadith and the Sunnah in particular are placed in the center. This will, however, not be succeeded independently without the support and cooperation of social branches, particularly psychology. Moreover, technology addiction should be evaluated together with other types of addiction, and both its religious and moral effects and solution recommendations based on religious references should be considered together as well.

Key Words: Religion, moral, ethic, technology addiction.

ÖZ

Teknoloji, bilgi çağında modern insanın hayatını kolaylaştıran yönüyle öne çıksa da aslında bireysel ve toplumsal boyutta bazı negatif etkilere sahiptir. Hemen her yaş grubunda bariz bir şekilde gözlemlenen bu etkilerden birisi teknoloji bağımlılığıdır. Teknolojiyi ve bağımlılığı birlikte anmak, elbette bin yıl öncesinde karşılığı olmayan bir durumdur. Fakat kanaatimizce, insanın yaratılış kodları ve çevresiyle ilişkileri bağlamında her çağa çözüm üreten dinin, bu yaygın soruna dair de söyleyecekleri vardır.

Bu makale, ahlâk, eğitim ve din alanlarında teoriyle pratiği birleştiren bir mahiyet arz etmekte; insanın kendisiyle ilişkisi, çevresiyle ilişkisi ve Allah'la ilişkisi üzerinde teknoloji bağımlılığının bıraktığı izleri incelemektedir. Bu boyutlardan her biri, ilgili

Kur'an âyetleri ve hadis rivâyetlerinden hareketle güncel, pratik ve öz bir biçimde irdelenmiştir. Makale, "değer bilinci" gibi zihinsel, "öзgürlük ihtiyacı" gibi varoluşsal, "israf" gibi sosyo-ekonomik, "beden sağlığı" gibi tıbbi, "ibadet faktörü" gibi dinî ve "meşruiyet sınırları" gibi hukuki boyutlara kuşbakışı temas etmektedir. Aslında teknoloji bağımlılığı söz konusu olduğunda bu alanların her biri daha detaylı araştırmalara muhtaçtır.

Genelde ilahiyat birikiminin, özeldense hadis ve sünnetteki ahlâkî modelin merkeze alınması halinde, televizyon, bilgisayar, cep telefonu, sosyal ağlar ve diğer teknoloji ürünü iletişim araç ve ortamlarının sağlıklı kullanımına dair sonuçlar elde edilebilir.

Fakat bu, başta psikoloji olmak üzere sosyal branşların desteğinden ve işbirliğinden bağımsız gerçekleşmeyecektir. Ayrıca teknoloji bağımlılığı, diğer bağımlılık türleriyle birlikte değerlendirilmeli, gerek dinî ve ahlâkî etkileri gerekse dinî referanslara dayanan çözüm önerileri de birlikte düşünülmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din, Ahlâk, Etik, Teknoloji Bağımlılığı.

Giriş

Teknolojiye olan hayranlık yıllarının ardından, bugün teknolojiyi hem üretim hem de kullanım bazında sorguladığımız bir dönemden geçiyoruz. Üretimi esnasında tabiatı çürüten bir teknoloji, kullanımı esnasında da insanı tüketerek iki yanı keskin bir bıçağa dönmüş durumda. Teknoloji ile barışık olmama, teknolojinin hayatımıza girmesine izin vermeme gibi bir hal-den söz etmek için belki de artık çok geç.

Doğrusu bütünüyle teknoloji karşıtı bir duruş, aklen olduğu gibi dinen de sağlıklı görünmüyor. Zira kabul etmek gerekir ki, insan, varoluşu gereği ihtiyaçlarını karşılamak ve birtakım amaçlarına ulaşmak için tabiatı kullanan, dönüştüren, yönlendiren bir varlık olup, bu özelliğiyle teknolojiye ilgi duyuyor.¹ Kur’ân’ın hem tabiattaki varlıkları, hem bunların fonksiyonlarını, hem de bunların bazılarında insan emeği ile elde edilen ürünlerin tamamını “âyet” olarak adlandırması ve bir ayırım gözetmeksizin ilahi mesajı iletmede bu âyetleri malzeme olarak kullanması,² teknolojik ürünlerin de Yüce Yaratıcı’ya işaret ettiğini gösteriyor. “Allah âlemlerin Rabbi’dir, sanal âlem de buna dâhildir” değerlendirmesi, bu noktada son derece manidar görünüyor. Sorun ise, insan ile tabiat arasındaki bu ilişkiyi, bir diğer deyişle insan ile teknoloji arasındaki ilişkiyi sağlıklı temellere oturtamamaktan ve kontrol altına alamamaktan kaynaklanıyor.

Bilhassa ergenler ve gençler üzerindeki etkisi her geçen gün artan kontrolsüz teknoloji kullanımı, birçok bilim insanına göre “bağımlılık” olarak adlandırılmayı hak ediyor. Bazıları “Çok titizlenmekten, internetin zararlarıyla mücadele edeceğiz derken tren ilk icat edildiğinde ‘40 km. hızı insan

¹ Tuba Nur Dönmez, “Teknoloji ve Dinî Değerler İlişkisi: Değer Merkezli Bir Değerlendirme”, *1. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde, İstanbul: 2013, 82.

² Fatma Asiye Şenat, “Kur’ân’ın Âyetleri-Tabiatın Âyetleri: İman Konusu Etrafında Bir Bilgi-Duygu Sarmalı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 110-112.

bedeni dayanamaz' diye rapor veren bilim insanlarının acıklı haline düşmekten kaçınmak zorundayız.”³ diye uyarırsa da, “internet/teknoloji bağımlılığı” kavramı literatüre çoktan yerleşti. Bu tür bir bağımlılık, teknolojinin “ne sıklıkla” kullanıldığına değil “hangi amaçla” ve “nasıl bir zihinsel ve duygusal yaklaşımla” kullanıldığına odaklanıyor. Zira bütün vaktini internet bağlantısı ile ekran karşısında geçirmek zorunda olan mesleklerin varlığını da dikkate aldığımızda, patolojik olanın; “amaçsız, verimsiz, denetimsiz bir teknoloji kullanımı” olduğu ortaya çıkıyor.

Teknolojinin ve bilhassa internetin bir taraftan sahte cennetler vaat ederken, diğer taraftan ani ölümlere kadar uzanan sorunlar yumağını çocuklarımızın hayatına taşıyan bir cehennemi andırdığı sıklıkla söyleniyor. Teknoloji bağımlılığı konusunda ergenlerin ilk sırayı alması, onların gelişimsel özellikleri ile birlikte okunduğunda anlaşılır bir durum olarak görülebiliyor. Genç insan, yaşı gereği dalgalanan duygularıyla, özgürlük ihtiyacıyla, kimlik kazanma ve kendini ispatlama çabasıyla, sabırsızlığı, bilgi açlığı, içe dönük hali, enerjisi ve heyecan arayışıyla teknolojinin en yakın muhatabı olarak karşımıza çıkıyor. Ama bu yakınlık, gencin online ilişkilerin etkilerine karşı daha savunmasız olduğu gerçeğini değiştirmiyor. İnternetin sağladığı anonimlik, gizlilik, ulaşılabilirlik, çeşitlilik ve özgürlük gibi imkânlar, kimi zaman gençlerin gerçek yaşamlarını ihmal etmelerine ve psikolojik doyum çabalarını sanal ortama taşıyarak zarar görmelerine neden oluyor.

Ülkemizdeki genç nüfusun fazlalığı ve bu nüfusun teknoloji bağımlısı olmada potansiyel risk grubunu oluşturduğu düşünüldüğünde, konuya eğilmenin önemi net bir biçimde ortaya çıkıyor. Bu makale, teknoloji bağımlılığına dinî ve ahlâkî bir perspektiften yaklaşıyor. İnsanın kendisiyle ilişkisi, çevresiyle ilişkisi ve Allah’la ilişkisi üzerinde teknoloji bağımlılığının bıraktığı izleri incelemeyi hedefliyor.

I- Dokunulmaz Değerler Açısından Teknoloji Bağımlılığı

Bağımlılık hakkında yapılan ortak tanımlarda, “kişinin zararlarını gördüğü ve birçok kez bırakma girişiminde bulunduğu halde bir maddeyi bırakamaması, giderek bu maddenin dozunu arttırması, kullanmayı bıraktığında yoksunluk belirtilerinin ortaya çıkması, zamanının büyük bölümünü bu maddeyi arayarak ve kontrolsüz biçimde kullanarak geçirmesi” gibi durumlar zikredilir.

Teknoloji bağımlılığı konusunda da araştırmaların genellikle ortak olarak dile getirdiği belirtiler; “teknoloji ve internet bağımlısının istediği keyfi alabilmek için ekran başında kalma süresinin belirgin olarak arttığı, internete bağlı olmadığı zamanlarda bile sürekli olarak internete dair takıntılı düşünceler ve hayaller ürettiği, her oturuşta saatlerce kaldığı için sağlık sorunları yaşadığı” şeklindedir. Ayrıca bağımlı kişinin sosyal, kültürel ve

³ Erol Göka - Baise Tıkır, “İnternet Bağımlılığı Gerçek mi, Efsane mi?”, *Eğitime Bakış* 24, 35.

mesleki etkinliklerden uzaklaştığı, insanlar ile yüz yüze konuşmaktansa ekran üzerinden iletişim kurmayı tercih eder hale geldiği, yemek öğünlerini ve randevularını atladığı, iş verimliliğini ve parasını kaybettiği, gerginlik, çaresizlik, suçluluk, uykusuzluk ve yorgunluk çektiği, eşi ve çocukları başta olmak üzere yakın çevresiyle sorunlar yaşadığı, teknoloji kullanımını azaltmayı ya da bırakmayı denediğinde başarısız olduğundan huzursuz, depresif, saldırgan bir ruh haline büründüğü dile getirilir.⁴

Bütün bu özellik ya da belirtiler, yaşı ne olursa olsun bir insanın teknoloji bağımlısı olması durumunda bedenen ve ruhen olumsuzluklar yaşadığını, fiziksel olduğu kadar duygusal ve zihinsel anlamda da zedelendiğini gösterir. Dolayısıyla teknoloji bağımlılığının dinî ve ahlâkî açıdan değerlendirilmesi konusuna girerken, insanın temel hak ve dokunulmazlıklarından başlamak doğru olur.

İslâm âlimleri dinin gayesinin “beş unsuru” korumak olduğunda ittifak etmişlerdir: Can, mal, akıl, ırz ve inanç. Bu beş unsur, yeryüzünün mükerrem varlığı olarak⁵ dünyaya gelen her insan için hürmete layık yani “dokunulmaz” olan değerlerdir. Herhangi bir şahıs, varlık, nesne, madde, fikir ya da oluşum insanın bu beş temel değerini kayba uğrattığı ve zarara sokuyorsa din orada devreye girerek insanı korur ve ona hem korunmasını hem de çevresindekileri korumasını emreder. Dolayısıyla, teknoloji bağımlılığı kişinin sağlığını tehdit ederek canına, maddi kayba uğramasına sebep olarak malına, düşünme ve idrak etme kabiliyetini sekteye uğratarak aklına, gayr-i ahlâkî yönelimlerle ırzına, aşırı ve sapkın ideolojilerle inancına zarar veriyorsa, dinî açıdan sorgulanmak zorundadır.

İnsan; akıllı, irade sahibi ve sorumluluk üstlenen varlık olmasıyla “yeryüzünün halifesi” konumundadır⁶ ve ilahi vahye tâbi olmuştur. Aklı ve iradesi ile dünyadaki tercihlerini iyiden ve iyilikten yana kullanma, kötüye ve kötülüğe engel olma potansiyeline sahiptir. Elbette bu potansiyelin açığa çıkması “aklına korumasına” bağlıdır. “*Ey iman edenler! İçki, kumar, (tapınmaya mahsus) dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*”⁷ âyeti, akli devreden çıkararak her türlü etkenle alakalı olarak okunabilir. Nitekim âyette geçen ve içki şeklinde tercüme edilen “hamr” kelimesi Hz. Ömer tarafından “hamr, akli örten her şeydir” şeklinde izah edilmiştir.⁸ Benzer şekilde, bir hadiste

⁴ Bkz. Sinan Aslan, *Akademisyenlerde İnternet Bağımlılık Düzeyleri ve Buna Bağlı Oluşabilecek Sağlık Sorunları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2011), 8-17.

⁵ İsrâ, 17/70.

⁶ Bakara, 2/30.

⁷ Mâide, 5/90.

⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII (İstanbul: trs.), Eşribe 2, 5; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müs-*

“Peygamber (s.a.s) sarhoş edici (müskir) ve uyuşturucu (müfettir) olan her şeyi yasakladı.”⁹ denilmektedir. Kısacası insanı rehavete sevk eden, gevşeten, irade gücünü zayıflatan ve aklını alan her türlü unsur bu yasak kapsamında değerlendirilir.

Çok sayıda araştırma, teknoloji bağımlılığının insanda zihinsel işlev sorunlarına, dikkat bozukluklarına, düşünme ve hatırlama güçlüklerine neden olduğunu söylüyor, akla zincir vuran unsurlar da din tarafından açıkça yasaklanıyorsa, konunun hassasiyeti artıyor demektir. Aklını, fikrini, benliğini ekrana teslim eden insan, Kur’ân’da yüzlerce defa kendisine seslenen “*Umulur ki düşünürsünüz!*” “*Akletmez misiniz?*” “*Aklınızı kullanın diye size bu örnekleri veriyoruz!*” gibi hitaplara nasıl dönüp bakabilir?

Bağımlılığı dokunulmazlıklar ekseninde incelerken tartışılması gereken bir diğer ana mesele ise, teknolojik vasıtalar ile değer erozyonu arasındaki ilişkidir. Teknoloji bağımlılığı cinsellik, kumar, alışveriş ve çoğu şiddet ve yağmalama içerikli olan oyun bağımlılıklarını ihtiva etmektedir. Bu alt başlıklar yaş, cinsiyet, ırk, mezhep ve mezhep ayrımı olmaksızın dinî ve ahlâkî duyarlılıklar taşıyan her insan için yeterince kaygı vericidir. Müslüman iffetli olmaya gayret gösterirken cinselliğe; helal kazanç için çabalarırken kumara; lüks ve israftan uzaklaşmaya çalışırken alışveriş çılgınlığına; merhameti şiar edinirken şiddet yüklü oyun bombardımanına maruz kalıyorsa, internet hangi noktaya kadar masumdur? Suça özendiren, ailedeki mahremiyet algısını bozan, insanı maddenin esiri durumuna getiren bir televizyon ne kadar güzeldir?¹⁰

Sorular çoğaltılabilir; teknoloji bağımlılığının din, değer ve ahlâk ile bağı farklı açılardan irdelenebilir. Bu noktada dikkatimizi üç alanda yoğunlaştıralım: Teknoloji bağımlılığı bir insanın kendisiyle, Rabbiyle ve toplumla olan ilişkisini nasıl etkiliyor?

II- Benlik Bilinci ve Zihin Kodları Açısından Teknoloji Bağımlılığı

Girişte de belirttiğimiz üzere, kâinattaki her varlık âyet, her detay nimettir. Teknolojik ürün ve gelişmeler de bu gerçekten ayrı düşünülemez. Peki, âyet ne anlam ifade eder? Nimet neyi hak eder? Kur’ân’ın ifadesiyle “saymakla tükenmeyecek olan”¹¹ âyetler, Allah’ın eşsiz gücünü, mülkünü ve muradını ifade eder. İnsana Rabbi tarafından verilen hammaddeler ve bun-

lim, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, I-V (İstanbul: trs.), Tefsir, 32-33.

⁹ Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, Haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-İslâmî (İstanbul: trs.), Eşribe 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI (İstanbul: trs.), VI: 309.

¹⁰ Hüseyin Peker, “Teknolojik Gelişmeler ve İslâm Ahlakı”, *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi* 9 (1997), 33.

¹¹ İbrahim, 14/34.

ları işleyerek yeni ürünler ortaya koyması için bahşedilen akıl, tecrübe, bilgi, yetenek gibi nimetler ise şükür ve itaati hak eder.

İnsanoğlu, mahlûktan Hâlık'a uzanan bir tefekkür zinciri kurmakla yükümlüdür.¹² Kâinatı ibret nazarıyla okumalı, tabiatın güç devşirmek için değil, gücün gerçek sahibine boyun eğerek kul olmak için yaşmalıdır.¹³ Oysa kanaatimizce hayata, kâinata, Yaratıcıya, zamana ve mekâna karşı takınılmış nevezuhur bir tavrın adı olarak "Modernizm", insana Tanrıyla yarışma hırsı aşlar. Bu hırs belki de en belirgin görünüşlerine teknolojik atılımlar sayesinde kavuşur.

Modern zihin, teknolojiyi de kullanarak insana yeni düşünce kalıpları sunar. Ve diyebilir ki, Tanrı emekliye ayrıldı, şimdi tanrı sensin! Teknoloji sayesinde her şeyi biliyor, kontrol ediyor, her an her yerde herkesle iletişime geçebiliyorsun. Bugüne kadar hiç elde etmediğin oranda bir güç, kudret ve inisiyatifte sahipsin. O halde bunu menfaatin için sonuna kadar kullan!

İşte teknolojinin gerisinde yatan bu zihniyet, teknoloji hakkında sağlıklı algılar geliştiremeyen bir insanı varlığın diline uzak bir hayat yaşamaya mahkûm eder. İster tabii ister sosyal alanda cereyan etsin, eskiden her biri Allah'ın birer âyeti olarak algılanan olaylar artık insana hiçbir şey söylemez hale gelir. Veya modern insan, onların verdiği mesajları okuma yeteneğini neredeyse tümüyle kaybeder. Buna ister İslâmi anlamda "toplumsal gaflet" diyelim, ister felsefi bir temellendirmeye "varlığın unutulması" diyelim, sonuç, teknolojik bir çıkarı gözetmenin bizden alıp götürdükleridir.¹⁴

Diğer yandan modern zamanlarda kartezyen düalizmin etkisiyle şekillenen teknoloji, insanın kendisiyle olan ilişkisini "mülkiyet-emanet dengesi" bakımından da bozabilir. İslâm'a göre insan, yeryüzünün şerefli halifesi olarak, elindeki nimet ve imkânları Allah'ın rızasına uygun bir hayatı inşa ve imar etmekte kullanmakla sorumludur. "*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*"¹⁵ âyetindeki "sizin için" vurgusu insanı yanıltmamalıdır. Halifelik, lüks ve menfaatin değil, sınav ve yükümlülüğün adıdır.¹⁶ Sonuçta eğer teknoloji insana malın, bilginin, bedeninin, sağlığın, aklın, maka-

¹² "Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halîmdir (mühlet verir), çok bağışlayandır." İsrâ, 17/44.

¹³ "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz." Rahmân, 55/33.

¹⁴ Yasin Aktay, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslâm ve Modernizm (Fazlurrahman Tecrübesi) Sempozyumu* (İstanbul: 1997), 312.

¹⁵ Bakara, 2/29.

¹⁶ "O, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve bazınızı bazınıza derecelere üstün kılandır." En'am, 6/165.

mın kısacası “mülkün” gerçek sahibini unutturuyorsa, “emanet” bilincini zedeliyorsa ciddi bir zihniyet kırılmasına neden oluyor demektir.

Bağımlılık, insanın anlama, kontrol etme ve özgürleşme ihtiyacını karşılarken teknolojiyi sınırlı, verimli, yasal ve bilinçli kullanamamasından kaynaklanır demiştik. İnsan söz konusu ihtiyaçları için teknolojiye müracaat ederken aslında teknoloji de bir yandan kendisine yaşam ve etki alanları açmaktadır. Yani bir bakıma, özne olduğunu düşünen insanı nesneleştirmektedir. İşte bu noktada insanın benlik bilinci açısından teknoloji bağımlılığının bir diğer olumsuz etkisinden söz edilebilir: Köleleşme.

Şu acı bir gerçektir ki, Türkiye’nin de içinde bulunduğu hedef ülkelerin genç beyinleri sanal dünyada alabildiğine vakit ve enerji harcarken, teknoloji kullanımını planlayan, kodlayan ve yönlendiren kültür, egemen hale gelmektedir. Gençlerimiz bilgisayar oyunlarında level atlayarak madalya toplaya dursun, teknolojiyi akıllıca kullananlar gerçek hayatta şampiyonluk kazanmaya devam etmektedir. Öyleyse teknoloji bağımlılığının dinî ve ahlâkî temeller açısından değerlendirirken, üretenle tüketen, oyalayanla oyalanan, kültürünü empoze edenle kaybeden arasındaki farkı kavramak gerekir.

Konu zihniyet olduğunda, gerçek ile sanal arasındaki farkın teknoloji eliyle nasıl yok edildiğine de değinmek gerekecektir. Dinin sürekli olarak geçiciliğine vurgu yaptığı,¹⁷ Kur’ân-ı Kerim’in “bir oyun ve eğlenceden ibarettir”¹⁸ ifadesiyle tanıttığı dünya hayatı, teknoloji sayesinde kendisinden daha yapay ve oyalayıcı bir sanal âlem üretmiş durumdadır. “Size verilen her şey, dünya hayatının geçimliği ve süsüdür. Allah’ın katındaki ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?”¹⁹ uyarılarına rağmen, bugün bilgisayar başında kazanılan başarılar, üretilen imajlar ve biriktirilen paralar, gerçek dünyadaki karşılıklarından öte bir anlam ifade edebilir hale gelmiştir. Dünya bile âhirete kıyasla geçici bir oyalanma alanı iken, dünya içinde bir sanal dünya oluşmuş ve kalıcı olana uzaklık bir kat daha artmıştır. Bir diğer deyişle, İslâm’ın “dünyaya değil, daha hayırlı ve kalıcı olan âhirete odaklanın” şeklindeki mesajını alabilmenin önkoşulu, belki bu sanal âlemden öncelikle reel dünyaya, oradan da âhret inancına geçebilmek olmuştur. Teknoloji bağımlılığının bilhassa çocuk ve gençlerde gerçekle hayali, hakikatle mecazı, ciddiyetle oyunu birbirine karıştıran bir ruh hali oluşturması, kişisel etkilerin en derinidir.

Teknoloji bağımlılığı sonucu zihnin müptela olduğu amansız hastalıklardan sonra bedeninin uğradığı zarardan da bahsedelim. Bilinçsiz teknoloji kullanımı göz, bel, boyun, kulak, beyin ve benzeri birden fazla hassas noktada deformasyon ile kendini gösterir. “Bedenimizde hasar bırakmaması için teknolojik ürünlerin nasıl ve ne kadar süreyle kullanılması gerek-

¹⁷ İsrâ, 17/18.

¹⁸ Ankebut, 29/64.

¹⁹ Kasas, 28/60.

mektedir?” sorusunun cevabını hekimlere bırakalım ve burada meselenin dinî boyutuna kısaca temas edelim. İslâm’ın insan bedeni hakkında belirlediği temel ilkelerden birisi, “bedenin emanet olduğu” ve bilinçli bir şekilde zarara uğratılması durumunda hem hukukî hem de dinî müeyyideler gerektiğidir. Öyle ki, kişi aşırı ibadet ederek bile bedenine zarar veremez. Nama-za ve oruca aşırı düşkünlük gösteren genç sahabe Abdullah b. Amr’ı Hz. Peygamberin (s.a.s) ikaz edişi burada hatırlanabilir: *“Bedeninin senin üzerinde hakkı var.”*²⁰ O halde, bağımlısını saatlerce bir yere çivileyerek yeme, içme, uyuma gibi doğal fiziksel ihtiyaçların bile önüne geçen yapay bir teknoloji ihtiyacı, dinî anlamda da sorunludur.

III- Allah-Kul İlişkisi Bakımından Teknoloji Bağımlılığı

İnsanın kendisiyle, Rabbiyle ve diğer insanlarla ilişkileri, iç içe geçen ve birbirini tamamlayan motiflerle örülüdür. Dolayısıyla makalemizin bu bölümü, bir önceki bölümün mütemmimi olacaktır. Teknoloji bağımlılığı ile zihin dünyası zarar gören bir fert, aynı zamanda dinî ve ahlâkî yaşantısında da zarara uğramış demektir. Bu kadar kesin konuşmamızın altında, zihniyet ile davranışın birbiriyle olan vazgeçilmez bağı yatmaktadır. İnsan neye inanırsa onu yaşar; zihni hangi düşünce kodlarıyla çalışırsa onlara uygun tavır ve davranışlar geliştirir. Dolayısıyla teknoloji bağımlılığının, esir aldığı zihinlerin sahiplerinde arzu edilmeyen gayr-i ahlâkî alışkanlıklar oluşturması neredeyse kaçınılmazdır.

İnsan ahlâkî bir varlıktır. Düşüncelerini ve davranışlarını ahlâk penceresinden değerlendirir. Hayata geldiği an, ahlâkî bir yapılanmanın içine doğar. Zaman ve mekân fark etmeksizin her toplumun ahlâkî bir dokusu vardır. Bu doku sosyo-kültürel şartlarla şekillenir. Kültürün en güçlü bileşenlerinden biri olması hasebiyle din, ahlâkın oluşumu ve gelişiminde söz sahibidir.

İslâm ahlâkî açısından bakıldığında, teknoloji bağımlılığının insan üzerindeki ilk etkisi doğru-yalan ya da dürüstlük-sahtekârlık ikilemidir. Medya ve sanal âlem yalanın en yaygın olduğu, akıl almaz sahtekârlıkların işlediği bir alandır. Bu alana adım atan bilinçsiz kullanıcı, bazen söyleyerek, bazen inarak, bazen de yayararak yalanın kurbanı olmaya mahkûmdur. Araştırma bulguları, gençlerin sanal ortamda başkası gibi davranmayı seçtiklerini, kendilerine daha zeki, daha yakışıklı, daha az utangaç kimlikler oluşturduklarını ve kimlik denemelerinin altında yalanın yattığını göstermektedir.²¹

Ayrıca internet bağımlılığı sebebiyle başı derde giren birçok insanın, günü kurtarmak adına yalana başvurduğu da bilinmektedir. Bu durum, *“Yalandan sakının! Çünkü yalan kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleyip yalanı araştıra araştıra Allah katında yalancı olarak*

²⁰ Buhârî, Savm, 54; Müslim, Sıyâm, 182.

²¹ Bkz. Çetin Balkaya, Aysen-Aykut Ceyhan, “Ergenlerin İnternette Kimlik Denemeleri ve Problemlili İnternet Kullanım Davranışları”, *Addicta* 1 (2) (Güz 2014): 5-46.

*yazılır.*²² hadisiyle birlikte düşünüldüğünde, olayın vahameti ortaya çıkar. Sanal âlem yalanları, karaktere dönüşme ve ilahi cezayı gerektirme potansiyeline sahiptir, hem de riyakârlık, ikiyüzlülük, samimiyezsizlik gibi birden fazla kötü ahlâk özelliğini de peşinde sürükleyerek...

İnternet ve medya araçlarının önümüze boca ettiği bilgi yığınından ne kadarının doğru olduğu ya da gerçeği yansıttığı tam bir muammadır. Bu durumda bilgiye aç bir ergen için diğer bir risk alanı, yalana kanma ve yalanın yayılmasına alet olmaktır. Doğru haberin peşine düşme bilincinin kazanılmaması, “*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyecek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*”²³ şeklindeki Kur’ânî emrin ihmal edilmesi, bireysel ve toplumsal açıdan zarar gördüğümüz anlamına gelmektedir.

Tabii bu yalanların bir de dedikodu ve iftira boyutu vardır. Sanal dünya, dedikodu, laf ebeliği, hakaret, iftira gibi ahlâkî olmayan hallerle sıkça karşılaşılan mayın döşeli bir tarla gibidir. Dolayısıyla ekran kullanıcısı, hem bunların dinen asla tasvip edilmediğini öğrenmeye, hem de dünya ve âhrette ne gibi kayıplara neden olduklarını hissetmeye yani “değer eğitime” muhtaçtır.

Helal-haram sınırlarının teknoloji bağımlılığı ile ilişkisi tartışılırken sıkça hatırlanmasını sağlayan bir diğer kavram ise mahremiyettir. Mahremiyet, sadece mahrem yerlerin örtülmesine indirgenemeyen, bedenini yanı sıra bilgi ve mekân mahremiyeti gibi farklı alanları da ilgilendiren çok boyutlu bir kavramdır. “Özel alan” ve “sınır” kavramlarıyla doğrudan ilgili olan mahremiyetin, bilhassa internet ve sosyal medyada sıkça ihlal edildiğine şahit olmaktayız. Zira bu mecralarda insanların hem kendi özellerini başkalarına açmaları, hem de bir başkasının özeline müdahil olmaları son derece kolay gerçekleşmektedir. Bu durumda gönüllü ya da gönülsüz olması fark etmeksizin mahremiyet bilincini örseleyen her adım, Kur’ân’ın, “*Birbirinizin kusurlarını ve mahremini araştırmayın.*”²⁴ emri ile çelişmektedir. Konunun edeb, ahlâk, erdem ve nezaket boyutları da cabasıdır.

Bahse konu bir diğer ahlâkî zafiyet olan israf ise, belki de bağımlılığın diğer adıdır. İnsanoğluna zaman kazandırma iddiasıyla yola çıkan teknoloji, bugün zaman kaybetmenin, vakit öldürmenin en tatlı tuzağı haline gelmiştir. Zamanın yanı sıra enerji, para ve sağlık gibi birçok nimetin de israfı teknoloji bağımlılığı ile iç içedir. “*İki nimet vardır ki, insanların pek çoğu bunların kıymetini bilmeyerek aldanmaktadır: Sağlık ve boş vakit.*”²⁵ buyuran Hz. Peygamber’in tanımlaması teknoloji bağımlılığına ne kadar

²² Müslim, Birr ve Sıla, 105.

²³ Hucurât, 49/6.

²⁴ Hucurât, 49/12.

²⁵ Buhârî, Rikâk, 1.

da uyuyor! Bir diğer nebevi uyarı da konumuz bağlamında dikkate alınmayı bekliyor: “*Kıyamet gününde hiçbir kul, ömrünü ne için tükettiği, ilmi ile ne yaptığı, malını nereden kazanıp nerede harcadığı, bedenini ne uğruna yıprattığı sorulmadıkça bir yere kıpırdamayacaktır.*”²⁶

Sanal âlemin gerçek âlemde daha renkli, daha hızlı ve daha sesli olmasının bilhassa çocuklarda gerçek hayata döndükleri an bir bıkkınlık ve sabırsızlığa neden olduğu bilinmektedir. Oyun oynarken ya da film izlerken çocuğu aşırı hıza ve harekete alıştıran teknoloji, sabır gibi temel bir ahlâkî ögenin öğretimini de zorlaştırmaktadır. Bugünün insanı dünün insanından daha acelecidir. Bu gidişle yarının insanları ise teknolojinin baş döndüren hızına rağmen tahammülü, katlanmayı, beklemeyi, mutedil ve müteenni davranmayı öğrenmekte zorlanacak gibidir.

İnternetin hem sağlığa hem de ahlâka zarar verme ihtimali olan bir diğer risk noktası ise, sigaraya, alkole ve uyuşturucuya özendirmesi, hatta erişimi kolaylaştırmasıdır. Alkol kullanımı ve uyuşturucuya yönelme ile internet bağımlılığı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.²⁷ Benzer biçimde fuhuş, kumar, şiddet gibi açıkça dine ve ahlâka aykırı olan tutum ve davranışlar ile internet bağımlılığı arasında kolay kurulabilecek bağlar bulunmaktadır.

Dinî açıdan düşündüğümüzde, bağımlılığın ibadet uygulamalarını aksatmaya neden olması da bir başka problem olarak karşımıza çıkar. Araştırmaların söylediğine göre, internet ve ekran düşkünleri kitap okuma alışkanlığını yitirebilmektedir.²⁸ Acaba Kur’ân okuma ve Kur’ân üzerinde düşünme faaliyetleri de bu yitime uğramakta mıdır? Ekran bağımlılığının bilhassa namaz düzeni üzerindeki olumsuz etkileri ise daha büyük bir sorun olarak karşımıza çıkar. Zira İslâm dini açısından bakıldığında, namaz dinî hayatın merkezinde yer alır ve dinin içkiye karşı yürüttüğü kademeli yasaklama yaklaşımının önemli aşamalarından birisini de “*İçkiliyken namaza yaklaşmayın.*”²⁹ âyeti oluşturur. Bu durum dikkat çekicidir, zira söz konusu yasak “namazla içki arasında bir tercih yapılması” anlamına gelir. Böyle bir tercih durumunda kalınca kişi namazı seçecek, ibadetin tadını alarak zararlı bilumum bağımlılıkları ve bu arada teknoloji bağımlılığını da aşabilme ihtimali artacaktır.

²⁶ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-V (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), Sıfatü’l-kıyâme, 1.

²⁷ Bkz. İtir Cömert, “*İstanbul’da Yaşayan 18-28 Yaş Arası Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Madde Kullanımlarının İlişkilendirilmesi*” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007).

²⁸ Mesela bkz. Vildan Ateş, - Şahin Sami, “Yüksek Lisans Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıklarına Bilgisayar ve İnternet Teknolojilerinin Etkileri”, *Ahi Evran Üniv. KEFAD* 15/ 2: 1-16.

²⁹ Nisâ, 4/43.

IV- İnsan-Toplum İlişkisi Açısından Teknoloji Bağımlılığı

Ahlâkî ve dinî açıdan zafiyetin, toplumsal huzuru ve güveni de tehdit ettiğini söylemek, görünen köye kılavuzluk etmek olur. Teknoloji bağımlılığının ferde verdiği zarar, toplumdan çıkacaktır. Belki de insanlık tarihinde “küreselleşme” denilen süreç ilk değildir ama tüm küre çapında insanların bir yerden bir yere ulaşımı ve bir anda iletişimi hiç bu kadar kolay olmamıştır.³⁰ Ancak ironik biçimde insanlar hiç bu kadar da yalnız kalmamış ve birbirinden uzak noktalara savrulmamıştır. Aileden başlamak üzere komşu ve akrabalara uzanan yakın toplumsal bağların gün geçtikçe zayıflamasında teknolojinin elbette etkisi vardır. Ekranı gömülen ve dışarıda akıp giden hayatı unutan nice insan, başını kaldırıp çevresine bakmayı akıl ettiğinde kimsesiz kaldığını görmenin acısını yaşamaktadır.

Ülkemizde yapılan bir araştırmaya göre, internetin problemlili kullanımı çocuk ve eşlerin ihmal edilmesinden sanal ihanete, çocukların sahte kimlikle yaşadığı tekinsiz ve güvensiz ilişkilerden istismara kadar çok çeşitli problemlere yol açmaktadır. Konunun gelip dayandığı son nokta ise, ailede güven bunalımı yaşanması ve aile birliğinin dağılmasıdır.³¹ Bağımlılık, aynı çatı altında birbirinden habersiz yaşayan, “birlikte ama yabancı” aile fertleri üretirken, bilhassa anne-babaların üzerlerine düşen sorumlulukları ihmal etmesine sebep olmaktadır. Oysa Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurur ki, “*Bakmakla yükümlü olduğu kimseleri ihmal etmesi, kişiye günah olarak yeter.*”³²

Sosyal izolasyon -ruhbanlık gibi dinî gayelerle yapılsa bile- İslâm’ın asla tasvip etmediği bir durumdur. Resûl-i Ekrem’in ifadesiyle, “*İnsanların arasına karışarak onların eziyetlerine sabreden kimse, insanların arasına karışmayıp eziyetlerine sabretmeyen kimseden daha hayırlıdır.*”³³ Kişisel haz ve menfaatlerin toplumdan kopuşu kolaylaştırması, insanı gerçek sorumluluklarıyla yüzleşmekten kaçtığı sahte bir özgürlük alanı olan sosyal medya ağlarına itmektedir. Günlük hayatında sosyal ve kültürel aktiviteleri terk eden, kalabalığa girmekten ya da insanlarla sohbet etmekten kaçınan kişi teknoloji bağımlısı olabilmekte; bağımlı olanın da sosyal beceri ve başarıları giderek kaybolmaktadır. Bu, çift yönlü işleyen harap edici bir süreçtir.

Ayrıca internet üzerinden yayılan zehirli ideolojilerin ve radikal yaklaşımların ya da “dinî bilgi” olarak sunulan safsataların İslâm dininin temel referanslarıyla uyuşmadıkları halde muhatap bulabilmesi, toplumsal birliği tehdit ettiği gibi, toplumun din algısını da bozmaktadır. Büyü, fal, rüya ta-

³⁰ Göka-Tıkır, “İnternet Bağımlılığı Gerçek mi, Efsane mi?”, 35.

³¹ Bkz. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *İnternet Kullanımı ve Aile*, Yayın No: 133, Ankara 2008.

³² Ebû Dâvûd, *Zekât*, 45.

³³ Tirmizî, *Sıfatü'l-kıyâme*, 55.

biri gibi metafizik âleme dair ne varsa dine yamayan bir internet profilinin bağımlıyı nasıl etkileyebileceği açıktır.

Sonuç

Teknoloji bağımlılığından korunmaya³⁴ ve bağımlılığın tedavisine yönelik çeşitli yöntemlerden bahsedilebilir.³⁵ Bu makale teknoloji bağımlılığının dinî ve ahlâkî bakımdan etkilerini tespiti odaklandığı için çözüm önerilerini bir diğer çalışmaya bırakmaktadır.³⁶ Ancak mutlaka belirtmek gerekir ki, teknoloji bağımlılığından korunma konusunda atılan her adımda İslâm dininin ve maneviyatın olumlu desteği olacaktır.

Teknoloji bağımlılığı bir tür içe kapanma hareketidir. Derdini dökme, iletişim kurma ve problem çözüme yöntemlerini öğrenmemiş bir insan, kendini hayata ve muhataplarına kapatmanın en kolay yollarından biri olarak ekranla ünsiyeti seçmektedir. Diğer taraftan mutlu olma, kazanma, başarma, takdir görme gibi duygusal ihtiyaçları karşılanmayan, maneviyatın verdiği hazla tanışmayan bir genç de aynı ekrana kilitlenmektedir. Dolayısıyla teknoloji bağımlılığı ile mücadelede manevi destek programları artırılmalı, birey ve grup terapilerinde manevi öğelerin desteğine başvurulmalıdır.

Teknoloji ile ahlâkî ve dinî anlamda sorun oluşturmayan sağlıklı bağlar kurabilmede kilit isim anne-babalardır. Yapılan araştırmalara göre, anne ve babanın öğrenim düzeylerine göre çocuğun internet bağımlılığı durumu istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Bir diğer deyişle, çocuğun bağımlılıktan uzak kalması, ebeveynin öğrenim düzeyiyle değil bilinç düzeyiyle alakalıdır.³⁷ O halde, anne-babalara yönelik dinî ve ahlâkî ilkeleri de içeren farkındalık çalışmaları son hız devam etmelidir. Bağımlılıkla mücadelede bilgilendirmenin ve eğitimin yanı sıra çevresel düzenleme ve risk enstrümanlarını azaltma da son derece önemlidir. İslâm fikhında sedd-i zerâi’ denilen “*kötülüğe giden yolu kapatma*” çalışmaları, ancak bilinçli yetişkinler eliyle gerçekleşecektir.

Gençlerimize gelince, bilhassa zayıf halkalar üzerinde yoğunlaşan bir değer eğitimi şarttır. Söz gelimi dünyada ve ülkemizde yapılan araştırmalara göre, ergenlerde internet bağımlılığı için erkek cinsiyet, evde internet bağlantısının olması ve psikolojik sorunlar en belirgin risk faktörleridir.³⁸ O

³⁴ Bkz. Mehmet Dinç, “Teknolojiyi Bilinçli Kullanıyorum”, *Ailem* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 130 vd.

³⁵ Söz konusu yöntemler hakkında detaylı bilgi için bkz. Özden Arısoy, “İnternet Bağımlılığı ve Tedavisi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 1 (2009), 60-66.

³⁶ Bazı çözüm önerileri için bkz. Abdulkadir Evgin, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015).

³⁷ Şahin Gökçearslan, M. Serkan Günbatır, “Ortaöğrenim Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/2 (2012), 21.

³⁸ Duygu Gözen-Ayşe Sonay Kurt-Nejla Canbulat, “Çağımızın Sağlık Sorunu: Çocuk-

halde bilinçlendirme çalışmalarında bu nitelikleri taşıyan gruplara daha güçlü odaklanılmalıdır.

Her meselede olduğu gibi, kötü alışkanlıklardan insanları alıkoyma konusunda da Hz. Peygamber'in örneğine ve onun metotlarına, bir Müslüman olarak, itimadımız tamdır. Çünkü Allah Resûlü (s.a.s), yaşadığı dönemde alkolle mücadeleyi başarmış ve alkol bağımlılığını neredeyse bütünüyle kendi toplumundan silebilmiş dünyadaki ilk örnektir.³⁹ Onun dinî ve ahlâkî destek üniteleriyle insanları bağımlılıktan kurtarma yöntemleri, bugünün bilimsel metotlarıyla beraber okunarak uygulandığında, kanaatimizce insanlık adına sevindirici sonuçlar ortaya çıkacaktır.

İslâm teslimiyettir, Rabbe bağlanmaktır. Dinin oluşturduğu aidiyet hissi ortadan kalktığında açılan manevi boşluğu ve açlığı hangi popüler öğe hakiki anlamda doldurabilir? Dinî sınırları tanımamakla özdeş bir özgürlük anlayışı mı, yoksa gerçek özgürlüğü Allah'a bağlılıkta bulan bir yöneliş mi sonuç verir? İnsanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu kapasite ve yeteneklerin odaklanacağı noktayı belirten şu âyetler bize "köle âzad etmek" ile sınırlı olmayan "tüm boyunduruklardan ve bağımlılıklardan kurtulma" reçetesini sunuyor olabilir mi?

"Biz insana iki göz vermedik mi?

Bir dil ve iki dudak.

Ve ona iki tepeyi gösterdik.

Ama o, sarp yokuşa atılamadı.

Sarp yokuşun ne olduğunu bilir misin?

Boyundaki zinciri çözmek!"⁴⁰

Kaynaklar

Ahatlı, Erdinç. "Uyuşturucu ve Bağımlılık Yapan Maddeler Konusuna İslâm'ın Bakışı". *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2001):117-128.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned* I-VI. İstanbul: trs.

Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. *İnternet Kullanımı ve Aile*. Yayın No: 133, Ankara: 2008.

Aktay, Yasin. "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları". *İslâm ve Modernizm (Fazlurrahman Tecrübesi) Sempozyumu* içinde. İstanbul: 1997, 310-316.

Arısoy, Özden. "İnternet Bağımlılığı ve Tedavisi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 1 (2009): 55-67.

Aslan, Sinan. *Akademisyenlerde İnternet Bağımlılık Düzeyleri ve Buna*

larda İnternet Bağımlılığı", *Bağımlılık Dergisi* 14/1 (2014), 37.

³⁹ Ahatlı, Erdinç, "Uyuşturucu ve Bağımlılık Yapan Maddeler Konusuna İslâm'ın Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2001), 128.

⁴⁰ Beled, 90/8-13.

Bağlı Oluşabilecek Sağlık Sorunları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2011.

Ateş, Vildan-Sami Şahin. “Yüksek Lisans Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıklarına Bilgisayar ve İnternet Teknolojilerinin Etkileri”. *Ahi Evran Üniversitesi KEFAD* 15/2: 1-16.

Balkaya Çetin, Ayşen-Aykut Ceyhan. “Ergenlerin İnternette Kimlik Denemeleri ve Problemlı İnternet Kullanım Davranışları”. *Addicta* 1/2 (Güz 2014): 5-46.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. I-VIII. İstanbul: trs.

Cömert, İtir. *İstanbul'da Yaşayan 18-28 Yaş Arası Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Madde Kullanımlarının İlişkilendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.

Dinç, Mehmet. “Teknolojiyi Bilinçli Kullanıyorum”. *Ailem*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Dönmez, Tuba Nur. “Teknoloji ve Dinî Değerler İlişkisi: Değer Merkezli Bir Değerlendirme”. *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi* Bildiri Kitabı içinde. İstanbul: 2013.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Es-Sünen* I-IV. Haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmî. İstanbul: trs.

Evgin, Abdulkadir. *Hz. Peygamberin Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.

Göka Erol- Tıkır Baise. “İnternet Bağımlılığı Gerçek mi, Efsane mi?”. *Eğitime Bakış* 24: 35-38.

Gökçearsan, Şahin-M. Serkan Günbatır. “Ortaöğrenim Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı”. *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/2 (2012): 10-24.

Gözen, Duygu-Ayşe Sonay Kurt-Nejla Canbulat. “Çağımızın Sağlık Sorunu: Çocuklarda İnternet Bağımlılığı”. *Bağımlılık Dergisi* 15/1 (2014): 34-39.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim* I-V. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. İstanbul: trs.

Peker, Hüseyin. “Teknolojik Gelişmeler ve İslâm Ahlakı”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 29-34.

Şenat, Fatma Asiye. “Kur'an'ın Âyetleri-Tabiatın Âyetleri: İman Konusu Etrafında Bir Bilgi-Duygu Sarmalı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 20 (2005): 107-127.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *El-Câmiu's-Sahîh* I-V. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

HZ. ÖMER'İN YÖNETİM ANLAYIŞI CALIPH UMAR'S MANAGEMENT APPROACH

MUSTAFA NECATİ BARIŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

After the death of Prophet Muhammad, the Islamic society, which had to experience a life without it, survived the trauma and the management crisis that Abu Bakr lived after choosing a caliph after a short fooling. However, the Caliph Abu Bakr period suppressed the attempts of the rebellion of those who did not know the central authority, the false prophets, and the rebellious groups that gathered around them, not by their actions, which would shake the foundations of the state. Therefore, this period is not much different from the period of Prophet Muhammad except for ensuring unity and solidarity of state and society. The years of the caliphate of Umar are very striking in terms of the transition of the state to a different understanding in the institutional organization and management style. Because Caliph Umar has a certain accumulation in the administration of the state because of his ambassadorship from the years of the internal affairs, from the periods of Prophet Muhammad and Caliph Abu Bakr, and his counselor and judge, and he reflected this accumulation to his understanding of the administration during his calumny. Therefore, in this study, Caliph Umar's understanding of management will be handled from the standpoint of administrative, financial and military aspects with its own applications.

Keywords: Caliph Umar, State, Administrative, Financial, Military, Governance.

ÖZ

Hız. Peygamber'in vefatını müteakip onsuz bir hayatı tecrübe etmek zorunda kalan İslâm toplumu, kısa bir bocalamanın ardından Hız. Ebû Bekir'i halife seçerek yaşamış olduğu travmayı ve yönetim krizini atlattır. Ancak Hız. Ebû Bekir dönemi, bizzat Allah Rasûlünün kurmuş olduğu devletin temellerini sarsabilecek hareketleri, yani Müslüman kalmakla birlikte zekât vermeyerek merkezi otoriteyi tanımayanların, sahte peygamberlerin ve onların etrafında bir araya gelen asi grupların isyan girişimlerini bastırmakla geçmiştir. Dolayısıyla bu dönem, devletin ve toplumun birlik ve beraberliğini temin etme dışında Hız. Peygamber döneminden pek de farklı değildir. Hız. Ömer'in hilâfet yılları ise devletin kurumsal teşekkülü ve yönetim tarzında farklı bir anlayışa geçilmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Hız. Ömer, câhiliye yıllarından kalma elçilik, Hız. Peygamber ve Hız. Ebû Bekir dönemlerinden kalma müşavirlik ve kadılık görevlerinden dolayı devleti idare etme konusunda belli bir birikime sahiptir ve bu birikimini halifelîği sırasında yönetim anlayışına da yansıtmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada Hız. Ömer'in yönetim anlayışı, kendi dönemine has uygulamalarıyla idarî, malî ve askerî açıdan ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hız. Ömer, Devlet, İdarî, Malî, Askerî, Yönetim

Giriş

Temelleri, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir tarafından atılan İslâm devletinin, kurumsallaşma safhasına geçişi Hz. Ömer'in halifelik yıllarına rastlamaktadır. Zira bu yıllar, Müslümanların Irak ve İran topraklarında Sâsânîlerle, Mısır ve Suriye bölgelerinde Bizans İmparatorluğu ile aynı anda savaşma cesareti gösterdiği ve yapılan fetihlerle İslâm'ın oldukça hızlı ve geniş coğrafyalara yayıldığı bir dönemdir. Nitekim bu dönemde Müslümanlar kuzeyde Anadolu ve Hazar Denizi eteklerine, güneyde Nûbe'ye, doğuda Afganistan ve Çin sınırlarına, batıda ise Tunus'a ulaşma başarısı göstermişlerdir.

Devletin sınırları genişledikçe nüfus ve coğrafya daha önceki dönemlere nazaran üç-dört kat artmış; farklı dinlere ve ırklara mensup topluluklar İslâm toplumuna dâhil olmuş ve bunların dinî, siyasî ve iktisadî statülerinin belirlenmesi zorunlu hale gelmiştir. Ayrıca Arap Yarımadası dışına çıkarak muhtelif ülkelere sefere çıkan ve sonrasında gittikleri bölgelere yerleşen Müslümanların da siyasî, sosyal ve ekonomik durumlarının yeni şartlara göre tanzim edilmesi gerekmiştir. Yani devletin ya da toplumun büyümesi ile ortaya çıkan ihtiyaç ve problemlere sistemin cevap vermesi, bir başka deyişle yeniden yapılanma zorunlu bir hal almıştır.

Devletin; ister Müslümanlarla, isterse gayrimüslimlerle alâkalı olsun, ortaya çıkan farklı ihtiyaç ve problemlerini gören Hz. Ömer, bunların halledilmesi yolunda çeşitli düzenlemelere başvurmuş ve bu düzenlemeler sayesinde devletin pek çok açıdan daha fonksiyonel ve kurumsal bir yapıya geçişini sağlamıştır. Özellikle halifenin idarî, malî ve askerî konulardaki yönetim anlayışı ve yaptığı düzenlemeler, İslâm tarihi boyunca kendisinden sonra gelen pek çok yöneticiye ilham kaynağı olmuş ve örnek alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada Hz. Ömer'in örnek yönetim anlayışı ve uygulamaları idarî, malî ve askerî bağlamda incelenecektir. Ayrıca söz konusu yönetim anlayışının

ve uygulamaların, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemleriyle benzer ya da farklı yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İdarî Yapı

Devlet yönetimini Kur'ân'a, Sünnet'e ve selefi Hz. Ebû Bekir'in icraatlarına bakarak yürütmeye çalışan Hz. Ömer'in idare anlayışına hâkim olan iki unsur "istişare" ve "murakabe"dir. Bunun için o, görev süresi boyunca karşı karşıya kaldığı hemen hemen bütün meselelerde Müslümanların görüş ve desteğini almaya özen göstermiştir. Özellikle devlet yönetiminde Hz. Ebû Bekir gibi kabileler arası denge politikası güderek en üst seviyede siyasî ve toplumsal destek sağlamayı hedefleyen Hz. Ömer, şûra sayesinde de alacağı ya da almayı düşündüğü kararları sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır.¹ Müslümanlar arasından tecrübeli isimlerin görüşlerini almak için bir istişare heyeti oluşturan Hz. Ömer, önemli konulardaki son kararlarını ancak bu heyetle gerçekleştirdiği müzakereler sonucunda vermiştir. Örneğin, Kâdisiye Savaşı'nın öncesinde nasıl bir hareket tarzı belirlenmesi gerektiği konusunda halife, ashabın görüşlerine başvurmuş, istişare sonucunda orduyu kendisinin değil de bir başka kişinin komuta etmesi daha uygun görülünce, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı bu orduya başkomutan olarak görevlendirmiştir.² Ayrıca, Nihavend savaşının öncesinde cephede bizzat bulunmak isteyen halife, yapılan görüşmelerde ashâbın tavsiyesiyle savaşa bizzat katılmak yerine, ordunun idaresini Nu'mân b. Mukarrin'e bırakmıştır.³

Hz. Ömer yalnızca savaşlardan önce değil, savaş sonrasında da ortaya çıkan yeni ve karmaşık durumlarda daima ashabın görüşlerine başvurmuş-

¹ Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 96-97; Ayrıca bkz. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi (İlk Dönem)* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999), 520; Nurullah Yazar, "Devlet Adamlarına Örneklik Teşkil Etmesi Yönüyle Siyasetnâmelerde Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri* (Sivas, 2-3 Kasım 2017), ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 1: 229.

² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 356; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967), 3: 480-482; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 9: 613-614.

³ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî (Bağdat: Dârü Taybe, 1968), 147-148; Taberî, *Târîh*, 4: 117-118; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 412-414; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 114-116; Şiblî Nu'mânî, *Hazreti Ömer*, çev. Fatih Güngör-Beyhan Demirci-M. Sait Konar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 234.

tur. Meselâ Irak, Mısır ve Şam bölgelerinde yapılan fetihlerle birlikte ele geçen toprakların hukukî durumlarının tespiti ve buralardan gelen ganimetin taksimi konusunda halife, nasıl bir yol takip edeceğini ashabla yaptığı görüşmeler sonrasında belirlemiştir.⁴ Benzer bir durum Şam bölgesine yapılan seyahatte yaşanmış ve halife “Serğ” denilen mevkiye geldiğinde aralarında Ebû Ubeyde’nin de bulunduğu ordu komutanları kendisini karşılamışlar ve bölgede meydana gelen şiddetli bir veba salgınından bahsetmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, hastalığın yayıldığı bölgelere gidip gitme konusunda ashabla istişare etmiş, çoğunluk bölgeye gitmemesinin daha hayırlı olacağı yönünde görüş bildirmiş ve bu görüş doğrultusunda Medine’ye dönerek bölgeye gidişini ertelemiştir.⁵ Söz konusu veba salgınının akabinde, önce Irak bölgesine mi, yoksa Şam bölgesine mi gitmesinin daha uygun olacağı konusunda ise Hz. Ali, Hz. Osman ve Ka’bu’l-Ahbâr’ın tavsiyeleriyle Şam bölgesine gitmeye karar vermiştir.⁶

Onun hilâfeti döneminde ashabın ortak görüşüyle çözüm bulunan daha pek çok önemli olay bulunmaktadır. Meselâ divan teşkilatının kuruluşuna baktığımızda kararın Müslümanların ortak müzakeresi sonucunda alındığını görmektedir.⁷ Benzeri bir durum Menbic halkının İslâm devletine ait topraklarda serbest ticaret yapip yapamayacakları konusunda söz konusu olup, nihai karar ashâbla yapılan görüşmelerden sonra verilmiştir.⁸ İran bölgesinde yaşayan Mecûsîler hakkında hangi hukukî kurallara göre muamele yapılacağı konusu da aynı şekilde ashaba danışılmış ve Abdurrahman b. Avf’ın Mecûsîlere Hz. Peygamber’in Ehl-i kitap muamelesi yaptığını söylemesi üzerine, Allah Rasûlü’nün bu uygulaması aynen tatbik edilmiştir.⁹

Yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlere ve buna benzer daha pek çok rivâyetin ayrıntısına baktığımızda; Hz. Ömer’in, devleti idare ederken genelde ashabın çoğunun görüşünü almaya çalıştığını ancak ona bu konuda daha çok Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın yardımcılık ve danışmanlık yaptığını

⁴ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü’l-harâc* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1979), 24-26, 35; Belâzürî, *Futûh*, 370-381, 541; Şibli, *Hz. Ömer*, 233-234; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 520; Süleyman Muhammed et-Temmâvî, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*, trc. Muhammed Vesim Taylan (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1993).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’l-tabakâti’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001), 3: 263-264; Taberî, *Târîh*, 4: 57-58; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 2: 400-401.

⁶ Taberî, *Târîh*, 4: 58-59; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 2: 401-402.

⁷ Belâzürî, *Futûh*, 630-631; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3: 275; Taberî, *Târîh*, 4: 209-210.

⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-harâc*, 135; Apak, *İslâm Tarihi 2*, 98.

⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü’l-emvâl*, thk. Muhammed İmâre (Beyrut: Dârü’s-Şürûk, 1989), 105-106; Belâzürî, *Futûh*, 372-373.

görmekteyiz. Hatta onun, son nefesini vermeden önce kendisinin yerine seçilecek kişinin yine istişareyle belirlenmesini bu altı isimden istemiş olması, bu görüşümüzü teyit etmektedir.¹⁰ Bu isimlerin yanı sıra Ensâr ve Muhâcirûn arasından ismi zikredilmeyen daha pek çok tecrübeli sahabî de istişare meclisinde yer almaktadır.¹¹ Nitekim Ebû Yûsuf, Irak ve Şam arazi-lerinin taksimi konusunu anlatırken şunları kaydetmektedir: Hz. Ömer konuyu istişare etmek üzere önce ilk muhacirleri toplamış ve istişare meclisinde görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Ensâr'ın iki kabilesinin önemli isimlerinden on kişi, yani Evs kabilesi eşrafından beş, Hazrec kabilesi eşrafından da beş kişi, adı geçen meclise davet edilmiş ve halife onları çağırma sebebini şöyle izah etmiştir: "... *Ben de sizlerden biriyim. Görüşleriniz benim görüşüme uysun veya uymasın hangisi doğru ve makul ise o kabul görecektir. Maksadım benim görüşümü onaylamanız değil, birlikte ortak ve doğru bir karara varabilmemizdir...*"¹²

Hz. Ömer'in istişarelerini sadece Medine'deki ashâbla sınırlı tutmayıp gerekli durumlarda başkent dışındaki bölgelerin yöneticileri ve sakinleriyle de fikir alış verişinde bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim Suriye, İran ve Mısır bölgelerinin fethi; Basra, Kûfe ve Fustât şehirlerinin kuruluşu sırasında halifenin, komutanları ve yöneticileriyle sürekli istişare halinde olduğu kaynaklara yansımıştır.¹³ Ayrıca o, istişare kültürü hakkındaki düşüncelerini ordu komutanı olarak görevlendirdiği isimlere verdiği tavsiyelerde de göstermiş, onlardan daima yanlarında sözüne güvenilen, tecrübe sahibi ve ileri görüşlü kimseleri buldurmalarını ve bu insanların görüşlerini almadan karar vermemelerini istemiştir. Mesela Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı Kâdisiye Savaşı, Nu'mân b. Mukarrin'i de Nihâvend Savaşı sırasında komutan olarak görevlendirdiği zaman her ikisinden de ordularında bulunan tecrübeli insanlardan yararlanmalarını ve bu kimselerin görüşlerine itibar etmelerini istemiştir.¹⁴

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîh*, nşr. M. Th. Houtsma (Leiden: E. J. Brill, 1883), 2: 184; Taberî, *Târîh*, 4: 228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 460; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 208.

¹¹ Şiblî, *Hz. Ömer*, 233; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 520.

¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 25.

¹³ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh b. Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve ahbârühâ*, ed. Charles C. Torrey (Leiden: Matbaatü Brill, 1920), 91; Belâzürî, *Fütûh*, 387-388, 483-484; Taberî, *Târîh*, 4: 40-41; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Kitâbü mu'cemü'l-büldân* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1906), 2: 195-196, 6: 379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 372-375; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 34-35; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûfî, *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyai'l-Küttübü'l-Arabiyye, 1967), 1: 130-131.

¹⁴ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir

Benzer şekilde Hz. Ömer Şam, Basra ve Kûfe sakinlerine ayrı ayrı mektuplar yazarak onlardan kendileri adına görev yapacak birer harâc âmili (vergi görevlisi) teklif etmelerini istemiş, gelen istekler doğrultusunda Şam'a Ma'n b. Yezîd'i, Kûfe'ye Osman b. Ferkad'ı ve Basra'ya da Haccâc b. İlât'ı görevlendirmiştir.¹⁵ Zaman zaman vali tayinlerinde bile bölge sakinlerinin görüşlerine başvuran halife, sürekli idarecilerini şikâyet eden Kûfelilere, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı görevden aldıktan sonra sırasıyla Abdullah b. İtbân'ı ve Ziyâd b. Hanzala'yı vekâleten, Ammâr b. Yâsir'i ise asâleten görevlendirmiştir.¹⁶ Ammâr'ı görevden aldıktan sonra ise yerine vali olarak kimi görmek istediklerini sormuş ve onların teklifiyle bu defa da söz konusu görevi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye vermiştir.¹⁷

Hz. Ömer istişarelerini sadece Müslüman toplumla ya da yöneticilerle sınırlı tutmamış, gerekli hallerde farklı toplum katmanlarıyla da fikir alışverişinde bulunmuştur. Örneğin, Kâdisiye savaşında Sâsânî ordusunun komutanı olarak Müslümanlarla savaşan, sonrasında da esir olarak ele geçirilip Medine'ye getirilen Hüzmûzân'a önce İsbahân'ın mı, yoksa Azerbaycan'ın mı fethinin daha uygun olacağını danışmış ve onun tavsiyesi doğrultusunda orduyu İsbahân tarafına göndermiştir.¹⁸

Hz. Ömer döneminde yapılan fetihlerle birlikte devletin sınırları oldukça genişlemiş, idaresini kolaylaştırmak, servet ve gelirlerinin kontrolünü sağlamak amacıyla, ülke ilk defa büyük idarî bölgelere ya da vilâyetlere ayrılmıştır. Kaynaklarda birbirinden farklı birçok bilgi bulunsa da genel olarak bu idarî bölgelerin şunlar olduğu görülmektedir: Medine, Basra, Kûfe, Bahreyn (Yemen), Fustat (Mısır), Dimaşk/Şam (Suriye) ve Musul (el-Cezîre). Yine bu ana bölgeler de kendi içlerinde farklı bölgelere ayırmak suretiyle yönetimi kolaylaştırılmış¹⁹ ve buralara genellikle devlet tara-

(Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.), 135; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 299.

¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 113.

¹⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 391-393; Taberî, *Târîh*, 4: 112, 120-122; 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 409, 411-412, 421; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 112-113, 127.

¹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 393; Taberî, *Târîh*, 4: 163-164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 433; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 162-163.

¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 32; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 148; Belâzürî, *Fütûh*, 425; Taberî, *Târîh*, 4: 142.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263-264; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 153-156; Taberî, *Târîh*, 4: 241; Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 176, 183-184; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. ve tkl. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 4: 157, 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 659-660, 10: 181; Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ* (Katar: Dârü'l-Fikr, 1974), 128; Zuhûrî Danışman, *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968), 3: 262-263; Şiblî, *Hz. Ömer*, 238-240; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Siyasî-Dînî-Kültürel-Sosyal)*, trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 2: 152; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 521.

findan şu görevliler tayin edilmiştir: Valiler, kâtibler, divan kâtibleri, kadılar, sâhibu'l-harâc, sâhibu beyti'l-mâl ve ahdâs ya da şurta. Rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu görevlerin her biri için ayrı ayrı idareciler tayin edilirken gerekli hallerde bu görevlerden birkaçının tek bir kişinin sorumluluğuna verildiği de olmuştur.²⁰

Yapmış olduğu atamalarda ehliyet, liyakat ve tecrübeyi ön planda tutan Hz. Ömer'in, kendi hilâfesinde görev verdiği isimlere baktığımız zaman pek çoğunun ya câhiliye yıllarında ya da Hz. Peygamber döneminde farklı görevler üstlendiklerini ve bu sayede yönetim tecrübesine sahip olduklarını görüyoruz. Meselâ Hz. Ömer, siyasî yetenek ve kabiliyetleri yanında kendisinden de çekindiklerini bildiği Amr b. el-Âs, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Muğîre b. Şu'be gibi önemli isimleri yönetimi sırasında vali ya da ordu komutanı olarak görevlendirmiştir. Yine birinci derecede sorumluluk gerektiren valilik ve başkomutanlık gibi görevlerde istihdam etmediği ashabın önde gelen isimleri çoğu zaman Allah Rasûlünün yanında ve yakınında oldukları gibi bu dönemde de halifenin hemen yanı başında ve istişare heyetinde olmuş, sık sık onların görüşlerine başvurulmuş ve tecrübelerinden istifade edilmiştir.

İslâm tarihi içerisinde devlet yönetimi ve siyaseti açısından farklı bir yere sahip olan Hz. Ömer, görevlendirdiği idarecileri denetleme hususunda da örnek icraatlar sergilemiştir. Onun hilâfeti döneminde, bir kimse vali olarak bir şehre ya da bölgeye görevlendirildiği zaman onun muhakkak mal varlığı kayıt altına alınmış ve eğer değişik nedenlerle halife tarafından görevden alınması gerekirse de elde ettiği fazla malın yarısını devlet hazinesine devretmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Hz. Ömer sıkı bir denetim mekanizması kurmak suretiyle her biri devlet yönetebilecek özelliklere sahip olan ve İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde daha aktif ve etkin roller üstlenen idarecilerini sürekli kontrol altında bulundurmuş ve bu suretle merkez-taşra iribatını sıkı tutmaya çalışmıştır. Bunu sağlamak için de halife, az önce adlarını zikrettiğimiz sahabeler başta olmak üzere farklı bölgelerde görev yapan üst düzey memurlarını her hac döneminde Mekke'ye çağırmış, halkın şikâyetlerine göre toplum huzurunda onlardan hesap sormuş ve gerekli hallerde sorumluları cezalandırmaktan çekinmemiştir.²¹

Hz. Ömer'in görev verdiği idarecileri denetlemesi sadece hac mevsimleriyle sınırlı kalmamıştır. Örneğin cepheye gönderdiği orduları da daima kontrol altında tutan halife, ordu komutanlarının tüm icraatlarından kurdu-

²⁰ Şiblî, *Hz. Ömer*, 240; Danişman, *Büyük İslâm Tarihi*, 3: 263; Hasan, *İslâm Tarihi*, 2: 159; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 521; Ayrıca bkz. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 153-156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 363, 370-371, 401, 421, 423-424, 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 616, 10: 28, 75-76.

²¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 115-116; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263, 274; Taberî, *Târîh*, 4: 165-166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 429.

ğu haberleşme ağı sayesinde çok kısa bir süre içerisinde haberdar olmuştur.²² Nitekim İran bölgesine gönderdiği orduda komutan olarak görev yapan Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan başkent Medine'ye günlük rapor göndermesini istemiş,²³ kendisi de her öğle sonrası şehrin dışına çıkarak cepheden gelecek yeni haberleri beklemiştir.²⁴ Buna benzer bir haberleşme şekli, Şam bölgesi başkomutanı olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile de kurulmuştur.²⁵

Hz. Ömer söz konusu denetleme faaliyetlerinin sadece devlet tarafından yapılmasını yeterli görmemiş, bu konuda halkı da göreve çağırması ve bir konuşmasında, *“Ey insanlar! Ben valilerimi sizi dövsünler ve mallarınızı alsınlar diye göndermedim. Onları sadece aranızda adaletle hükmetmeleri ve gelirleri/ganimetleri eşit paylaşmalarını için gönderdim. Kendisine bunun dışında bir muamele yapılan varsa ayağa kalksın/şikâyetini söylesin.”* diyerek gönderdiği valilerin yetki ve sorumluluk alanlarını belirtmiş, sonra da halktan bu konularda onları denetlemelerini istemiştir.²⁶ Yine bir başka konuşmasında ise valilerinden herhangi bir haksızlık görülmesi durumunda bunun derhal kendisine haber verilmesini istemiş, kusuru veya ihmali tespit edilen idareciye kısas uygulanacağını ilân etmiştir.²⁷ Ayrıca halkın şikâyet etmesini beklemeksizin, çeşitli bölgelerden başkente gelenlere yöneticilerinden memnun olup olmadıklarını sormuş, onların hasta ziyaretlerinde bulunup bulunmadıklarını, muhtaç, güçsüz ve kimsesizlere sahip çıkıp çıkmadıklarını, halkla aralarına mesafe koyup koymadıklarını öğrenmeye çalışmış ve hakkında herhangi bir şikâyet olan idarecinin gerekli tetkikler yapıldıktan sonra eğer bu şikâyetler doğru ise en kısa sürede görevine son vermiştir.²⁸

Hatta Hz. Ömer, Müslümanlardan sadece yaşadıkları bölgelerdeki idarecilerini değil, bizzat halife olarak kendi icraatlarını da denetlemelerini istemiştir. Bir gün kendisini, *“Allah'tan kork ya Ömer!”* diye eleştirmeye kalkan bir kişinin halifeye saygısızlık ettiği düşüncesiyle orada bulunanlar tarafından engellenmesi üzerine, *“Onu serbest bırakın. Eğer (doğruları) bize söylemezlerse onlarda hayır yoktur. Eğer (onların doğru sözlerini) kabul etmezsek bizde de hayır yoktur”* sözleriyle halk tarafından yönetimin denetlenmesinin önemine dikkat çekmiş; kendisini eleştiren kişiyi takdir,

²² Hz. Ömer'in cephe ile sürekli irtibatı hakkındaki örnekler için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 299-328; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 613-641.

²³ Taberî, *Târîh*, 3: 495; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 619.

²⁴ Taberî, *Târîh*, 3: 583; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 631.

²⁵ Taberî, *Târîh*, 3: 437-438; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 577.

²⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 14, 116; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 274; Taberî, *Târîh*, 4: 204.

²⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 115; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 261; Taberî, *Târîh*, 4: 204.

²⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 117; Taberî, *Târîh*, 4: 226.

Müslümanları da böyle davranmaları hususunda teşvik etmiştir.²⁹

Hilâfeti döneminde görevlendirdiği idarecilerin denetlenmesinin sadece halkın gayretiyle gerçekleşemeyeceğini gören Hz. Ömer, bu görevi devlet adına yerine getirmek üzere Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirmiştir.³⁰ Yaptığı bu görevlendirme sayesinde halife, hem görev verdiği idarecilerin mal varlıklarını tespit ettirmiş, hem de zaman zaman ekonomik durumlarının değişip değişmediğini tetkik ettirmiştir.³¹ Yapılan tetkikler sonucunda mal varlıklarında büyük bir değişim olan, kişisel hataları veya görev bölgelerindeki halka yönelik davranış ve uygulamalarında kusurları tespit edilen yöneticiler, öncelikli olarak halife tarafından azarlanmış, sonrasında ise mallarının yarısına veya tamamına devlet tarafından el konulmuş, hatta bazıları görevden alınmış ve bu suretle idare tarafından farklı şekillerde cezalandırılmıştır. Örneğin Mısır valisi Amr b. el-Âs'ın valiliği sırasında çok mal edindiği hakkında bir duyum alan Hz. Ömer, konuyu araştırmak üzere Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirmiş ve iddiaların gerçek olduğu tespit edilince mal varlığının yarısına devlet tarafından el konulmuştur.³² Yine hakkında namazı iyi kıldırmadığı şeklinde şikâyet edilen Sa'd b. Ebû Vakkâs da, Muhammed b. Mesleme tarafından yapılan tahkikattan sonra Kûfe valiliği görevinden alınmış ve üstelik Amr b. el-Âs örneğinde olduğu gibi sahip olduğu malın yarısına da idare el koymuştur.³³

2. Malî Yönetim

Her devletin idare sistemi içerisindeki en önemli unsurlardan biri ekonomi politikası ve maliye teşkilâtıdır. Zira güçlü bir ekonomik sistem olmaksızın devlet işlerinin düzen içerisinde yürütülebilmesi, vatandaşın huzur ve refah içerisinde yaşayabilmesi, ülkenin kalkınması ve imarı, kültür ve medeniyetinin gelişmesi oldukça güçtür. Devletin gelir ve kaynaklarını, gider ve harcanma yerlerini yöneten kuruluş olan maliye, ekonomik yapının temelidir. Çünkü devletin gelir ve giderlerinin rasyonel olarak tespit edilmesi ve uygun bir şekilde kullanılması ekonomi yönetimi adına olduk-

²⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 12.

³⁰ Taberî, *Târîh*, 4: 121; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5: 107; Hz. Ömer'in denetleme şekilleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 165-188.

³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263, 286; Belâzürî, *Fütûh*, 307-308; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5: 107.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263; Belâzürî, *Fütûh*, 307-308; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 198-199.

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263, 286; Belâzürî, *Fütûh*, 391-392; Taberî, *Târîh*, 4: 112, 121-122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 374, 411-412; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 35, 112-113. Halifenin valilerine verdiği ceza çeşitleri hakkında bk. Kılıç, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, 188-195.

ça önemlidir. Tarihte sağlam bir malî teşkilata ve yönetime sahip olan devletler genellikle güçlü ve uzun ömürlü olurken, yetersiz ve zayıf olanlar ise uzun süre ayakta kalamayıp siyasî, sosyal, ekonomik ve ahlâkî bunalımlarla yıkılmışlardır.

Genellikle devletlerin ekonomi politikası ve maliye yönetimi, devletin gelir ve giderleri arasında bir uyum sağlayabilmeyi hedefler. İslâm devleti de kuruluş yıllarından itibaren aynı ekonomik siyaseti uygulamış ve bunu gerçekleştirebilmek için “Beytülmâl” yani düzenli bir devlet hazinesi oluşturmuştur. Ortaya çıkışını hem fizikî mekân hem de malî bir kurum olarak İslâm devletinin ilk yıllarına yani Hz. Peygamber’in Medine dönemine kadar götürsek de beytülmâlin teşkilatlı bir şekilde kurulumu iş yapması ya da kurumsallaşması Hz. Ömer’in hilâfeti dönemine rastlamaktadır.³⁴ Kelime anlamına bakıldığında “mal evi” manasına gelen beytülmâl, bir terim olarak ise devlet mallarının korunup saklandığı fizikî mekânın yanında, devletin taşınır taşınmaz mallarının tümünü ve bunların idaresinden sorumlu hukukî kurumu ifade etmektedir. Daha geniş anlamıyla ise beytülmâl, devletin her türlü mal varlığının ve gelirlerinin toplandığı, harcamalarının yapıldığı bağımsız bir kurumdur denebilir.³⁵

Hz. Ömer’in halifeliği döneminde fetihlerin ve bunun sonucunda devlet gelirlerinin artmasıyla birlikte beytülmâlin kurumsallaşmasına ve İslâm devletinin ekonomik yapılanmasının en önemli unsurlarından biri olacak şekilde teşkilâtlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Zira bu dönemde hem savaş ganimetlerinde, hem de anlaşmalardan dolayı başkente gelen malların miktarında büyük bir artış gözlemlenmektedir. Medine’ye gelen para ve malların korunabilmesi amacıyla bir hazine (beytülmâl) oluşturulmuş ve Abdullah b. Erkam da buranın sorumlusu olarak görevlendirilmiştir.³⁶

Hz. Ömer döneminde, başkent Medine’deki beytülmâlin yanı sıra büyük idarî bölgelerde ve önemli şehirlerde de merkeze bağlı beytülmâl şubelerinin kurulduğu bilinmektedir. Kaynaklarda farklı bölge ve şehirlere tayin ettiği valilerin dışında, devletin gelirlerini toplamak ve muhafaza etmek, ihtiyaç fazlası olan malları da merkezdeki beytülmâl’e göndermek üzere halifenin görevliler tayin ettiği bilinmektedir. Söz konusu kurumun ortaya çıktığı ilk yıllarda bu görevi valilerin yürüttüğünü görmekteyiz. Örneğin

³⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Emîrî'l-Mü'minîn Ömer İbnü'l-Hattâb*, thk. Ebû Enes el-Mısırî es-Selefi Hilmî b. Muhammed b. İsmâil (İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, 1996), 97; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 2: 454; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 159; Süyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, 128; Mehmet Erkal, “Beytülmâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 90; Hasan, *İslâm Tarihi*, 2: 163.

³⁵ Erkal, “Beytülmâl”, 6: 90; Ayrıca bkz. İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 76.

³⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6: 73; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 156; Erkal, “Beytülmâl”, 6: 91.

Amr b. el-Âs Mısır'daki valilik görevi yanında, beytümâl sorumluluğunu da yürütmüştür. Bazen de söz konusu görev ikinci bir sorumluluk alanı olarak kadınlara yüklenmiştir. Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe'de kadınlık görevi yanında beytümâl sorumluluğunu da üstlenmiştir.³⁷ İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde de varlığını sürdüren beytümâl, kurumsal bir yapıya ve görünümüne Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde bürünmüş ve bu sebeple söz konusu dönemi ve yapıyı ele alan pek çok araştırmacı, bu teşkilatın asıl kurucusu olarak onu göstermişlerdir.³⁸

H. Ömer döneminde beytümâlin kurumsallaşmasına vesile olan devlet hazinesinin gelirlerinden ve onun bu gelirler hakkındaki tasarruflarından da burada bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Hz. Peygamber hayatta iken beytümâlin gelirleri arasında Müslümanlardan alınan zekât ve gayrimüslimlerden alınan humus³⁹ ve fey⁴⁰ yer almaktaydı.⁴¹ Hz. Ömer kendi hilâfeti sırasında fey gelirlerinin dağıtım usulünü belirleyen âyet⁴² ile ganimetlerin taksimini açıklayan âyette⁴³ bahsedilen kesimlerin aynı olmasından dolayı, bu iki gelir türünün dağıtımında birleştirme yolunu tercih etmiştir. Ayrıca o, Allah Râsûlü'nün yakınlarına verilecek olan atıyye⁴⁴

³⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 36; Belâzürî, *Fütûh*, 376.

³⁸ Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 1: 161-162; Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, 76; Beytümâl hakkında daha geniş bilgi için bkz. Erkal, "Beytümâl", 6: 90-94.

³⁹ "Sözlükte 'beşte bir' anlamına gelen humus kelimesi, İslâm hukuku literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan kamu adına, belirli alanlarda sarf edilmek üzere alınan beşte birlik (yüzde yirmilik) payı ifade eder." Bkz. H. Yunus Apaydın, "Humus", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 365.

⁴⁰ "İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adı." Bkz. Mustafa Fayda, "Fey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 511.

⁴¹ Fayda, *Hulefâ-yi Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014), 287-288.

⁴² "Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahâlisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir" (el-Haşr 59/7).

⁴³ "Biliniz ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (el-Enfâl 8/41).

⁴⁴ "Atâ ve atıyye, 'verme, verilen şey, bağışlama, hibe ve ihsan' mânalarında Arapça bir kelime olup atıyyenin çoğulu atâyâ, atânın çoğulu ise a'tıyyedir. Hz. Ömer'in kurduğu divan teşkilâtında feyden müslümanlara yılda bir defa dağıtılan paraya, Emevî ve Abbâsîler zamanında ise askerlerin maaşlarına verilen ad." Bkz. Mustafa Fayda,

miktarını da daha yüksek belirlemiş ve bu suretle Hz. Peygamber'in vefatından sonra dağıtımı yapılmayan zevilkurbâ/zilkurbâ⁴⁵ payının telafi edilmesini sağlamıştır.⁴⁶

Beytül mâlin gelirleri arasında zikredilen cizye de fey gelirleri içerisinde olup gayrimüslim erkeklerden alınan baş vergisi demektir.⁴⁷ Hz. Ömer, ilgili âyet⁴⁸ ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının⁴⁹ cizye konusundaki yol göstericiliği ile bu konuda önemli düzenlemeler yapmıştır. Sevâd ve Cibâl topraklarındaki fetihlerin akabinde bölge halkı kazançlarına göre zengin, orta halli ve fakir şeklinde üç kısma ayrılmış ve ödemeleri gereken cizye miktarı da güçleriyle doğru orantılı bir şekilde 48, 24 ve 12 dirhem olarak tespit edilmiştir.⁵⁰ Ayrıca Suriye bölgesinde imzalanan ilk anlaşmalarda cizye miktarı olarak 1 dinar ve bir miktar buğday, zeytinyağı, sirke ve bal belirlenmiştir.⁵¹ Benzeri uygulamalar fethedilen diğer bölgelerde de görülmektedir. Yalnız Antakya şehri yakınlarındaki Cürçûme (Cerâcime) halkı, yapılan anlaşma gereği Müslümanlara yardımcı, gözcü ve cephaneci olmaları karşılığında cizyeden muaf tutulmuşlardır. Hatta şehirlerindeki tüccarlar, ücretli çalışanlarla Nabatlılar, onlara tabi olanlar ve köylerde oturanlar da bu anlaşmaya dâhil edilmiştir.⁵²

Bir diğer beytül mâl geliri ise gayrimüslim topraklarından alınan haraç vergisidir. Haraç ilk defa Hz. Ömer döneminde fethedilmiş toprakların gaziler arasında dağıtılmayıp muayyen bir vergi mukabili ziraattan iyi anlayan eski sahiplerine bırakılmasıyla uygulamaya girmiştir. Bu sayede hem tecrübesiz kimselerin elinde meydana gelebilecek toprağın verim düşüşü engellenmiş, hem de Müslümanlar arasında adaletli bir gelir dağılımı sağ-

“Atâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 33.

⁴⁵ “Zevi sahip; *kurbâ* ise, yakınlık, akrabalık demektir. Terkip olarak *zevil-kurbâ*, yakın akraba anlamına gelir. Buna *karîb* (çoğulu akraba) de denir. İnsanın rahim ve nesep cihetiyle yakınına verilen bir isimdir. *Zevilkurbâ*, Kur’ân’da *zilkurbâ* (Nisâ, 4/36) ve *ülilkurbâ* (Nûr, 24/22), el-akrab (çoğulu el-akrabûn ve el-akrabîn) (Nisâ, 4/7, 135) olarak da ifade edilmiştir. Bu tabirler de aynı anlamdadır. Kur’ân’da yakın akrabaya iyilik yapılması (Bakara, 2/83) ve haklarının verilmesi (İsrâ, 17/76) emredilmektedir.” Bkz. İsmail Karagöz, “Zevi’l-Kurbâ”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 714.

⁴⁶ Fayda, *Hulefâ-yi Râşidîn Devri*, 296-298.

⁴⁷ Erkal, “Cizye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 42.

⁴⁸ “Kendilerine kitap verilenlerden ((Ehl-i kitap)) Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Rasûlü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın” (Tevbe, 9/29).

⁴⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 79-85.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-harâc*, 36; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3: 262-263; Belâzürî, *Fütûh*, 375.

⁵¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-harâc*, 41; Belâzürî, *Fütûh*, 238.

⁵² Belâzürî, *Fütûh*, 217-218.

lanarak nesiller arası bir denge politikası güdülmüştür.⁵³ Hz. Ömer'in bu kararı almasında, Irak topraklarında gerçekleştirilen fetihlerden sonra ashabın bazılarının ya da bir diğer rivâyette fatihlerin ele geçirilen toprakların ganimet malları gibi dağıtılmasını istemeleri etkili olmuştur. Ahabın bu isteğini duyan ya da Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın göndermiş olduğu mektupla fatihlerin beklentilerinden haberdar olan halife de kendi düşüncesi ve yaptığı istişareler sonucunda ganimetlerin askerler arasında taksim edilmesine, ancak arazi ve nehirlerin Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamak için alınacak vergi karşılığında sahiplerinde bırakılmasına karar vermiştir. Çünkü o gün böyle bir dağıtımın ya da taksimin yapılması sonradan gelecek Müslüman nesillere herhangi bir şey kalmamasına ve servetin nesiller boyu sadece belli aileler arasında dolaşmasına yol açacaktır. Ayrıca bu arazilerin dağıtılmayıp vergilendirilmesi, devlet hazinesine büyük bir gelir sağlayacak ve bu sayede gelecek nesillerden mücahid, dul, yetim ve muhtaçların ihtiyaçlarının karşılanmasına, sınır boylarında asker bulundurup onlara maaş verilmesine olanak sağlayacaktır. Aksi halde bu sayılan zaruri ihtiyaçların karşılanması konusunda devletin ilerleyen yıllarda sıkıntıya düşme ihtimali oldukça yüksektir.⁵⁴ Benzer bir durum Ebû Ubeyde b. Cer-râh'ın Suriye bölgesinde yaptığı fetihlerin akabinde ortaya çıkmış ve o, bölge halkıyla yaptığı anlaşmayı, fatihlerin ele geçirdikleri halkı, ağaçları, bağ ve bahçeleri aralarında taksim etme isteklerini halifeye bir mektupla iletmiştir. Hz. Ömer de cevabî mektubunda söz konusu beldeleri ve ahali-lerini fatihler arasında taksim ettikleri taktirde kendilerinden sonraki Müslümanlara bir şey kalmayacağından, gelecek kuşaklardaki Müslüman ve zimmilerin konuşacak bir insan bulamayacaklarından, fethedilen bölge ahali hayatta olduğu müddetçe Müslümanların onlardan istifade edip onları sömüreceğinden, her iki tarafın çocuklarının ve torunlarının bu durumu devam ettirdiği müddetçe bölge halkının Müslümanların kölesi olarak kalarak sömürülmeye devam edeceğinden bahsetmiş ve yine bu isteği geri çevirmiştir.⁵⁵ Bu da göstermektedir ki Hz. Ömer menkul malları ganimet, nehir ve toprakları da fey statüsünde kabul etmiş ve kendisine ona göre bir hareket tarzı belirlemiştir.

Beytül-mâlin önemli gelir kalemlerinden biri de ilk defa Hz. Ömer zamanında alınmaya başlanan ve kaynaklarda "uşûr" olarak geçen ticaret malları ya da pazar ve gümrük vergisidir. Söz konusu verginin Hz. Ömer tarafından Müslüman tüccarların İslâm devleti sınırları dışında ödedikleri vergi ya da vergilere mukabil olarak uygulamaya konduğu rivâyet edilmekte-

⁵³ Cengiz Kallek, "Haraç", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 72.

⁵⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 23-27.

⁵⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 140-141.

dir.⁵⁶ Nitekim Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Müslüman tüccarların İslâm toprakları dışına çıktıkları zaman bu tür bir vergiyle karşılaştıkları, kendilerinin bu konuda ne yapması gerektiğine dair halifeye yazmış olduğu bir mektupla bu vergi türünün ortaya çıktığını görmekteyiz. Hz. Ömer de cevaben İslâm toprakları dışında yaşayanlardan (harbîlerden) kendilerinin Müslümanlardan almış oldukları miktarı yani 1/10 oranını belirlemiştir. Ayrıca İslâm coğrafyası içerisinde yaşayan gayrimüslimlerden 1/20, Müslümanlardan da alıp sattıkları ve ticaret yapmak üzere ellerinde bulundurdukları mallardan 1/40 oranında vergi alınmasını kararlaştırmış ve bunu Ebû Mûsâ el-Eş'arî başta olmak üzere tüm valilerine haber vermiştir. Bir başka rivâyette ise Menbic halkının belirli bir vergi karşılığında Müslüman topraklarında ticaret yapma istekleri üzerine halifenin istişare heyetini toplayıp bu durumu müzakere ettikleri ve çıkan karar sonucunda vergisini ödemek kaydıyla bu ticarete müsaade edildiği ve ilk defa alınan ticaret malları vergisinin bu olduğu da geçmektedir.⁵⁷

Beytülmal teşkilâtıyla doğrudan ilgisi bulunan ve bu kurumun adeta tamamlayıcısı olarak kabul edebileceğimiz bir diğer devlet kurumu ise divanlardır. Zira divanların ortaya çıkışına baktığımızda, Beytülmalde toplanan mal ya da paranın hak sahiplerine düzenli bir şekilde dağıtılması ihtiyacı söz konusudur.⁵⁸ Divan, devleti idare ederken çeşitli idarî, malî ve askerî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere ve yine bu defterlerin ve memurların bulunduğu yerlere ya da kurumlara verilen isimdir.⁵⁹ İslâm tarihinde böyle bir yapılanmaya ilk ihtiyaç duyan Hz. Ömer olmuş; Irak, İran, el-Cezîre, Filistin, Suriye ve Mısır bölgelerinin fethiyle birlikte İslâm devletinin hâkimiyeti altına giren gayrimüslimlerden alınan cizye, haraç ve ticaret malları vergileri sonucunda artan gelirleri sistemli bir şekilde Müslümanlara dağıtabilmek için 20/641 yılında söz konusu müesseseyi kurmuş ve hazineden maaş alacak kimseleri kabile esasına göre divan defterlerine kaydettirmiştir.⁶⁰

⁵⁶ Fayda, *Hulefâ-yi Râşidîn Devri*, 316-317.

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 135.

⁵⁸ Apak, *İslâm Tarihi 2*, 169.

⁵⁹ Abdülaziz ed-Dûrî, "Divan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 378.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 275-276; Ayrıca bkz. Ya'kubî, *Târîh*, 2: 184; Taberî, *Târîh*, 4: 209; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *Kitâbü'l-ahkâmî ş-sultânîyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî (Kuveyt: Dârü İbn Kuteybe, 1989), 259; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rîfeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992), 3: 1145; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûki ve'l-imâm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 4: 194, *Menâkıb*, 63; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-târîh*, 2: 350, 454-455; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10: 100, 181; Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ*, 123, 128.

Hiz. Ömer tarafından oluşturulan divan teşkilatının kuruluş sebebi ile ilgili kaynaklarda birkaç farklı rivâyete rastlamaktayız. Söz konusu rivâyetler arasında en meşhur olanı ise Ebû Hureyre rivâyeti olarak bilinmektedir. Buna göre Ebû Hureyre vali olarak görev yaptığı Bahreyn'den beş yüz bin dirhem getirmiş, Hiz. Ömer de etrafındakilerle bu malların nasıl dağıtılabileceği konusunda istişare etmiştir. Orada bulunanlardan biri (başka milletlerin de yaptığı gibi) divanlar kurup insanları buralarda oluşturulacak defterlere kaydettirmesini ve tutulan bu kayıtlara göre gelen malları dağıtmasını tavsiye etmiş, halife de söz konusu teklifi oldukça yerinde bulmuş ve divanların oluşturulmasına karar vermiştir.⁶¹

Bir diğer rivâyete göre ise Hiz. Ömer, devlet hazinesine gelen malların dağıtımını hususunda ashabla istişare etmiş, Hiz. Ali bunların tamamının vakit kaybedilmeden taksim edilip dağıtılmasını önermiş, Hiz. Osman ise, “İnsanlara yetecek kadar mal görüyorum. Ancak alanla almayan bilinecek şekilde tespit yapılmazsa, bu işin karışacağından korkarım” sözleriyle Hiz. Ali'nin bu teklifine karşı çıkmıştır. Bunun üzerine orada hazır bulunan Velîd b. Hişâm, Şam'da bulunduğu sıralarda bölgenin idarecilerinin divanlar oluşturduklarını ve ordularının maaşını bu suretle karşıladıklarını, kendisinin de bu usulle divanlar ve ordular oluşturabileceğini söylemiş, teklifi beğenen Hiz. Ömer divanların oluşturulmasına karar vermiştir.⁶²

Aslında divanlar oluşturulmadan evvel de Müslümanlar arasında fey⁶³ taksimi yapılmıştır. Hiz. Peygamber hayatta iken fey gelirlerinin miktarı oldukça azdır ve bu yüzden sadece Medine'deki Müslümanlara dağıtılabilmektedir. Hiz. Ebû Bekir döneminde de uygulama herhangi bir değişikliğe uğramamış ve hazineye gelen mallar bekletilmeden hak sahiplerine dağıtılmıştır.⁶⁴ Hiz. Ebû Bekir bu malların dağıtımında herhangi bir sınıflandırmaya başvurmaksızın herkese eşit miktarda hak tanımıştır. Hatta kendisine insanlar arasında eşit bir taksim yapmaktansa, iyi bir geçmişe sahip olmaya ve Müslüman olmadaki önceliğe göre malları dağıtmasını tavsiye ettiklerinde ise şöyle cevap vermiştir: “İslâm dinindeki kıdem, iyi bir geçmiş ve fazilet yönünden üstünlük meseleleri bize malumdur. Fakat zikrettiğiniz hususiyet ve meziyetlerin sevabı (mükâfatı) Allah'a aittir. Taksim olunan bu

⁶¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 45; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 279-280; Belâzürî, *Fütûh*, 635-636; Mâverdi, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 259; İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, 4: 195-196.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 275; Belâzürî, *Fütûh*, 630-631; Taberî, *Târih*, 4: 209-210; Mâverdi, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 259.

⁶³ İslâm devletinin gayrimüslim tebaadan aldığı cizye, haraç, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirlerin ortak adı. Ayrıntılı bilgi için Fayda, “Fey”, 12: 511-513; Fayda, “Hiz. Ömer'in Divan'ı Teşkili”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İlmi müşavir ve redaktör. Hakkı Dursun Yıldız, c. 2 (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 123.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 195; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 2: 270; Süyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, 74.

mallar ise birer geçimlidir. Bunda eşitlik, tercih ve öncelikten daha hayırlıdır."⁶⁵

Hız. Ömer divanları oluştururken eskiden beri uygulanagelen fey dağıtımını usulünde üç ana değişikliğe gitmiştir. Söz konusu değişikliklerden birincisi hak sahiplerine fey gelirlerinden yılda bir defa verilmesi, ikincisi maaş dağıtımında herkes için sabit bir miktarın belirlenmesi ve üçüncüsü ise devlet hazinesinden maaş almaya hak kazanan herkesin divan defterlerine kaydedilmesidir.⁶⁶ Yine divanlar oluşturulurken onun tarafından hayata geçirilen bir diğer yenilik de maaşların belirlenmesinde derecelendirilmeye gidilmesidir. Bunun sebebini ise Hız. Ömer şu sözleriyle açıklamaktadır:

*"Bu mallar hakkında Ebû Bekir'in bir görüşü vardı, benim de farklı bir görüşüm var. Ben, Rasûlullah'a karşı savaşıyla, onun yanında savaşan bir tutmayacağım..."⁶⁷ "... Fakat hepimiz, Allah'ın kitabındaki ve Rasûlullah'ın sünnetindeki ölçülere tabiyiz. Herkes, İslâm'daki özel durumuna, Hız. Peygamber'e yakınlığına göre ecir ve sevap alır ve İslâm'a yaptığı hizmete, katlandığı sıkıntılara, erken Müslüman olmasına, zenginlik ve ihtiyaç durumuna göre hak sahibi olur."*⁶⁸

Hız. Ömer divanları oluştururken o günkü Arap toplumunda canlı bir şekilde varlığını devam ettirmekte olan kabile sistemini temele oturtmuş ve divandan maaş alacak kimseleri de bu usule göre düzenlemiştir. Bu görev için o, 20/641 yılında Arap nesebi alanında uzman olan Akıl b. Ebî Tâlib başta olmak üzere, Mahrame b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut'im'i görevlendirmiş, bu isimlerin gözetim ve denetimlerinde neseplere ait cetveller hazırlanarak insanlar divan defterlerine kaydedilmiştir. Bu sisteme göre maaş alacakların en üst kademesinde Hız. Peygamber'in kabilesi olan Benî Hâşim yer almış, sonra da akrabalık açısından onlara yakın kabilelerle devam edilmiştir. Hız. Peygamber'in kabilesine yani Benî Hâşim'e uzaklıkta eşit olan farklı kabile mensupları ise Müslüman olmadaki önceliklerine göre sıralanmıştır. Hız. Ömer, söz konusu defterleri hazırlayan kâtiplere sıralamada öncelikli olarak Benî Hâşim kabilesinden Bedir Savaşı'na katılanları göz önünde bulundurmalarını, sonrasında ise yine Bedir'e katılanlar arasından Hız. Peygamber'in kabilesine yakınlık derecelerine göre diğer Kureyş kabilelerini kaydetmelerini istemiştir.⁶⁹ Ancak halife ölümünden yaklaşık bir yıl kadar önce adaletsizliğe sebebiyet vermiş olabileceği düşüncesiyle belirlemiş olduğu bu maaş dağıtımından vazgeçmek istemiş ve bir

⁶⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 42; Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 262; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, II: 270.

⁶⁶ Fayda, "Hız. Ömer'in Divan'ı Teşkili", 2: 141.

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 42-43; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 276; Belâzürî, *Fütûh*, 632.

⁶⁸ Taberî, *Târih*, 4: 211; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, 97-98.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263, 275-276; Belâzürî, *Fütûh*, 630-632, 638-639; Ya'kûbî, *Târih*, 2: 175; Taberî, *Târih*, 3: 613-615, 4: 209-210.

sonraki yıl yaşarsa insanlar arasında eşit miktarda bir dağılım yapmak istediğini söylemiş,⁷⁰ fakat bu düşüncesini gerçekleştirilmeden vefat etmiştir.

Malî teşkilâtın yapı taşlarından biri de para unsurudur. Zira bir devletin para politikası, o devletin ekonomi politikası demektir. Paranın rasyonel bir şekilde kullanılması maliyenin de iyi idare edildiğine işarettir. Gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Raşidîn dönemlerinde devlet para politikasına gereken önemi göstermiştir. Ancak alış-veriş, ticaret ve diğer işlerde daha çok takas usulünün benimsendiği görülmektedir.⁷¹

İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı yıllarda, Müslümanların kendilerine ait bir para birimleri olmayıp daha çok Arapların daha önceden kullandıkları Bizans'ın altın parası olan dinarı ve Sâsânî'nin gümüş parası olan dirhemi kullanmaktaydılar. Söz konusu durum Hz. Ömer dönemine kadar, bu şekilde devam etmiş ve onun döneminde, Sâsânî ve pek çok Bizans bölgesi ele geçirilince halife, dirhemın ağırlığını tespit ettirmek istemişti. Çünkü Sâsânî devleti tarafından basılan dirhemlerin ağırlıkları birbirinden farklıydı. Miskal ölçüsüne göre yapılan ölçümlerde bazı dirhemlerin 20, bazılarınının 12, bazılarınının da 10 kırat ağırlığında olduğu tespit edildi. Hz. Ömer, bu üç farklı ağırlığı toplamış ve 42 kıratlık bir ağırlık elde etmiş, sonrasında elde ettiği bu rakamın 1/3'ü kadarıyla yani 14 kırat ağırlığında dirhemler bastırılmıştır.⁷² Söz konusu dirhemler 21/642 yılında, şekil ve figür olarak tamamen Sâsânî dirhemlerine benzer bir şekilde basılmıştır. Ancak bir kısmında “Allah”, bir kısmında “Elhamdülillah”, bir kısmında “Muhammedü'r-Rasûlullah”, bir kısmında sadece “Lâilâhe illallâh” ibareleri yer almış, bazılarında ise “Ömer” ibaresi ilave edilmiştir.⁷³

3. Askerî Yönetim

İslâm devletinin askerî teşkilâtının temelleri, halkın ve devletin gerek içte gerekse dışta güvenliğini sağlama, inananların dinlerini yaşama hürriyetini koruma, dinin tanınma ve yayılması önündeki engelleri kaldırma gibi amaçlarla Hz. Peygamber tarafından hicreti müteakip Medine döneminde atılmıştır. Ancak ne Hz. Peygamber ne de Hz. Ebû Bekir döneminde düzenli ve kurumsal bir ordu oluşturma gereği duyulmamıştır. Zira söz konusu dönemlerde askerlik, Allah'ın rızasını kazanma ve ahirette mükâfata erişme amacına yönelik bir görev olarak görülmüş ve bundan dolayı da

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 281.

⁷¹ Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 582.

⁷² Muhammed el-Hudârî, “Hulefâ-i Raşidîn Devri”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İlmî müşavir ve redaktör. Hakkı Dursun Yıldız, c. 2 (İstanbul, Çağ Yayınları, 1986), 280; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 582-583; İslâmiyet'ten önce ve sonra Arapların kullandığı paralar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 651-659.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 4: 311; Hudârî, “Hulefâ-i Raşidîn Devri”, 2: 281; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 583.

gönüllülük esasına göre ordu teşkil edilmiştir. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde ise pek çok alanda olduğu gibi askerlik ve ordu hizmetleri alanında da kurumsal bir yapıya geçiş söz konusu olmuştur.

Hz. Ömer döneminin ilk birkaç yılında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerindeki gibi gönüllülük esasına dayalı bir askerlik hizmeti göze çarpmaktadır. Nitekim halife olduğu ilk günlerde o, kendisine biat etmek üzere Medine'de toplanan halkı, dört gün boyunca Irak-İran cephesinde devam etmekte olan mücadeleye davet etmek zorunda kalmıştır. Bu davetin olduğu sıralarda Medine'de bulunan ve söz konusu cephede Hz. Ebû Bekir döneminden⁷⁴ beri Sâsânîlerle mücadele halinde olan tecrübeli komutan Müsennâ b. Hârise de hâlihazırdaki durumu anlatıp halifeyi teyit eder bir konuşma yapmış, orada hazır bulunan Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sekafî bu davete icabet eden ilk isim olmuştur. Ebû Ubeyd'in bu gayreti orduya katılma konusunda çekingen davranan halkı etkilemiş ve orduya katılmak isteyen gönüllülerin sayısı çoğalmıştır. Hz. Ömer de gönüllülerden oluşan yaklaşık bin kişilik bir yardımcı kuvvetin başına Ebû Ubeyd'i görevlendirmiş ve bu birliği vakit kaybetmeden Irak-İran cephesine doğru yola çıkarmıştır.⁷⁵ Görüldüğü gibi bu çağrıda herhangi bir zorlama olmamış, meydana getirilen yardımcı birlik tamamen gönüllülerden oluşmuş ve bu uygulama zorunlu askerlik hizmeti sistemine geçişten sonra da devam etmiştir.

Ancak Hz. Ömer, hilâfetinin ilk günlerinde karşı karşıya kaldığı bu ordu teşkili sorununu bir an önce çözüme kavuşturmak zorunda olduğunun ve bundan sonraki mücadelelerde başarı elde etmenin ve kalıcı fetihler yapabilmenin söz konusu sorunu ortadan kaldırmakla mümkün olabileceğinin farkındadır. Divan teşkilatının kuruluşu bahsinde zikrettiğimiz rivâyetlerin birinde yer alan Velîd b. Hişâm b. Muğîre'nin şu sözü, görüşümüzü destekler mahiyettedir: *“Ey Mü'minlerin Emîri! Ben Şam bölgesine gittiğim zaman oranın yöneticilerinin divan oluşturduklarını (defter tuttuklarını) ve ordu kurduklarını (askerleri kayıt altına aldıklarını) gördüm. Sen de (onlar gibi) divan oluştur (defter tut) ve ordu kur (askerleri kayıt altına al).”* Velîd'in bu teklifini beğenen halife hemen divanların oluşturulmasını emretmiş⁷⁶ ve bu düzenleme sayesinde devletin nizamî ya da kurumsal orduya geçişi kolaylaşmıştır. Ayrıca İbn Haldûn da divan teşkilatını anlatırken şu cümlelere yer vermekte ve divanların askeri yönüyle ilgili benzeri hususlara değinmektedir: *“Biliniz ki bu görev, mülk için zorunlu vazifelerden olup vergi muameleleri ve tahsiliyle uğraşma, askerlerin isimlerini ve sayılarını tespit etme ve kayıt altına alma, erzaklarını ve maaşlarını belirleme ve bunları gününde ödeme işlemleriyle ilgili devlet memurlarının ve yetkili*

⁷⁴ Hz. Ebû Bekir dönemi fetih hareketleri ve politikası için bkz. Abdurrahman Demirci, “Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı”, *Artuklu Akademi* 1/1 (Ağustos 2014): 5-31.

⁷⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 350-351; Taberî, *Târih*, 3: 444-446.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 275; Belâzürî, *Fütûh*, 630-631; Taberî, *Târih*, 4: 209-210; Mâverdi, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 259.

*kimselerin düzenledikleri kanun ve esaslara başvurmaktan ibarettir. Tüm bunlar, gelir ve giderin ayrıntısını gösteren bir deftere yazılmıştır. Bu deftere ve bu defterdeki hesaplarla meşgul olan görevlilerin oturdukları yerlere 'divan' adı verilmiştir.*⁷⁷

Kaynaklarımızda yer alan bu ve buna benzer rivâyetler göz önüne alındığında, ilk defa Hz. Ömer tarafından ihdas edilen divan teşkilatının, sadece idarî ve malî bir düzenleme ya da artan fey gelirlerini sistemli bir şekilde dağıtma ve bu suretle her bir Müslümanın ve ailesinin geçimini sağlama düşüncesi olarak kalmadığı aynı zamanda ordu hizmetlerini ve düzenli orduya geçişi de kolaylaştırdığı söylenebilir. Zira Irak, İran, Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerinin fethi gerçekleştirildikten sonra, askerler bu bölgelerde askerî birer üs olarak planlanan ordugâh şehirlerde ikamet etmeye ve buralarda kaldıkları müddet içerisinde gördükleri bolluktan etkilenip ailelerinin geçimini temin etmek üzere ziraat ve ticaretle uğraşmaya ve bu suretle yavaş yavaş sahip oldukları askerî ruhu kaybetmeye başlamışlardı.⁷⁸ Tehlikenin farkına varan Hz. Ömer, kurmuş olduğu divan teşkilatı sayesinde hem askerlerin ve ailelerinin geçimini garanti altına almış hem de istediği anda ve istediği kadar kişiyi askere çağırma ve bu çağrılan kimselerin de ailelerinin geçim sıkıntısı olmamasından ya da geçimlerinin devlet tarafından garanti altına alınmasından dolayı gözü arkalarında kalmadan savaşmalarını sağlamıştır. Bu sayede ziraat ve ticaretle uğraşmalarına müsaade edilmeyen, katıldıkları her bir savaştan sonra elde ettikleri ganimetin dışında devlet tarafından kendileri ve aileleri için belirlenmiş yıllık maaşlarını düzenli olarak alan profesyonel askerler ya da düzenli ordular ortaya çıkmıştır.⁷⁹

Hz. Ömer döneminde kurulan düzenli orduların iki kısımdan müteşekkil olduğunu görmekteyiz. Birincisi askerliği meslek edinmiş olan nizâmîler, ikincisi ise sadece savaş zamanlarında orduya katılarak askerlik yapıp daha sonra terhis olan ve yaptığı bu görev karşılığında maaşlarını alan gönüllülerdir.⁸⁰ Yine bu dönemde divanlar yoluyla orduya asker kaydı yapılmakta ve bu şekilde orduya ya da nizâmî birliklere katılım sağlanmakta iken, gönüllülerin ise askere alınmaları cihad çağrısına katılmak suretiyle gerçekleşmekteydi.⁸¹

⁷⁷ Abdurrahman İbn Haldûn, *Târîhu (Mukaddimetü) İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehhâde-Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 1: 302.

⁷⁸ Hasan, *İslâm Tarihi*, 2: 185.

⁷⁹ Belâzürî, *Fütüh*, 643; Mustafa Zeki Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râsîdîn Döneminde Askerî Teşkilât* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 51-52.

⁸⁰ Şiblî, *Asr-ı Saadet (Büyük İslâm Tarihi)*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Matbaası, 1977-1978), 4: 386; Danişman, *Büyük İslâm Tarihi*, 3: 272.

⁸¹ Terzi, *Askerî Teşkilât*, 53.

Gerek Hz. Peygamber, gerekse Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde ister gönüllü ister ücretli olsun orduya alınacak askerlerde Müslüman, bülûğ çağına ermiş ve akli melekeleri yerinde olma, hasta ya da sakatlığı bulunmama, yeterli güç ve liyakate sahip olma, cesur ve atılgan olma gibi özellikler aranmaktadır.⁸²

Ordunun teşkil edilmesi ya da orduya asker temini işi kadar önemli bir diğer husus ise askerinin izni ve terhis konusudur. Zira askerinin dinlenebilmesi, moral depolayabilmesi ve aile özlemini giderebilmesi sağlıklı bir fetih politikası sürdürebilme adına elzemdir. Hz. Ömer de bu düşünceden hareketle, aralıksız devam eden fetihler sırasında sıralı bir askerlik sistemi uygulamak suretiyle bir seferin bitiminde buraya katılan bölüğü dinlendirip diğer sefere başka bir bölük göndermiştir.⁸³ Hatta bir başka rivayette Irak, İran, Suriye ve Mısır cephelerinde devam eden fetihler sırasında dört ayda bir askerlerin değiştirildiği, özellikle ilk başta askerî birer üs olarak planlanan Basra ve Kûfe şehirlerinden sevk edilen ordularda bu usulün uygulandığı, belirli bir düzen çerçevesinde askerinin dört ayda bir hizmet süresini doldurarak ailesinin yanına izne geldiği ve iznini doldurduktan sonra tekrar birliğine döndüğü, Mısır'da bulunan askerlerin de benzeri şekilde belirli sürelerle izne ayrıldığı aktarılmaktadır.⁸⁴ Yine Hz. Ömer; askerlerin, ailelerinin güvenliğinden emin olabilmeleri ve yapılacak olan sefer ya da seferlere böyle bir endişeyle çıkmamaları için, asker ailelerinin sınır boylarına taşınmalarına izin vermemiştir.⁸⁵

Hz. Ömer döneminde hilâfet merkezinden uzakta ve çok geniş bir coğrafyada devam eden fetih hareketleri, beraberinde daha planlı ve programlı seferler düzenleyebilmek için düzenli üs bölgelerinin veya askerî kırsalların yapımını zorunlu kılmıştır. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde askerî üs olarak sadece başkent Medine kullanılırken, Hz. Ömer'in halifelik yıllarında yeni fethedilen bölgelerde de "cünd-ecnâd (جند - اجناد)" adı verilen askerî üsler ya da ordugâh şehirler kurulmuştur. Kaynaklarımızda birbirinden farklı pek çok rivâyet bulunsa da genel kabule göre söz konusu şehirler şunlardır: Filistin, Dımaşk/Şam, Ürdün ve Hıms/Humus-Kınnesrîn.⁸⁶ Buralara cünd adı verilmesinin sebebi ise asker bulunan her yerin

⁸² Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu-Gelişmesi)*, trc. İbrahim Sarımsı (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983), 371; Terzi, *Askerî Teşkilât*, 53-55.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 285.

⁸⁴ Terzi, *Askerî Teşkilât*, 56; Ayrıca bkz. İsmail Pırlanta, "Hz. Ömer Döneminde Askerî Teşkilât", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri* (Sivas, 2-3 Kasım 2017), ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 1: 536.

⁸⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 285.

⁸⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 180; Ayrıca bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 174; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 181; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 128.

bu şekilde adlandırılmasıdır. Çünkü asker tüm yiyeceğini ve diğer pek çok ihtiyacını buralardan karşılamaktadır.⁸⁷

Yine bu dönemde fethedilen topraklarda başlangıçta ordugâh olarak kurulmuş ancak daha sonra idarî, siyasî ve askerî anlamda büyük birer merkez haline gelmiş “mısır-emsâr (مصر-امصار)” adındaki yerleşim merkezlerinden bahsedilmektedir. Bu yerleşim birimleri günümüz yönetim şekillerinden biri olan eyalet sisteminin başkentlerine benzemekte olup bir kısmı Hz. Ömer döneminde ilk defa inşa edilmiş şehirlerdir. Sayıları ve isimleri hakkında farklı rivayetlerin yer aldığı bu yerleşim merkezleri arasında Medine, Basra, Kûfe, Bahreyn (Yemen), Fustat (Mısır), Dımaşk/Şam (Suriye) ve Musul (el-Cezîre) şehirleri zikredilmektedir.⁸⁸ Mesela emsâr türü şehirlerden biri olan Basra; Irak, İran ve Basra Körfezi yollarını kontrol edebilmek, stratejik konumu nedeniyle İslâm ordularının doğu seferleri sırasında askerî bir üs olarak kullanabilmek ve Irak bölgesine deniz yoluyla yapılabilecek saldırı ve sızma hareketlerini önleyebilmek için kurulmuş bir şehirdir.⁸⁹ Benzer şekilde Kûfe de, Azerbaycân, el-Cezîre, Cürçân, Hemedân, İsfehân Mahân, Mâsebezân, Mukrân, Nihâvend, Râmehürmüz ve Tüster gibi o zamanki İslâm coğrafyasının kuzey-kuzeydoğu istikâmetindeki şehir ve bölgelerin fetihlerinde ve buraların Müslümanlaşmasında büyük roller üstlenmiş önemli bir askerî üs ve şehirdir.⁹⁰ Öyle anlaşılmaktadır ki Hz. Ömer; ister cünd adı verilsin ister emsâr adı verilsin, İslâm coğrafyası içerisinde dâhil olan pek çok bölgede stratejik önemine binaen ya yeniden şehirler kurarak ya da var olan şehirlerde gerekli önlemleri alarak hem askerî anlamda önemli üsler oluşturmuş hem de ülkeyi vilâyetlere bölmek suretiyle yönetimini kolaylaştırmıştır. Zira Hz. Peygamber dönemine kıyasla üç dört kat büyümüş bir coğrafyayı ve nüfusu hem askerî hem de idarî anlamda sadece tek bir merkezden yani başkent Medine'den yönetebilmek nerdeyse imkânsızdır.

Hız. Ömer ilk başta birer ordugâh olarak planladığı Basra, Kûfe ve Fustât gibi şehirlerin yerlerinin belirlenmesi başta olmak üzere kuruluşlarının her bir aşamasında oldukça hassas davranmış ve askerî stratejiyi göz önünde

⁸⁷ Belâzürî, *Fütüh*, 180.

⁸⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 264; Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 174; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 181; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 128; Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 94; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 78-79.

⁸⁹ R. Hartmann, “Basra”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 320.

⁹⁰ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 22; Casim Avcı, “Kûfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 339.

bulundurarak hareket etmiştir. Örneğin söz konusu şehirlerin suya, otlak yerlerine ve ağaçlık alanlara yakın, hem kara hem de deniz havasına uygun bir iklime sahip, başkent Medine ile bağlantısının hiçbir surette kesilmesi için yol güzergâhı üzerinde ne bir su (nehir, göl, deniz vb.) ne de köprü olmasını istemiştir.⁹¹ Ayrıca ordugâh olarak planlanan bu şehirlerde bazı askerî tedbirlere de başvurulmuş ve bu anlamda askerî birliklerin ikamet etmeleri için kışlalar yapılmıştır. Başlangıçta yapı malzemesi olarak kamışın kullanıldığı bu binalar, sefere çıkılırken toplanıp demetler halinde bağlanmış, sefer dönüşünde ise tekrar kurulmuştur. Fakat kamışın yangın, rüzgâr ve sel gibi felaketlere dayanıksız olmasından dolayı, daha sonraları söz konusu binaların yapımı sırasında kerpiç gibi daha dayanıklı yapı malzemeleri kullanılmıştır.⁹²

Hız. Ömer döneminde kurulan ordugâh şehirlerde herhangi bir savaş durumuna karşı tedbir olarak tam teçhizatlı 4.000 atlı birlik ve atların içinde barındırılması için meralar oluşturulmuştur. Söz konusu süvari birlikler, acil durumlarda diğer silahlı güçlerin ya da ordunun hazırlık yapıp yola çıkmasını beklemeksizin olay mahalline süratli bir şekilde ulaşmak ve ilk müdahaleyi yapmak üzere meydana getirilmiştir. Nitekim sekiz ordugâh şehirde oluşturulan bu birliklerde toplam 32.000 at hazır bekletilmiştir. Bu şehirlerden biri olan Kûfe'de "el-Ârî" adında ve şehrin iskâna açılmış olan kısmı ile Fırat nehri arasında bir mera bulunmakta, devlete ait olan ve orduya yardımcı olmak üzere hazır bekletilen 4.000 savaş atı burada otlamış ve muhafaza edilmiştir. Asıl adı "Âhuru's-Şâhicân (Cihan Şâhî'nin ahır)" olan bu meranın Sâsânîler döneminden kalma olduğu ve Hız. Ömer döneminde Süleyman b. Rebîa el-Bahilî ve emrindeki birkaç Kûfeli tarafından korunduğu rivâyet edilmektedir. Benzer bir durum Basra şehrinde de söz konusu olup buradaki atların sorumluluğu da Cüz' b. Muâviye'ye verilmiştir.⁹³

Hız. Ömer'in hilâfeti sırasında yapmış olduğu bir diğer önemli icraat ise ordugâh şehirlerin ya da büyük askerî bölgelerin dışında kalan topraklar içerisinde de ülkenin uygun noktalarına (büyük şehirlere, deniz kıyısı olan şehirlere, sınır bölgesindeki şehirlere vb.) ve yeni fethedilen bölgelere askerî kışlalar veya konaklar kurmak suretiyle Müslümanları İslâm coğrafyasının dört bir yanına yaymasıdır. Onun bu düşüncesi ve planından dolayıdır ki "Bilâdü's-Şâm" denen Suriye bölgesinin genel valisi ve bölgedeki orduların başkomutanı olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh, fethettiği her yerleşim birimine bir vali görevlendirmiş, bir grup Müslümanı da bu valinin yanında

⁹¹ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr*, 91; Belâzürî, *Fütûh*, 483; Taberî, 4: 40-41; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 195-196, 6: 379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 372-373.

⁹² Belâzürî, *Fütûh*, 484; Taberî, *Târih*, 4: 43-44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 373.

⁹³ Taberî, *Târih*, 4: 51-52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 376; Şiblî, *Hız. Ömer*, 302, *Asr-ı Saadet*, 4: 387.

bırakmış ve tehlikeli bölgelere bir bölük asker konuşlandırmıştır. Bu suretle fethi gerçekleştirilen her yeni bölge adeta bir kışlaya ya da kışlayı da bünyesinde barındıran bir yerleşim bölgesine dönüşmüştür.⁹⁴ Hz. Ömer benzeri bir uygulamayı Bizans devletiyle olan sınırların Antakya gibi tüm stratejik noktalarında, güvenliği sağlamak için bazı tedbirlere müracaat etmekle göstermiştir. Bu bağlamda halife ilk olarak Ebû Ubeyde'ye yazdığı bir mektupla ondan, düşüncelerine başvurabileceği istişare ehli, iyi niyetli ve tedbirli Müslümanları Antakya'ya murâbit⁹⁵ olarak yerleştirmesini, burada her an düşmanla karşılaşabilecekmiş gibi hazır bekletmesini ve buraya yerleşen kimselerin maaşları hususunda cömert olmasını istemiştir.⁹⁶ Ebû Ubeyde'nin ve onun yerine geçen Yezîd b. Muâviye'nin vefatları üzerine bölgenin başkomutanlığına ve valiliğine Muâviye b. Yezîd getirilmiştir. Muâviye de Suriye bölgesindeki sahil şehirlerinin korunabilmesi için çok daha fazla tedbir alınması hususunda halifeye bir mektup yazmış ve cevabî mektubunda Hz. Ömer, bölgedeki kalelerin tamir ve tahkim edilmesini, sonrasında buralara asker yerleştirilmesini ve gözetleme yerlerine de fenerler ve bekçiler konulmasını istemiştir.⁹⁷

Sonuç

Hz. Ömer, halifelik yıllarında yapmış olduğu icraatlar ve yönetim anlayışıyla Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'den sonra devletin yeniden yapılanması ve kurumsal bir kimlik kazanması adına büyük çaba sarf etmiştir. Nitekim yapılan fetihlerle sınırları genişleyen devletin vilayetlere bölünmek suretiyle yönetilmesinden başlayıp başkent Medine de dâhil olmak üzere her bir vilayete ve buralara bağlı şehirlere başta vali olmak üzere pek çok devlet memuru atanması bunun en önemli göstergelerindedir.

Yönetim anlayışında öncelikli olarak Kur'ân'ı, Sünnet'i ve Hz. Ebû Bekir'in uygulamalarını kendisine referans alan Hz. Ömer, karşılaştığı yeni durumlar ve problemler karşısında farklı çözüm yolları geliştirme konusunda hiç çekinmemiş ve bu sayede devletin idarî, malî ve askerî açıdan teşkilatlanmasını sağlamıştır.

Hz. Ömer'in idare anlayışında iki unsur yani istişare ve murakabe ön plana çıkmıştır. Bundan dolayı hilâfeti boyunca o, karşı karşıya kaldığı birçok meselede Müslümanların görüş ve desteğini alma konusunda azamî

⁹⁴ Belâzürî, *Fütûh*, 204-205; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 343; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 533; Terzi, *Askerî Teşkilât*, 60.

⁹⁵ "Sınır boylarında askerlerin atlarını bağlayıp nöbet tuttıkları mekânlarla ve buralarda inşa edilen müstahkem yapılara ribât, cihad sevabı almak için ribâtlarda toplanan gönüllü askerlere de murâbit adı verilmiştir." Bkz. İsmail Yiğit, "Ribât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 76.

⁹⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 342-343.

⁹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 175.

gayret göstermiş, ashabın arasından tecrübeli isimlerin fikirlerini almak için bir istişare heyeti oluşturmuş ve önemli konulardaki son kararlarını ancak bu heyetle gerçekleştirdiği müzakereler sonucunda vermiştir. Hz. Ömer istişarelerinde sadece Medine'deki ashâbla yetinmemiş gerekli hallerde başkent dışındaki bölgelerin yöneticileri ve halkıyla, hatta zaman zaman Müslüman olmayan farklı toplum katmanlarıyla da fikir alışverişinde bulunmuştur.

İslâm tarihi içerisinde devlet yönetimi ve siyaseti açısından farklı bir yere sahip olan Hz. Ömer, yapmış olduğu atamalarda ehliyet, liyakat ve tecrübeyi ön planda tutmuş, görev verdiği isimlerin çoğunu ya câhiliye yıllarında ya da Hz. Peygamber döneminde farklı görevler üstlenmelerinden ve bu sayede yönetim tecrübesine sahip olmalarından dolayı seçmiştir. Ayrıca o, sıkı bir denetim mekanizması kurarak her biri devlet yönetebilecek kapasiteye sahip olan idarecilerini daima kontrol etmiş ve bu sayede merkez-taşra irtibatını daha sıkı tutmaya çalışmıştır. Bu anlamda Hz. Ömer, her hac mevsimi farklı bölgelerden gelen halka, yöneticileri hakkında sorular sormak suretiyle onları da denetleme konusunda göreve çağırarak, halife olarak kendi icraatları hakkında eleştiri yapma hakkı tanımış ve bununla da yetinmeyip denetleme konusunda bir devlet memuru görevlendirmiştir.

Hız. Ömer döneminde fetihlerin ve bunun bir sonucu olarak gelirlerin artmasıyla birlikte devletin malî yapılanmasında bazı düzenlemelere gidilmiş, beytümâlin devletteki ekonomik yapılanmanın en önemli unsurlarından biri olacak şekilde teşkilâtlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu doğrultuda başkent Medine'deki beytümâlin yanı sıra büyük idarî bölgelerde ve önemli şehirlerde merkeze bağlı beytümâl şubeleri kurulmuş ve devletin gelirlerini toplamak, muhafaza etmek ve ihtiyaç fazlası olan malları merkezdeki beytümâl'e göndermek üzere görevliler tayin edilmiştir. Ayrıca beytümâlin kurumsallaşmasına vesile olan devlet hazinesinin gelirleri hakkında halife tarafından farklı tasarruflarda bulunulmuş, fey ve ganimet gelirlerinin taksiminde dağıtım yapılacak grupların aynı olmasından dolayı birleştirme yoluna gidilmiş, Hz. Peygamber'in yakınlarına verilecek olan atıyye miktarı yükseltilmiş, gayrimüslim halkın ödemeleri gereken cizye miktarı kazançlarına göre belirlenmiş, fethedilmiş topraklar gaziler arasında dağıtılmayıp belirli bir vergi (haraç) karşılığında ziraattan anlayan gayrimüslim sahiplerinde bırakılmış ve ilk defa uşûr olarak bilinen ticaret mallarından vergi (pazar ve gümrük vergisi) alınmıştır.

Devletin malî yapılanmasıyla ve beytümâl teşkilâtıyla doğrudan ilgisi bulunan ve bu kurumun adeta tamamlayıcısı olarak kabul edebileceğimiz divanların ortaya çıkışı da Hz. Ömer'in hilâfet yıllarına rastlamaktadır. İslâm tarihinde ilk defa böyle bir yapılanmaya ihtiyaç duyan Hz. Ömer, artan fetihlerle birlikte İslâm devletinin hâkimiyeti altına giren gayrimüslimler-

den alınan vergiler sonucunda artan gelirleri sistemli bir şekilde Müslümanlara dağıtabilmek için bu müesseseyi kurmuş ve hazineden maaş alacak kimseleri de kabile esasına göre divan defterlerine kaydettirmiştir. Ayrıca malî teşkilâtın yapı taşlarından biri olan para politikası konusunda câhiliye döneminden beri Arapların kullandıkları Bizans'ın altın parası olan dinar ve Sâsânîlerin gümüş parası olan dirhem kullanılmaya devam edilmiş, birbirinden farklı ağırlıklarda olan dirhemler belirli bir miktara sabitlenerek ve üzerlerine Allah, elhamdülillah, Muhammedü'r-Rasûlullah ve Lâilâhe illallâh gibi ibareler eklenerek Müslümanlar tarafından basılmıştır.

İslâm devletinin askerî teşkilâtının temelleri, Hz. Peygamber tarafından atılmış, ancak ne Hz. Peygamber ne de Hz. Ebû Bekir döneminde düzenli ve profesyonel bir orduya geçiş mümkün olmamıştır. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde ise diğer alanlarda olduğu gibi askerlik ve ordu hizmetleri alanında da kurumsal bir yapıya geçiş söz konusu olmuştur. Hz. Ömer döneminin ilk birkaç yılında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerindeki gibi gönüllülük esasına dayalı bir askerlik hizmeti söz konusu olmasına rağmen onun tarafından ihdas edilen divan teşkilatı, sadece idarî ve malî bir düzenleme olarak kalmamış aynı zamanda ordu hizmetlerini ve düzenli orduya geçişi de kolaylaştırmıştır. Bu teşkilat sayesinde hem askerlerin ve ailelerinin geçimi garanti altına alınmış hem de istenilen anda ve istenildiği kadar kişinin askere çağırılması ve bu çağırılan kimselerin de ailelerinin geçim sıkıntısı olmamasından dolayı gözü arkalarında kalmadan savaşmaları sağlanmıştır. Bu sayede ziraat ve ticaretle uğraşmalarına müsaade edilmeyen, katıldıkları her bir savaştan sonra elde ettikleri ganimetin dışında devlet tarafından kendileri ve aileleri için belirlenmiş yıllık maaşlarını düzenli olarak alan profesyonel askerler ya da düzenli ordular ortaya çıkmıştır.

Ordunun teşkil edilmesi ya da orduya asker temini işi kadar önemli bir diğer husus ise askerinin izni ve terhisi konusudur. Aralıksız devam eden fetihler sırasında sıralı bir askerlik sistemi uygulanmak suretiyle bir seferin bitiminde buraya katılan bölük dinlendirilip diğer sefere başka bir bölük gönderilerek bu konuda da devlet tarafından gerekli önlemler alınmıştır. Hilâfet merkezinden uzakta ve çok geniş bir coğrafyada devam eden fetih hareketleri, beraberinde daha planlı ve programlı seferler düzenleyebilmek için cünd ve emsâr olarak bilinen düzenli üs bölgelerinin ve ordugâhların yapımını zorunlu kılmıştır. Hz. Ömer döneminde kurulan ordugâh şehirlerde herhangi bir savaş durumuna karşı tedbir olarak tam teçhizatlı atlı birlikler ve atların içinde barındırılması için meralar oluşturulmuştur. Bu süvari birlikler, acil durumlarda diğer silahlı güçlerin ya da ordunun hazırlık yapıp yola çıkmasını beklemeksizin olay mahalline süratli bir şekilde ulaşmak ve ilk müdahaleyi yapmak üzere meydana getirilmiştir. Ayrıca bu dönemde yapılan bir diğer önemli icraat ise ordugâh şehirlerin ya da büyük

askerî bölgelerin dışında kalan topraklar içerisinde de ülkenin uygun noktalarına ve yeni fethedilen bölgelere askerî kışlalar veya konaklar kurulması ve bu suretle Müslümanların İslâm coğrafyasının dört bir yanına yayılması olmuştur.

Kaynakça

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

Apaydın, H. Yunus. “Humus”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18: 365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Avcı, Casim. “Kûfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 339-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Danışman, Zuhûrî. *Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968.

Demirci, Abdurrahman. “Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı”. *Artuklu Akademi* 1/1 (Ağustos 2014): 5-31.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *Ahbârü't-tvâl*. Thk. Abdül-mün'îm Âmir. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.

Dûrî, Abdülaziz. “Divan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 377-381. İstanbul, TDV Yayınları, 1994.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-embâl*. Thk. Muhammed İmâre. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1989.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-harâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.

Erkal, Mehmet. “Beytülmâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 90-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Erkal, Mehmet. “Cizye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8: 42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fayda, Mustafa. “Atâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4: 33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

----- . “Fey”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12: 511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

----- . *Hulefâ-yi Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.

----- . “Hz. Ömer'in Divan'ı Teşkili”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İlmî müşavir ve redaktör. Hakkı Dursun Yıldız. 2: 107-176. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî. Bağdat: Dârü Taybe, 1968.

Hartmann, R. "Basra". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 2: 320-327. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi (Siyasî-Dînî-Kültürel-Sosyal)*. Trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi (İlk Dönem)*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999.

Hudarî, Muhammed. "Hulefâ-i Raşidîn Devri". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İlmî müşavir ve redaktör. Hakkı Dursun Yıldız. 2: 177-282. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh. *Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ*. ed. Charles C. Torrey. Leiden: Matbaatü Brill, 1920.

İbn Haldûn, Abdurrahman. *Târîhu (Mukaddimetü) İbn Haldûn*. Thk. Halil Şehhâde-Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Menâkıbu Emîrü'l-Mü'minîn Ömer İbnü'l-Hattâb*. Thk. Ebû Enes el-Mısrî es-Selefi Hilmî b. Muhammed b. İsmâîl. İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, 1996.

----- *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-imâm*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

----- *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. ve tlk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Kallek, Cengiz. "Haraç". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16: 71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Karagöz, İsmail. "Zevî'l-Kurbâ". *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kayaoğlu, İsmet. *İslâm Kurumları Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Kılıç, Ünal. *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Mantran, Robert. *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI Yüzyıllar)*. Çev. İsmet Kayaoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *Kitâbü'l-ahkâmi's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*. Thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dârü İbn Kuteybe, 1989.

Pırlanta, İsmail. "Hz. Ömer Döneminde Askeri Teşkilat". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri* (Sivas, 2-3 Kasım 2017). Ed. Ali Aksu. 1: 533-557. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.

Salih, Suphî. *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu-Gelişmesi)*. Trc. İbrahim Sarımsı. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Hüsnu'l-muhadara fî tarihi Mısır ve'l-Kahire*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.

----- *Târihü'l-hulefâ*. Katar: Dârü'l-Fikr, 1974.

Şiblî, Nu'manî. *Asr-ı Saadet (Büyük İslâm Tarihi)*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Eser Matbaası, 1977-1978.

----- *Hazreti Ömer*. Çev. Fatih Güngör-Beyhan Demirci-M. Sait Konar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî (Târihu'r-rusül ve'l-mülük)*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967.

Temmâvî, Süleyman Muhammed. *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. Trc. Muhammed Vesim Taylan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1993.

Terzi, Mustafa Zeki. *Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târih*. Nşr. M. Th. Houtsma. Leiden: E. J. Brill, 1883.

Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh. *Kitâbü mu'cemü'l-büldân*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1906.

Yazar, Nurullah. "Devlet Adamlarına Örneklik Teşkil Etmesi Yönüyle Siyasetnâmelerde Hz. Ömer". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildirileri* (Sivas, 2-3 Kasım 2017). Ed. Ali Aksu. 1: 219-234. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.

Yiğit, İsmail. "Ribât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. Çev. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

HOKAND HANLIĞI'NIN EĞİTİM GELENEĞİ VE MEDRESELER TRADITION OF EDUCATION AND MADRASAS IN THE KHANETE OF KOKAND

AITMAMAT KARIEV

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KIRGIZ-TÜRK MANAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The progress achieved by Muslims in Islamic sciences is closely related to the Arabic-Persian-Turkic cultural pool. The Turkish school among them that could strike a good balance between dogmas and mind continue to be researched from many perspectives today as well. There is not enough research yet on the education system of the Khanete of Kokand, which is the subject of our study. Therefore, it remains as a subject that is still unknown for the Turkic world. For this

ÖZ

Müslüman toplumunun İslâmî ilimler konusunda bazı ilerlemeleri yakalaması Arap-Fars-Türk kültür havzalarıyla yakından ilişkilidir. Bunlardan özellikle nass ile akıl dengesini iyi ayarlayabilen Türk ekolü, günümüzde birçok açıdan araştırılmaya devam edilmektedir. Makalemizde bu ekolün Türkistan kolu Hokand Hanlığı üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır. Araştırmamıza konu olan

Hokand Hanlığı'nın eğitim sistemi henüz yeteri kadar araştırılmamıştır. Bu sebeple de, Türk dünyası için henüz meçhul bir konu olarak kalmaya devam etmektedir. Bu nedenle makalede Hokand Hanlığı'nın tarihçesi, Hanlığın eğitim sistemi ve idarî yapısı içerisinde eğitimin yeri, Çarlık Rusyası bilim adamları tarafından yerli eğitim sisteminin analiz edildiği gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede elde edilen bilgiler doğrultusunda, Hanlığın oturmuş bir eğitim sistemine sahip olduğu temel tezi işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hokand Hanlığı, Eğitim, Mektep, Medrese, Kârihâne, Câmi, Hangâh.

reason, this study examines the history of the Khanete of Kokand, and its education system, the place of education in its administrative structure, the analysis of the domestic education system by the Czarist Russian scientists. This study analyses the suggestion, in light of the information obtained in this framework, that the Khanete has an established education system.

Keywords: Khanete of Kokand, Education, School, Madrasa, Karihane, Mosque, Hangah.

Giriş

Türkistan'a İslâm dininin gelmesinden itibaren İslâmî ilimler alanında birçok gelişmeler yaşanmıştır. Bilhassa Moğol akınlarına kadar Türkistan âdeta İslâmî ilimlerin yurdu olmuştur. Esasen Emevîler döneminde fethedilip, Abbasîler döneminde iyi bir şekilde İslâm ile yoğrulan halkın içinden kısa zamanda birçok âlim yetişmiş, böylece kendi isimlerini tarihe kazımışlardır. Hadis alanında İmam Buharî (ö. 870), İmam Tirmizî (ö. 892), Akide-Kelâm alanında ise Ebu Mansur el-Mâturidî (ö. 944), Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 1179), Fıkıh alanında da İmam Serahsî (ö. 1090), Kâdıhan el-Özcendî (1195), Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 1003) bu âlimlerden birkaç örnek olarak gösterilebilir.

Moğol akınlarından sonra sadece Türkistan ekolünün değil, bütün İslâm âleminin zarar gördüğü bilinen bir gerçektir. Ancak, bu Türkistan ekolünün eğitim geleneğinin tamamen ortadan kalktığını ifade etmez. Zira Cengiz ulusunun saltanatına 14. asrın sonlarına doğru Emir Timur (1336-1405) tarafından onarılmaz bir darbe indirilmiştir. Türkistan Hanlıkları olarak bilinen Buhara, Hive ve Hokand Hanlıkları Cengiz neslinin güçten düşmesinden sonra tarih sahnesine çıkmışlardır. Buhara Hanlığı, Timurlular Devleti'ne son veren Şeybanî Han'ın (1451-1510) girişimiyle altyapısı atılmış en eski hanlıktır. Daha sonra Şahrüh Bey'in girişimiyle Hokand Hanlığı da, Buhara Hanlığı'ndan 1709 senesinde resmen ayrılarak, kendi bağımsızlığını ilan etmiştir.

I. Hokand Hanlığı Tarihçesi

A. Kuruluş Devri

Orta Asya bölgesinin önemli üç hanlığından biri olan Hokand Hanlığı'nın kuruluşu, h. 919 (1509/1510) senesinde meydana gelen ve daha çok efsanevi bir vaka olarak kabul edilen "*Altın beşik*" olayına kadar uzanmaktadır. Hokand şehrini başkent olarak belirleyen Şahrüh Biy, Ubey-

dullah Han (1702-1711) zamanında meydana gelen Buhara Emirliği'ndeki siyasî çalkantıları fırsat bilip, Buhara Emirliği çatısı altında iş yürüten “*Hocalar*”a karşı 1709'da kendi bağımsızlığını resmen “*Hokand Hanlığı*” olarak ilan etmiştir.¹

Kuruluş döneminin hanlarını da Abdurrahim Han (1721-1733),² Abdülkerim Han (1733-1747)³, Abdurrahman Han (1748), İrdana Han (1748-1749);⁴1750-1762) Bababek Han (1749-1750),⁵ Süleyman Han (1763)⁶ şeklinde sıralamamız mümkündür. Yarım asırlık kuruluş devrinde hanlık daha çok siyasî, idarî, jeopolitik yapılanma içerisinde olmuştur. Ayrıca, dış politikada Kalmık ve Çinlilerden gelebilecek muhtemel tehlikeleri tamamen bertaraf ederek kendi bağımsızlığını sağlamıştır.

B. Altın Çağ Devri

Altın Çağ devrinde tahta geçerek hanlık görevini üstlenen hanları Narboto (Nârbûta) (1764-1800), Âlim Han (1800-1810),⁷ Ömer Han (1810-1822),⁸ Muhammed Ali (Madali) (1822-1843)⁹ şeklinde sıralamamız müm-

¹ T. K. Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik* (Almatı: Kazakistan Bilimler Akademisi Yayınları, 1987), 159; Ramazan, Şeşen, “Buhâra”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 6: (İstanbul: TDV Yay., 1992) 366; Bulduk, Üçler, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2006), 15-16; İbrat, İshakhon Töre, *Tarihu Fargona*, (Taşkent: Maneviyat Yayınları, 2005), 7-8; V. P. Nalivkin, *Kratkaya istoriya Kokandskogo Hantsva* (Kazan: İmparatorluk Üniversitesi Matbaası, 1886), 50-51; V. A. Romadin v. dğr., *Kırgızdardın jana Kırgızstandın Tarihty Bulaktarı* (Bişkek: Mega Medya Yayınları, 2002), 321.

² Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik*, 159; Nalivkin, *Kratkaya istoriya Kokandskogo Hantsva*, 56,58; Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*, 17-18; İbrat, *Tarihu Fargona* 8.

³ Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik*, 159; Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*, 18; Nalivkin, *Kratkaya istoriya Kokandskogo Hantsva*, 59-60.

⁴ İbrat, *Tarihu Fargona*, 8; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik*, 159.

⁵ Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*, 19; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik*, 93, 159; İbrat, *Tarihu Fargona*, 8.

⁶ İbrat, *Tarihu Fargona*, 8; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istočnik*, 93; Nalivkin, *Kratkaya istoriya Kokandskogo Hantsva*, 68.

⁷ Magzuniy, Ziyabidin, (Maksım), *Fergana Handarının Tarihi*, çev. Molla Sabır Doseblov ve Omor Sooronov (Bişkek: Turar, Bişkek: 2007), 50; İbrat, *Tarihu Fargona*, 9.

⁸ Hayit, Baymırza, *Türkistan Rusya ile Çin Arasında* (İstanbul: OtağYayınevi, 1975), 35; İbrat, *Tarihu Fargona* 9-12; Babacanov, M., *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Relegiya* (Tokyo-Taşkent: Nihu Program İslâmîc Area Studies Center At The University Of Tokyo (TİAS) ve Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Araştırmaları, 2010), 162.

⁹ İbrat, *Tarihu Fargona*, 13-14; Saray, Mehmet, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875)*, (Ankara: Türk Tarih

kündür. Bu dönem hanlığın her açıdan üstün gelişmeleri yakaladığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde hanlık, hem iç siyasette hem de dış siyasette istikrar kazanmıştır.¹⁰ Coğrafi açıdan büyük gelişmeler kaydedilmiş,¹¹ askeriyede disiplin en üst düzeye çıkarılmış,¹² her han kendi adına paralar bastırmıştır.¹³ Devlet idarî açıdan son derece sistematik yapıya bürünmüş, hanlar her tarafta cami ve medrese gibi hayır kurumlarını tesis etmiş,¹⁴ şehrin sulama ve ölü arazileri ihya edilmiş,¹⁵ dinî durum fark edilir derecede ilerleme göstermiştir. Bu dönem, din âlimlerinin ve edebiyatçıların otorite kazandığı,¹⁶ yargı işlerinin (şerî mahkemeler şeklinde) sistematize edildiği,¹⁷ hatta bazı hanların bizzat yargı işlerini yürüterek adaleti ikame ettiği¹⁸ bir dönem olmuştur.

Kurumu Basımevi, 1994) 37, 38, 40; Muşrif, Mızoolim, *Ansabü's-selatin va Tavarihü'l-havakin (Kukon Honliği Tarihi)*, (Taşkent: Gofur Gulom Nomidaği Adabiyot va Sanat Noşriyoti, 1995), 19-22.

¹⁰ Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875)*, 40; Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*, 22-23; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istoçnik*, 159; İbrat, *Tarihu Fargona*, 13-14; Muşrif, *Ansabü's-selatin va Tavarihü'l-havakin (Kukon Honliği Tarihi)*, 19-22.

¹¹ Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna* 21; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istoçnik*, 159. Hanlığın kuruluş tarihinden itibaren sürekli genişlemesi konusunu seneleri ile birlikte detaylı şekilde öğrenmek için bkz. Bregell, Yuri, *An Historical Atlas of Central Asia*, (Leiden-Boston, 2003) 63.

¹² İshanhanov, S. H., *Kataloğ Monet Kokanda XVIII-XIX vv.*, (Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1979), 6-9; Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna*, 21; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istoçnik*, 159.

¹³ İshanhanov, *Kataloğ Monet Kokanda XVIII-XIX vv.*, 7.

¹⁴ Fayzullaev, R. ve Abdulhatov, N., *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy* (Taşkent: Sharq Yayınevi, 2013) 355-356.

¹⁵ İbrat, *Tarihu Fargona* 9-12; Hayit, *Türkistan Rusya ile Çin Arasında*, 35; Babacanov, B. M., *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, (Tokyo-Taşkent: Nihu Program Islamic Area Studies Center at The University of Tokyo (TIAS) – Institut Vostokovedeniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, 2010), 162.

¹⁶ Muhammad Hakim Hon, *Muntahabu'l-Tavarih*, çev. Ş. Vahitov, (Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009), 203; Hokandî, Niyoz Muhammed, *İbratü'l-havakin (Tarih-i Şahrui)*, (Çev; Ş. Vahidov ve Ş. Umarov, *Hudoyorhan Avlodlari Tarihi*, Taşkent: Turon Zamin Ziyi), 119; İbrat, *Tarihu Fargona* 9, 11; Mirzo Olim Mahmud Hoci, *Tarihi Turkistan* (Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009) 89-90; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istoçnik* 104-105.

¹⁷ Muhammed Hakim Hon, *Muntahabu'l-Tavarih*, 203; İbrat, *Tarihu Fargona*, 11; Hokandî, *İbratü'l-havakin (Tarih-i Şahrui)*, 119; Beysembiev, *Tarih-i Şahrui kak istoričeskiy istoçnik*, 104-105.

¹⁸ Magzunî, Ziyabidin, *Fergâna Handarının Tarihi*, çev. M. Dosbolov ve O. Sooronov, (Bişkek: Turar Basımevi, 2007), 50.

C. Yıkılış Devri

Hanlığın yıkılış döneminde tahta geçen padişahları (padişa) Madali Han (1832-1842),¹⁹ İbrahim Hayyal (3 ay), Şîr Ali (1842-1845),²⁰ Murad Han (10 gün),²¹ Hudayar Han (1845-1858/1862-1863/4 ay), Mallahan (1858-1862),²² Hudayar Han (1862),²³ Abdurrahman Han (1862-1863),²⁴ Sultan Said (1863-1865), Hudayar Han (1865-1875), Polot Han (1876), Nasreddin Han (1876) şeklinde sıralamamız mümkündür. Hanlığın yıkılışa doğru yüz tuttuğu bu kritik dönem, aslında hanlığın sonunun yaklaştığı haberini de vermektedir. Öyle ki, Muhammed Ali Han'ı katleden Buhara Emiri Emir Muzaffer, Muhammed Ali Han'ın kanıyla hanlığın tarihine nokta koymuştur. Bununla birlikte Kazak bozkırlarından hanlığın başkentine doğru ilerleyen Rus işgali de hanlığı her geçen gün tehdit ediyordu. Nitekim bu tehdit aktif olarak Ak Mescid Kalesi (1848) savaşı ile başlamış, Taşkent Savaşı (1865) ile son bulma noktasına gelmiştir. Hanlığın, Buhara Hanlığı tarafından sürekli darbelere maruz kalması, hanlıktaki taht mücadeleleri, hanlığın bekası için yapılan kardeş katli olayları, hanlığı işgal etmek için Çarlık Rusyası'nın fırsat kollaması gibi olumsuz gelişmeler, hanlığın iç birliğini sağlamış ve bu da ömrünü biraz daha uzatmış Hanlığı işgal etmek için fırsatı kollayan Çarlık Rusyası karşısında ayakta kalmasına sebep olmuştur.

Hokand Hanlığı'nın Çarlık hükümetine bağlanması konusunda bazı gelişmeler yaşanmış ve gerekli işlemler tamamlandıktan sonra, Savunma Bakanı D. Milyutin Türkistan Genel Vâlisi Von Kaufman'dan Hokand Hanlığı'na son vermesini ve Çarlık Rusyası'na ilhak etmesini istemiştir. Böylece 18 Şubat 1876 tarihinde Hokand Hanlığı son bulmuş Türkistan Genel Vâililiği'nin "Fergâna Vilâyeti" ismiyle Çarlık Rusya'nın bir bölgesine dönüştürülmüştür.²⁵

¹⁹ Detaylı bilgi için bkz; Magzunî, *Fergâna Handarının Tarihi*, 55-60; Bababekov, H. N., *İstoriya Kokanda*, (Taşkent: Fan Yayınevi, 2006), 48.

²⁰ Magzuniy, *Fergâna Handarının Tarihi*, 87-99.

²¹ Magzuniy, *Fergâna Handarının Tarihi*, 187; İbrat, *Tarihu Fargona*, 17.

²² İbrat, *Tarihu Fargona*, 2; Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbrat'in Fergâna 27-28*; Hayit, *Türkistan; Rusya ile Çin Arasında*, 72.

²³ Nabiev, R. N., *İz İstorii Kokandskogo Hanstva*, (Taşkent: İzdatelsvto "FAN" Uzbekskoy SSR, 1973), 61.

²⁴ Magzuniy, *Fergâna Handarının Tarihi*, 224-225; İbrat, *Tarihu Fargona*, 21.

²⁵ Bababekov, *İstoriya Kokanda*, 91; Ejegodnik Ferganskoy Oblasti, (Noviy Margelan: İzdanie Ferganskogo Oblastnogo Statistiçeskago Komiteta, Birinci Baskı, 1902) 4-6. Sebrennikov, A., *Kokanskiy Pohod 1875-1876*.

II. Hokand Hanlığı'nın Eğitim Sistemi

Hokand Hanlığı'nın idarî yapısı “savaş”, “saray”, “eğitim” şeklinde kurulmuştu. Bu yapı da kendi içerisinde “yüksek”, “orta”, “alt” derece şeklinde kategorize edilmişti. Bu yapının içerisinde eğitim sistemi ayrı bir öneme sahip olmuştur. Hanlığın eğitim sistemi, Rus işgalinden önce tamamen yerli, İslâm menşeli bir sistemden oluşuyordu. Erkek öğrencilerin eğitim gördükleri mekteplerdeki (erkek) öğretmenler “muallim”,²⁶ kızların eğitim gördükleri mekteplerde ders veren hanımlar da “attinça”²⁷ şeklinde isimlendiriliyordu. Medreselerdeki hocalar “baş müderris” ve “müderris”, kârîhânelerde Kur’ân-ı Kerim ezberleme ve tecvitle okumayı öğretme işiyle iştigal edenler de “kârî” şeklinde adlandırılıyordu. Hangâhlarda tasavvuf alanında eğitim veren şeyhler “sûfî” veya “îşân”, kamuya açık eğitim merkezi şeklinde değerlendirebileceğimiz câmilerdeki vaz-u nasihatte bulunarak, halkın eğitimine katkı sağlayanlar da “imam” şeklinde tesmiye ediliyordu.

A. Eğitimin İlk Basamağı Olarak Mektepler

Mekteplerde verilen eğitim hanlığın eğitim sistemi içerisinde başlangıç basamağı olarak kabul edilmiştir. Bu eğitim sistemi genelde beş senelik süre içerisinde yayılıyordu. Burada esasen Kur’ân-ı Kerim okumaya ve ilmiyel bilgilerini öğretmeye yönelik bilgiler veriliyordu. Öğrenciler okuma ve yazma işlerine tamamen aşına olduktan sonra “mırza” unvanını elde ederek, daha sonra kendi ilmini devam ettirmek için medreselere geçiş yapıyorlardı.²⁸

Kızların eğitim aldıkları mekteplerin de hanlığın eğitim sistemi içerisindeki yeri önemliydi. Bu konuda özellikle Mergînân şehrinde kız mekteplerinin çok fazla oluşu gerçekten dikkat çekicidir. Ergaşevin araştırmalarında 1908 senesinde Mergînân şehrinin 25 Kız Öğrenci Mektebi'nin olduğu, ayrıca 330 civarında kız öğrencinin eğitim gördüğü tespit edilmiştir.²⁹ Bu mekteplerde din bilgini olan kadınlar “müderrise” tayin edilip, öğrencilere okuma-yazma, etik, âdâb, aile ilişkileri vb. öğretmiştir. Aynı faaliyetler dönemin bazı bilgili kadınları tarafınca onların kendi evlerinde de devam ettirilmiştir.³⁰

²⁶ Ostroumov, *Jurnal Ministersva Narodnogo Prosveşeniya*, 130.

²⁷ Din eğitimi ile sürekli iştigal eden hanım efendi (görevli) anlamındadır.

²⁸ Ostroumov, *Jurnal Ministersva Narodnogo Prosveşeniya*, 162; Abdulhatov - Fayzullaev, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 414; Fitrat, A., *Buhara'da Cedidçilik Eğitimi Reformu-Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası*, (Haz; Seyfettin Erşahin, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2000) 61.

²⁹ Ergaşev, F.,-Obidov, D., *Milliy Talim Tarihidan*, (i.n: Akademiya, 1998), 37.

³⁰ Fayzullaev-Abdulhatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 416.

Kamilhan Kattaev mekteplerde okutulan eserler konusunda şunları dile getirmiştir. “Talebeler “Kur’ân Alifbâsını” ve “Haftiyâk”³¹ kitabını iki sene okuyorlardı. Bu eserden sonra “Çar Kitap”³² okutulmuştur ve bu eserin 1. bölümünde IX. asırda yaşayan Şerafüddin Buharî’nin “Nâm-ı Hak” bölümü yer almıştır. İkinci Bölümde ise Kâdı Azmuddin’in “Bidan” şerhi yer almıştır. Üçüncü Bölümde “Müslümanın Öncelikli Meseleleri” konusu altında kısa bir bölüm yer almıştır. XIII. asırlarda yazılan “Pandoma”³³ eseri ise 4. bölümde yer almakta ve Kur’ân’daki ahlakî bilgilerden söz etmektedir.³⁴ Ayrıca, Sûfi Allahyâr’ın “Sebâtü’l-âcizîn” adlı eseri ile Nevaî, Hâfız, Fuzulî, Bedil gibi mütefekkir ve şairlerin eserleri de okutulmuştur.

Mekteplerdeki eğitim sistemi hakkında yine Kattaev’den nakledilen “Mektepleri bitirenler (mezun olanlar) ilmini devam ettirmek için medreseye girmişlerdir”³⁵ şeklindeki sözü, bir de Ostroumov’un da “Mektep öğrencilerinin 5-7-10 yaşlarında eğitime başladığını, okumayı ve yazı yazmayı öğrendikten sonra “mırza” unvanını alarak medreseye geçiş yaptığını, medrese öğrencilerinin de “talibü’l-ilm” olarak adlandırıldığını”³⁶ açıklayan ifadeler, ayrıca yine Ostroumov’un medreseler için vakfedilen eşyaların kullanılışı konusunda verdiği “Medrese öncesi öğrencileri okutan mektep muallimine...” şeklindeki ifade konumuza ışık tutmaktadır.³⁷

Mekteplere ilişkin istatistikî bilgiler konusunda Filipp Nazarov’a göre, Nemengan şehrinde 450,³⁸ Kâmûsü’l-â’lâm’a göre Taşkent’te 60,³⁹ N. Hanikov’a göre Buhara’da 103,⁴⁰ öğrenci olduğu ifade edilmektedir. V. Nalivkin ise Rus Eğitim Başkanına gönderdiği raporunda Türkistan’da (Orta Asya) 5000’den fazla talebe olduğunu dile getirmektedir.⁴¹ 1974 senesinde yayınlanan “Özbekistan Halkı Tarihi” adlı eserde 1894 yılında Türkistan’da 6445 mektep-medresenin faaliyette olduğu ileri sürülmüştür.⁴²

³¹ Fars dilinde yazılmış bir eser olup Kur’ân-ı Kerim’in yedide bir bölümünü anlatmaktadır.

³² Fars dilindeki “çehar/dört” kelimesiyle yakından ilgili olup, dört kitap (dört bölüm) anlamına gelmektedir.

³³ Bu eserin Farsça adlandırılmasıdır.

³⁴ Abdulahatov-Fayzullaev, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 412-413.

³⁵ Kattaev, K., *Samarkant Madrasalari va İlmu Fan Rivaci*, (Samarkant: Zarafşan, 2003) 32-33.

³⁶ Ostroumov, N., *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*, (S. Petersburg: Senat-skaya Tipografiya, 1906) 162.

³⁷ Ostroumov, *Jurnal Ministersva Narodnogo Prosveşeniya*, 130.

³⁸ Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 423.

³⁹ Sâmî, Şemseddin, *Kâmûsü’l-âlam*, (İstanbul: Mihran Basımevi, 1891, 3.cild c. 3), 2984.

⁴⁰ Saotov, S., *Uzbekiston SSR Tarihidan Ukuv Kullanmasi*, (Taşkent: i.n:1973) 27.

⁴¹ Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 423-424.

⁴² Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 423.

B. Medreselerde Takip Edilen Eğitim Sistemi

İslâm dini insanın dünyevî ve uhrevî hayatı arasındaki ölçünün dengeli olmasına önem vermiştir. Çarlık Rusya işgalinden önce Hanlığın tüm şehir ve köylerinde Müslümanlar yaşamaktaydı ve İslâm dini hayatın esas noktasıydı. Elbette ki, İslâm'ı doğru öğrenmek o dönemin şartlarında ancak medreselerde verilen eğitimle mümkündü. Bu nedenle Hanlığın eğitim sistemi içerisinde, özellikle medreselerin önemli konumda olduğu söylenebilir. Medreselerde esasen “baş müderris”, “müderris”, “hâce”, “ışan” adlı okutucular ve ilmi ile ün yapmış “şeyhülİslâm”, “kâdikelan”, “kâdi”, “müftüler” ders veriyordu. Baş müderrisler şeyhülİslâmın tavsiyesiyle han tarafından özel fermanla tayin ediliyordu. Nitekim bunu Muhammed Ali Han'ın (1812-1822) inşa ettirdiği medreseye çıkardığı fermanla görmemiz mümkündür: “Herkes malum olsun ki, biz iktidarlı ve münasip âlim Molla Muhammed Sadık'ın, Muhammed Ali Han'ın kurdurduğu medreseye baş müderris olarak tayin edilmesine ferman çıkardık. Bu medrese talebelerinin her konuda yukarıdaki zata müracaat etmeleri zarurîdir”.⁴³ Konuyla ilgili Taşkent şehrinin hâkimi Abdurrahman'ın (1845), Abdülmüttalib b. İsmail Şeyh'i “Eşen Börü Hoca Sançikmani” medresesine baş müderris olarak tayin ettiği de görülmüştür.

Medresedeki derslerin işleniş şekli, usulü “kadim/eski” usul üzere sabah namazından akşam namazına kadar devam etmesi şeklindeydi. Her namazdan sonra mola ile birlikte yemek yenirdi. Dersler gruplar şeklinde işleniyordu. Önce hoca dershaneye geliyor, talebeler arasında derece bakımından onların içindeki en başarılı olanın takip edilecek kitabı okuyor, anlaşılmayan ibareleri hoca açıklıyor, diğer talebeler de sessizce not alıyordu. Birinci grup ile iki saat gibi ders yaptıktan sonra, hoca yine sırasıyla 2., 3., 4., vb. gruplar ile dersleri devam ettiriyordu.⁴⁴

Medresedeki tedris süresinin Horoşkin ve başka ilim adamları 15-20 sene arasında itmamını dile getirmiştir. Medresedeki tedrisat usulü ve ileride ele alınacak ders kitapları göz önünde bulundurulursa, öğrencilerin kaliteli birer “Din Görevlisi” olarak mezun oldukları söylenebilir.⁴⁵ Medrese mezunları “lakap”, “isim”, “soy ismi”, “bitirdiği tarih” ve “derecesi” ile kaydedilmiştir. Bunu Gûrî Avval Medresesi'nin mezunu Âsi Vadili'nin (ö. 1918) talebe iken tuttuğu notlarda görmek mümkün'dür.⁴⁶

⁴³ Abdulgaffarov, S., “Kratkiy Oçerk Kokandskogo Hanstva do Zavoevaniya Ego Ruskim”, Turkestanskije Vedomosti, (Baskı: 29, 1891) 8.

⁴⁴ Ostroumov, *Sartı-Etnografîçeskie Materialı*, 15-16.

⁴⁵ Fitrat, *Buhara'da Ceditçilik Eğitimi Reformu-Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası*, 69-70; Muhammed Gaziy Marginaniy v. dğr., A., *Hocahon Hoca Rac'î Merginani*, (Taşkent: Noshir, 2016) 159; Horoşkin, *Sbornik Statey Kasayuşihsiya do Turkestan-saya Kraya*, 91.

⁴⁶ Detaylı bilgi için bkz; Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*,

Hokand şehrinde medreselerdeki eğitim işleri vakfedilen kervan saraylar, dükkânlar, hamamlar, araziler, bahçeler vb. gelir kaynakları ile sürdürülebilmektedir. Bir başka ifadeyle yukarıdaki vakıf gelirleri müderrislere, mütevellilere, öğrencilere ve medrese giderlerine harcanmıştır. Örneğin, Sultan Murad Medresesindeki müderrisinin yıllık ortalama maaşı 600 ruble (60 koyun) civarında olmuştur.

Medreseler S. A. Gnepper'in paylaştığı bilgiler doğrultusunda, âdeta hayır işlerinde yarış içerisinde olan devlet adamları olarak hizmet veren hanlar, hâkimler, makam sahipleri, zenginler, hayır sever insanlar tarafından vakfedilen eşyaların gelirleri ile kendi çalışmalarını devam ettirebilmiştir. Bu gelirler, müteveli ve müderrislere maaş olarak, öğrencilere de yıllık 5 ruble değerinde burs olarak verilmiştir. Ayrıca medrese giderleri de bu gelirlerden karşılanmıştır.⁴⁷

Ostroumov, Hokand şehrinde toplamda 36 medrese ve 89 eğitim ve öğretim görevlisi olduğunu, medreselerde 2262 öğrencinin ilim tahsil ettiğini dile getirmiştir.⁴⁸ Hokand şehrindeki meşhur medreseler “Mir Medresesi”, “Câmi Medresesi”, “Ming Ayım Medresesi”, “Hâkim Ayım Medresesi”, “Sultan Muratbek Medresesi”, “Tunkatar Medresesi” şeklinde ifade edilmiştir. Narboto Han (1764-1800) tarafından kurulan “Mir Medresesi”ndeki tedrisat sistemi iyi oturtulduğu için özel konuma sahip olmuştur. Ömer Han (1810-1822) tarafından 1817-1818 arası kurulan “Câmi Medresesi”nde 7 müderris çalışmış ve 200 öğrencisi okumuştur. Ömer Han'ın oğlu Muhammed Ali (1822-1843) tarafından 1822'de inşa ettirilen “Ming Ayım Medresesi”nde de 5 müderris ve 200 öğrencisi olmuştur. Bu medresenin en belirgin özelliği 81 odasının bulunması ve minarelerinin yüksek olmasıdır. Hudâyâr Han ise 1869 senesinde annesinin vasiyeti üzerine yaptırdığı medreseyi “Hâkim Ayım Medresesi” şeklinde isimlendirmiştir. Bu medresede Rahmatullah Ahund'un baş müderris olarak çalıştığı, ondan başka 13 sıradan müderrisin de 182 öğrenciye eğitim verdiği nakledilir.⁴⁹ Sultan Murad Han (1864) da kendi adına bir medrese yaptırmış ve burada 162 talebe ilim tahsil etmiştir. Medreselerin mavi, sarı, yeşil renkli minareleri turistleri celb etmiştir.⁵⁰

185, 186, 187.

⁴⁷ Ejegodnik Ferganskoy Oblasti, (Noviy Margelan: Ferganskogo Oblastnogo Statiçeskago Komiteta, Baskı: 3, 1904) 23.

⁴⁸ Ostroumov, N., *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*, (S. Petersburg: 1907) 10.

⁴⁹ Abdulahatov-Fayzullaev, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 422.

⁵⁰ Bababekov, *İstoriya Kokanda*, 109-115; Ostroumov, N., *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*, 10-12.

H. Horoşkin ve F. Helvad Taşkent şehrinde 17, P. İ. Paşino 15,⁵¹ H. A. Maev 11, K. E. Bendrikov ise 14 medresenin faaliyette olduğunu ifade etmişlerdir.⁵² Mergînân şehrindeki vakıf arazileri üzerinde uzmanlaşan Ostroumov ise, Taşkent şehrindeki medreselerin 23 tane olduğunu tespit etmiştir.⁵³

Taşkent şehrindeki en meşhur medreseler “Hoca Ahrar Medresesi”, “Kökaldaş Medresesi”, “Muhammed Ali Medresesi”, “Eşenkulu Datka Medresesi”, “Kasımbay Karatutî Medresesi”, “Mahmut Dastorkonçu Medresesi”, “Barakhan Medresesi”, “Beklarbegi Medresesi”, “Şükürhan Medresesi”, “İsa Hoca Kâdı Kelan Medresesi”, “Cuman Biy Medresesi”, “Hâfiz Hukakî Medresesi” dir.⁵⁴

Merginan şehri İslâm Hukuku alanında “Mergînânî” adıyla çokça zikredilen bir şehirdir. Aynı zamanda Hokand Hanlığı’nın dinî konularda en önde gelen ve 57 medresesi olan kadim bir şehirdir. Mezkûr medreselerin en meşhurları “Uzun Havuz Medresesi”, “Damilla Tursun Muhammed Ahund Medresesi”, “Namazgah Medresesi”, “Müşteri Ayım Medresesi”, “Babahan Kâdı Askar Medresesi”, “Hasan-Hüseyin Hoca Eşen Medresesi”, “Şeyhülislâm Babahan Medresesi”, “Hasan Hacı Kâdı Kelan Medresesi”, “Damilla Abdülkerîm Halife Medresesi”, “Abdülvehhab Bay Medresesi”, “Hazreti Muaz b. Cabal Medresesi”, “İsmail Mahdûm Medresesi”, “Ahmet Bay Bayvaçça Medresesi”, “Sarik Bay Medresesi”, “Eski Padişah İskender Medresesi”, “Yeni Padişah İskender Medresesi”, “Damilla Mir Muhammed Amin Kâdı Kelan Medresesi”, “Kök Mazar Medresesi”, “Gûri Avval (Hânakah) Medresesi”, “Halmuhammed Datka Medresesi”, “Şerîf Bay Medresesi”, “Çukur Medresesi”, “Kalandar Medresesi”, “Hoca Pârsâ Medresesi”, “Yar Atalık Medresesi”, “Kâdı Kelan Medresesi”, “Pir Sıddık Medresesi” şeklinde kısaca özetlenebilir.⁵⁵

⁵¹ Horoşkin, A. P., *Oçerki Taşkenta Sbornik Statey Kasayuşih do Turkestantskogo Kraja*, (S. Petersburg: 1876) 86; Paşino, P., İ., *Turkestantskiy Kray v 1866 godu*, (S. Petersburg: 1868) 176.

⁵² Maev, N., H., *Aziatskiy Taşkent: Materialı dlya Statistiki Turkestantskogo Kraja*, (Baskı: 2, S. Petersburg: 1876) 533; Bendrikov, K., E., *Oçerki po İstorii Narodnogo Obrozavaniya v Turkestane 1865-1924*, (Moskova: Nauk, 1960) 509.

⁵³ Ostroumov, N., *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*, (S. Petersburg: 1907) 10.

⁵⁴ Mezkur medreseler hakkındaki detaylı bilgiler için bkz; Sultonov, *Muhammed Salih Hoca va Uning Tarihi Cadida-i Taşkent Asari*, 143-144, 145, 146-147, 148-149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 160; Dobrmişlov, A., H., *Taşkent v Proşlom i Nastoyaşem-İstoricheskiy Oçerk*, (Taşkent: 1912) 520; Abdulgaffarov, S., “*Kratkiy Oçerk Kokandskogo Hanstva do Ego Zavoevanie Ego Russkim*”, *Turkestantskago Vedomosti*, (Sayı 29, 1891) 8; Babadcanov, B., v. dğr., *Disputi Musulmanskih Religioznih Avteritetov v Sentralnoy Azii v XX veke*, (Almatı: Dayk-Press, 2007) 74; Bulatova, V., *Medrese Baeakhana – Barakhon Madrasi*, (Taşkent: İzdatelstvo Uzbekiston, 1972) 3-6.

⁵⁵ Detaylı bilgiler için bkz; Bababekov, *İstoriya Kokanda*, 109-115.

C. Medreselerde Takip Edilen Ders Kitapları

Kattaev'in paylaştığı bilgilere göre medreselerde "Avval-i 'ilim",⁵⁶ "Kâfiye",⁵⁷ "Şerh-ü Molla",⁵⁸ "Fıkh-ı Keydanî",⁵⁹ "eş-Şemsiyye",⁶⁰ "Sullamî",⁶¹ "Muhtasarü'l-vikâye",⁶² "Tazhip",⁶³ "Talhîs"⁶⁴ ve "Molla Celal" gibi eserlerin okutulduğu dile getirilirken,⁶⁵ Horoşkin ve Ostroumov'a göre "İlmü Sarf-ı Mâzî", "İlmü Sarf-ı Zindeânî", "İlmü'n-nahv", "İlmü nahvi'l-harakât", "Hâşiye-i Mir Seyit", "Hâşiye-i Molla Ahmet", "Hâşiye-i Molla Abdülhakim", "Akâid-i şurûh", "Kitab-ı Kâdı Mubârak", "Şerhü muhtasarî'l-vikâye", "Sebâtü'l-âcizîn", "Mantukü't-tayr", "Avâmil", "Maslakü'l-muttakîn", "Kâfiye" eserlerinin de okutulduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

Yukarıdaki "Avvali-'ilm", "Kâfiye", "Şerh-ü Molla", "Fıkh-ı Keydanî", "Şemsiye", "Süllamî" eserleri, "Edna-Başlangıç" kademesindeki öğrenciler tarafından okunuyordu. Ondan sonra "Evsat-Orta" derecesinde fıkıh alanında "Muhtasarü'l-vikâye", mantık ilminde "Tazhip", Hitabet ve Arap

⁵⁶ Bu eser Tacic dilinde ve soru-cevap şeklindedir. Ayrıca temel dinî bilgileri içermektedir. Medresede eğitimi içerisinde bu eser bir nevi başlangıç mahiyetinde olmuştur. O dönemin ilim dili Farsça olduğundan mezkûr eserin Fars dilinde yazıldığı tahmin edilebilir.

⁵⁷ Arap dili grameri üzerine muhtasar şekilde İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından yazılıp, beş bölümden ibarettir. *Bkz;* Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24: (İstanbul: TDV Yay., 2001), 153-154.

⁵⁸ İbnü'l-Hâcib'in Arap dili gramerine dair *el-Kâfiye*'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) "*el-Fevâ'idü'd-diyâ'iyye*" adıyla yazdığı şerhtir. *Bkz;* Hulusi Kılıç, "Molla Câmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 241.

⁵⁹ XIV. asrın ilk yarısında Lutfullah Neseî tarafından yazılmıştır.

⁶⁰ Bu eser Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni'nin (ö. 675/1277) mantığa dair risâlesidir. *Bkz;* Ali Durusoy, "eş-Şemsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, (İstanbul: TDV Yay., 2010), 530.

⁶¹ Yukarıda zikredilen "Şemsiye"nin bir nevi şerhi olarak kabul edilir.

⁶² Ubeydullah b. Mesud Hanefî Sadru's-Şeria (v.747) tarafından yazılıp fıkha dair bilinen bir eserdir.

⁶³ Mantık ilimi ile ilgili bir eser olduğu bilinmektedir.

⁶⁴ Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata dair üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından yapılan muhtasarıdır. *Bkz;* İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 156-157.

⁶⁵ Abdulgaffarov, "Kratkiy Oçerk Kokandskogo Hanstva do Zavoevaniya Ego Russkim", 8. Konuyla ilgili daha detaylı bilgiler için *bkz;* Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 415.

⁶⁶ Horoşkin, A., P., *Sbornik Statey Kasayuşihysya do Turkestanskogo Kray*, (S. Petersburg: Tipografiya i Hrommolitografiya L. Tranşelya) 90; Ostroumov, N., P., *Sartı – Etnograficheskie Materiali*, (Taşkent: Tipografıya torg. Doma "F. i G. Bt. Kamenskıe", 1896) 253.

Dili Grameri alanında “Talhîs” okutulmuştur. En son olarak “A‘lâ-Yüksek” derecesindeki talebelere “Hidâye” eseri esasında fıkıh ve büyük bir özenle “İlm-i ferâiz” okutulmuştur. Tefsirde “Kâdı Beyzavî”, “Rûhu‘l-beyân” adlı ders kitapları takip edilmiştir.

Taşkent şehrinin 1845’teki hâkimi Abdurrahman (Sarımsak) idi. Bu yetkiyle Abdülmüttalib’i şehrin Eşen Börü Hoca Sañçıkmanî medresesine baş müderris olarak tayin etmişti. Mezkûr medreseye Abdülmüttalib’in babası Mir Salim tarafından 23 adet kitap vakfedildiği tespit edildiği 1847’ye ait vakıfnameyle tespit edilmiştir. Mezkur kitapların içinde “Tefsir-i Zehra-veyn”, “el-Hidâye”, “Akâid-i Nesefti”, “Muhtasarı‘l-vikâye”, “Câmiu‘r-rumûz”, “Salat-u Masudî” eserleri de vardı. Bu bilgilerden medreselerde İslâm ilimleri alanında ciddi bir eğitim sisteminin takip edildiği söylenebilir.⁶⁷

Hokand Hanlığı’ndaki medreselerde Coğrafya, Kimya, Matematik, Tarih, Fizik ilimleri okutulmuştur. Ancak bu ilimler daha çok “Mârifetnâme”, “Matlau‘l-ulûm”, “Mâlumatu‘l-âfâk”, “Kimya-i saadet” vb. adlar altında ve ilgi duyanlar tarafından okunmuştur.⁶⁸

D. Kârihâneler

Hokand Hanlığı’nda kârihâneler (Kur‘ân Kursları) genelde câmi ve mezarlıkların yakınlarında inşa edilirdi. Kârihâneler, vakıf gelirlerinden ve hayırsever insanlar tarafınca finanse ediliyordu. Kârihânelerdeki eğitim, sadece Kur‘ân-ı Kerim’i hıfz etme ve tecvit ile okumaya yönelik hizmet vermiştir. Buradan mezun olanlar da genelde kabristanlarda, cenazelerin çıktığı evlerde, câmilerde vb. umumî yerlerde Kur‘ân tilâvet eder ve bazen de hatim indirme işlerini yerine getirirlerdi.

Çarlık Rusyası’nın Hokand Hanlığı elçisi Filipp Nazarov XIX. asır başlarında, genel olarak hanlıkta 450 civarında kârihâne ve mektebin faaliyet sürdürdüğünü belirtirken, XIX. asrın başlarında Hokand, Oş, Merginân şehirlerinde kayıtlı 25 kârihâne 395 civarındaki kâriin ilim tahsil ettiği dile getirilmiştir. Teyh ve Gnepper’in verdiği kaynaklarda onların bazılarını şu şekilde özetleyebiliriz: “Sultan Murad Kârihânesi”, “Şeyhulislâm Babahan Kârihânesi”, “Sefiltöde Kârihânesi”, “Hazret Azizhoca Eşen Kârihânesi”, “Aftap Paşa Kârihânesi”, “Kökmazar Kârihânesi”, “Badalbay Kârihânesi”, “Hal Nazar Parvanaçı Kârihânesi”, “Molla Muhammed İbrahim Hacı Kârihânesi”, “Muhammed Rasul Kârihânesi”, “Mir Sakıbay Kârihânesi”.⁶⁹

⁶⁷ Sultonov, *Mehammed Salih va Uning Tarihi Cadida-i Taşkent Asari*, 159-160; Abdurrahimov, E., F., “Medrese v Turkestanskom Krae (v kontse XIX veka)”, *Yujno Kazahstanskiy Universitet im. M. Auezova*, (Sayı. 94) 3.

⁶⁸ Ostroumov, *Sartı – Etnografiçeskie Materialı*, 15; Kattaev, *Samarkant Madrasaları va İlmu Fan Rivacı*, 32-39; Fayzullaev-Abdulhatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 412-414.

⁶⁹ Teyh, N., E., *Materialı dlya Statistiçeskogo Opisanıya Ferganskoy Oblasti – Rezul-*

E. Câmi ve Hangâhlar (Tekkeler)

Müslüman kültüründe yaygın görülen eğitim tarzı da câmilerdeki sohbetler, ders halkaları, hutbeler ile olmuştur. Bu eğitim sistemi daha çok halkın günlük hayatına şekil vermeye yönelik bir metotta yürütülmüştür. Günde beş vakit namaza devam ederken öğrendikleri bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda câmi cemaatinin bu şekilde ciddî bir eğitim birikimine sahip olduklarını söylememiz mümkündür. Buradaki eğitim sıkı bir tedrisat-ı ulûm programından geçme şeklinde olmasa bile, aslında halkın ahlak ve edep konularında bilinç ve şuuruna büyük katkı sağlamıştır. Hokand Hanlığı'ndaki câmilerin içindeki bu eğitim mekanizması toplumun inşasında önemli bir konuma sahiptir.

Hanlığın hemen-hemen her bölgesinde kendi varlığını sürdüren hangâhlar, genelde tasavvufî alanda seyr-i sülûk sahibi *halifeler (hoca-i halife)* eğitim vermiştir. Hangâhlar kasıtlı bir şekilde esasen câmi, medrese, kabristan gibi yerlere yakın mekânlara kurulmuştur. Hangâhlarda muridler ve talebeler uzlete çekilerek burada âdâb-ahlâk, saygı-hürmet vb. konulara müştemil olan İslâm'ın manevî yönünü öğreniyorlardı. Bu açıdan hangâhlar halkın gündelik hayatında önemli eğitim merkezi olarak hizmet vermiştir.⁷⁰

III. Çarlık Rusyası Bilim Adamlarının Hanlıktaki Eğitim Üzerine Yaptıkları Bazı Mülâhazaların Analizi

Çarlık Rusyası'nın Türkistan topraklarını işgal ettiği tarihî bir gerçektir. Bu işi gerçekleştirirken kendisini haklı göstermek için sürekli olarak uluslararası topluma yerli-yersiz gerekçeler sunagelmiştir. İşgal gerekçeleri makalenin konusu olmadığından, biz sadece eğitimle ilgili bazı gerekçeleri analiz etmeye çalışacağız. Onların başında Trenteev ile Gorçakov'un "*Barbarlara Medeniyet Götürme*" iddiası yer almıştır.⁷¹ Çarlık Rusyası'nın Türkistan'ı işgalini dönemin Rus Dışişleri bakanı A. M. Gorçakov (1798-1883) şu şekilde açıklamıştır:

"Rusya'nın Türkistan'da karşılaştığı durum hiçbir sosyal organizasyonu olmayan, yarı-vahşi ve göçebe halklar karşısındaki bütün medeni devletlerin problemi ile aynıdır. Bu tip durumlarda daha medeni olan devletler kendi sınırlarını ve menfaatlerini müdafaa etmek zorunda kalmışlardır. Hudut bölgesinde huzursuzluğu yaratan boylar cezalandırıldıktan sonra kuvvetlerimizi çekmek mümkün olmamıştır. Bu durumda yapılacak iki iş vardır. Ya bütün medenileştirme çabalarından ve menfaatlerimizden vazgeçip oralarından çekilmek, ya da bu vahşi memleketlerin içlerine girmektir. Bizim ora-

tatı po Zemlenogo – Podatnıh Rabot, (Baskı: 5, Gor. Skobeley: 1910) 86, 88, 90, 91.

⁷⁰ Fayzullaev-Abdulhatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 30-38.

⁷¹ Ancak bu iddiaya cevaben serdedilen görüşler hakkındaki bilgiler için *bkz*; Hasanî, Macit, *Yurt Boynidagi Kiliç Yoki İstilo*, (Taşkent: Adolat, 1997), 44.

lardan geri çekilmemiz Asyalılar tarafından zayıflığın emaresi olarak telakki edileceği için ilerlemeye devam edeceğiz. Bu ilerlemenin nerede ve ne zaman duracağı ise belli değildir”.⁷² İşgale başlarken her tür gerekçelere dayanarak işgal meşrulaştırılmaya çalışılsa da, işgalden sonra insafı Rus bilim adamlarının konuyla alakalı bazı açıklamaları, elbette zor ve güce dayanan işgalin ve işgalin gerekçesi olarak sunulan yukarıdaki iddianın yersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki iddianın tersine Rus tarihçisi N. N. Veselovskiy: “Biz, Türkistan’a medeniyet getirdiğimizi zannederiz. İşgal ettiğimiz bu halka istikrar ve güven verdik diye düşünürüz. Ama bunlarda da insanlık duygusu vardır. Müslümanların halini anlayışla karşılamamız gerekir. Siyasi soykırım ağırdır. Millî soykırım ise bundan daha da ağırdır. Bizim hükümetimizin idaresi altındaki Müslümanlar aynı durumu yaşamaktadırlar. Bu yüzden ileriki zamanlarda millî menşeli bir isyan gerçekleşirse şaşırılmamak gerekir. Bu vasıftaki millî menfaatler vardır ki, onlar ileride bu tür isyanlara sebep olacaktır”⁷³ şeklindeki tespiti biraz olsun konumuzu vuzuha kavuşturmaktadır.

Ayrıca, bunu 1896 (27 Temmuz) senesindeki “*Orta Asya Halkının Biyografik Bilgileri*” adlı kanunu, 1896 (24 Ekim) senesinde uygulamaya taşıyan Türkistan Genel Vâlisi’ne, bölge idarî yetkilileri tarafından verilen cevaplar da tasdik etmektedir. Nitekim Mergînân Vâlisi, “*Orta Asya halkını nüfusa kaydetme işleri Avrupa’dan çok farklıdır. Dinî örf-âdetler ve dil farklılığı sebebi ile bu işi yapmak bir hayli zordur*” beyanı, aslında bu işin kolay olmayacağını haber verirken, Hokand Vâlisi; “*Türkistan ahalisini bazı sebeplerden dolayı nüfusa kaydetme bayağı zordur. Hatta bu işin plan-projelerinin icrası hayal bile edinilmemelî*” diyerek eğitimle yoğrulan dinî örf-âdetleri kast etmektedir. Ayrıca Taşkent Vâlisi, “*Kadınları nüfusa kaydetme işi çok zordur. Kadınları ve çocukları kaydetmede kocanın verdiği bilgi ile yetinilmeli*”⁷⁴ şeklindeki ifadeleri, Hanlığın eğitim kültürü konusunda dönemin ve coğrafyanın şartlarını göz önünde bulundurmanın önemli olduğunu göstermektedir.

Türkistan halkına dair cahil, bilgisiz, barbar şeklindeki tasvirlerle karşı A. Middendorf’un; “*Eğer Fergâna halkının okur-yazar olduğunu dikkate alırsak, ahali için neşredilen şeyler hemen yayılır*”⁷⁵ şeklindeki sözü, yine Türkistan Eğitim Müşaviri N. Ostroumov’un; “*Memleketin her tarafında*

⁷² Demiroğlu, Hasan, “Rus Sömürgeciliği”, *Sömürgecilik Tarihi*, (Eskişehir, 2014), 76-89; Çapraz, Hayri, “Çarlık Rusyası’nın Türkistan’da Hâkimiyet Kurması”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 24, (Aralık 2011): 51-78.

⁷³ Hasaniy, *Yurt Boynidagi Kiliç Yoki İstilo*, 44.

⁷⁴ Fayzullaev-Abdulhatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 416-418.

⁷⁵ Middendorf, A., *Oçerki Ferganskoy Dolini*, (S. Petersburg: 1882), 153.

varlığını sürdüren medreselerin eğitim faaliyeti hakkında tam bilgi sahibi olmayan bölge sorumluları, aslında medreseleri tam da tasavvur edememişlerdir”⁷⁶ tarzındaki sözleri, yukarıdaki iddianın siyasî bir hamleden başka bir şey olmadığını ortaya koymaktadır. Yukarıda mektep ve medreselere ilişkin verilen istatistik bilgileri tekrarlamadan, iddiaların gündem konusu olduğu o devirde, sadece Hokand Hanlığı’nda (Türkistan’da) 5.000 ile 6.445 arası mektep ve medresenin faaliyette olduğunu söylemekle yetineceğiz.⁷⁷ Yani Ruslar Türkistan’ı işgal etmeden önce de, işgal ederken de, işgalden sonra da, yerli halkın zaten oturtulmuş yetkin bir eğitim sistemi bulunmaktadır.

Sonuç

Makalede, Hokand Hanlığının kısa bir tarihçesine değindikten sonra, kısaca eğitimin idaredeki önemi üzerine durulmuş, esasen idare ile eğitimin iç içe olduğu vurgulanmıştır. Konunun özünü oluşturan medreselerdeki eğitim sistemi, önceden beri devam ettirile gelen bir sistemden oluşuyordu. Özellikle, medreselerdeki derslerin işleniş usulü, medreselerde okutulan eserler, medreselerin usul-i kadim (15-20 senelik eski medrese usulü) üzerine faaliyet vermeleri, ayrıca İslâm bilimleri alanında okutulan eserlerin muteber kaynaklar olması, Hanlığın ciddî bir eğitim sistemi bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Rus işgali öncesi Hokand Hanlığı’nda, asırlarca devam edegelen oturmuş bir eğitim sisteminin olduğu aşikârdır. Çarlık Rusyası’nın hanlığı işgalinden sonra, eğitim sistemiyle ilgili Rusların “İşgal Gerekçeleri” adı altında ileri sürdükleri gerekçelerin yeniden gözden geçirilerek istifade edilebilirliği düşünülmelidir. Hokand Hanlığının medrese eğitim sistemini modernize ederek, çağımız şartları temelinde ve günümüzdeki medreselere de uyarlayarak yeniden yapılandırmak çok yararlı olacaktır. Bu yeniden yapılandırma, özellikle Orta Asya ülkelerinde kök salmış, kendi geçmişine düşman kesilmiş, yerel eğitim sistemini hiçe sayan, bu gidişatıyla meşru dini ve milli kimliğe zarar veren günümüz toplumundaki radikal dini fikirler karşı bilimsel/etkili bir mücadele için de zorunlu gözükmektedir.

⁷⁶ Bu bilgiler Ostroumov’un (1911 senesine ait) yayınlanmamış “*Obşiy Vzgljad na İstoriy Russkoy İzofa Russko-Tuzemnih Şkol*” konulu makalesinde yer almıştır. Ostroumov Türkistan Müslümanları hakkında birçok eser kaleme almıştır. Onların en önemlileri şunlardır: “*K İstorii Narodnogo Obrozavanie v Turkestanskome Krae*”, (Taşkent: 1899), “*K İstorii Musulmanskogo Obrozavatelno Dvijeniyi v Rossii XIX i XX Stoletiyah*”, (S. Petersburg: 1913).

⁷⁷ Fayzullaev-Abdulahatov, *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*, 423-424.

Kaynakça

Abdulgaffarov, S. “Kratkiy Oçerk Kokandskogo Hanstva do Ego Zavoevanie Ego Russkim”. *Turkestantskago Vedomosti* sy. 29 (1891): 8-23.

Abdurahimov, E. F. “Medrese v Turkestantskom Krae (v kontse XIX veka)”. *Yujno Kazahstanskiy Universitet im. M. Auezova*. sy. 94: 2-7.

Babacanov, M. *Kokandskoe Hanstvo; Vlast, Politika, Relegiya*. Tokyo-Taşkent: Nihu Program İslâmic Area Studies Center At The University Of Tokyo (TIAS) ve Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Araştırmaları 2010.

Babadcanov, B., Muminov, A. K. Fon Kyungelgen, A. *Disputı Musulmanskih Religioznih Avteritetov v Sentralnoy Azii v XX veke*. Almatı: Dayk-Press, 2007.

Bendrikov, K. E. *Oçerki po İstorii Narodnogo Obrozavaniya v Turkestane 1865-1924*. Moskova: Nauk, 1960.

Beysembiev, T. K. *Tarih-i Şahrui'kak istoriçeskiy istoçnik*. Almatı: Kazakistan Bilimler Akademisi Yayınları, 1987.

Bregell, Yuri. *An Historical Atlas of Central Asia*. Leiden-Boston 2003.

Bulatova, V. *Medrese Baeakhana – Barakhon Madrasi*. Taşkent: İzdatelstvo Uzbekiston, 1972.

Bulduk, Üçler. *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2006.

Dobrmislov, A. H. *Taşkent v Proşlom i Nastoyaşsem-İstorıçeskiy Oçerk*. Taşkent: 1912.

Durusoy, Ali. “eş-Şemsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 530-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Demiroğlu, Hasan. “Rus Sömürgeciliği”. *Sömürgecilik Tarihi*. Eskişehir, 2014.

Ejegovnik Ferganskoy Oblasti. Novıy Margelan: Ferganskogo Oblastnogo Statiçeskago Komiteta, Baskı: 3. 1904.

Ejegovnik Ferganskoy Oblasti. Novıy Margelan: İzdanie Ferganskogo Oblastnogo Statistiçeskago Komiteta. 1. Baskı. 1902.

Ergaşev, F. - Obidov, D. *Milliy Talim Tarihidan*. i.n: Akademiya, 1998.

Fayzullaev, R. - Abdulhatov, N. *Muhammed Yusuf Hazin Marginaniy*. Taşkent: Sharq Yayınevi, 2013.

Fıtrat, A. *Buhara'da Ceditçilik Eğitimi Reformu-Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası*. Haz. Seyfettin Erşahin. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2000.

Hasaniy, Macit. *Yurt Boynidagi Kiliç Yoki İstilo*. Taşkent: Adolat, 1997.

Hayit, Baymırza. *Türkistan Rusya ile Çin Arasında*. İstanbul: OtağYayınevi, 1975.

Hayri Çapraz. "Çarlık Rusyası'nın Türkistan'da Hâkimiyet Kurması". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* sy. 24 (Aralık 2011): 51-78.

Horoşkin, A. P. *Oçerki Taşkenta Sbornik Statey Kasayuşih do Turkestanskogo Kraya*. S. Petersburg: 1876.

Horoşkin, A. P. *Sbornik Statey Kasayuşihnya do Turkestanskogo Kray*. S. Petersburg: Tipografıya i Hrommolitografıya L. Tranşelya.

İshakhon Töre İbrat. *Tarihu Fargona*. Taşkent: Maneviyat Yayınları, 2005.

Durmuş, İsmail. "Kazvînî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 40: 156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kattaev, K. *Samarkant Madrasalari va I'lmı Fan Rivaci*. Samarkant: Zarafşan, 2003.

Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 24: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

-----". "Molla Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 30: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Maev, N. H. *Aziatskiy Taşkent: Materialı dlya Statistiki Turkestanskogo Kraya*. 2. Baskı. S. Petersburg: 1876.

Middendorf, A. *Oçerki Ferganskoy Dolini*. S. Petersburg: 1882.

Muhammad Hakim Hon. *Muntahabu't-Tavarih*. Çev; Ş. Vahitov. Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009.

Muhammed Gaziy Marginaniy-Fayzullaev, R. - Abdulahatov, A. *Hocahon Hoca Rac'ı Merginanî*. Taşkent: Noshir, 2016.

Nalivkin, V. P. *Kratkaya istoriya Kokandskogo Hantsva*. Kazan: İmparatorluk Üniversitesi Matbaası, 1886.

Ostroumov, N. *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*. S. Petersburg: Senatskaya Tipografıya, 1906.

------. *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosveşeniya*. S. Petersburg: Senatskaya Tipografiya, 1907.

------. *Sartı – Etnografiçeskie Materialı*. Taşkent: Tipo-Litografiya torg. Doma “F. i G. Bt.

Paşino, P. İ. *Turkestanskiy Kray v 1866 godu*. S. Petersburg: 1868.

Romadın V. A. - Mokoiev A. - Abdiev T. - Kojobekov M. *Kırgızdardın jana Kırgızstandın Tarihiy Bulaktarı*. Bişkek: Mega Medya Yayınları, 2002.

Saotov, S. *Uzbekiston SSR Tarihidan Ukuv Kullanması*. Taşkent: i.n:1973.

Saray, Mehmet. *Rus İşgali Devrinde Osmanlı İle Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875)* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

Sebrennikov, A. *Kokanskiy Pohod 1875-1876*.

Şeşen, Ramazan. “Buhâra”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* c.6. 363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Teyh, N. E. *Materialı dlya Statistiçeskogo Opisaniya Ferganskoy Oblasti – Rezultatı po Zemenogo – Podatnih Rabot*. 5. Baskı. Gor. Skobeley: 1910.

Mirzo Olim Mahmud Hoci. *Tarihi Turkistan*. Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2009.

Magzuniy, Ziyabidin, (Maksım). *Fergana Handarının Tarihi*. Çev. Molla Sabır Dosbolov-Omor Sooronov. Bişkek: Turar, Bişkek: 2007.

EL-MUHACİR'İN "MESAIL MİN FIKHİ'L- CİHAD" KİTABINDA ÖNGÖRÜLEN CİHAD ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF THE CONCEPT OF JIHAD IN AL- MUHAJER'S BOOK OF "MESAIL MİN FİQH AL-JİHAD"

ENVER ARPA
DOÇ. DR.

ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ DİNİ İLİMLER FAK.



ÖZ

Bu makalede, siyasi Selefi akımlar nezdinde saygıyla karşılanan ve kitabı rehber edi-nilen Ebu Abdullah el-Muhacir'in "Mesail min fikhi'l-cihad" isimli kitabında savunduğu cihad anlayışı ele alınmıştır. Makalede, el-Muhacir'in savunduğu cihad anlayışını temellen-dirmek üzere ileri sürdüğü âyet ve hadisler teker teker ele alınarak incelenmiş ve el-Muhacir'in ortaya koyduğu tutum, Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in tutumu temele alınarak değerlendirilmiştir. İncelemede el-Muhacir'in, görüşlerine dayanak yaptığı âyet ve hadisleri bağlamın-dan kopararak vürüd sebeplerine bakmaksızın kendi görüşleri için manipüle ettiği ve İslâm geleneğinde ben-zeri olmayan nezhur bir anlayış ortaya koyduğu görül-müştür. Kendi düşüncesine destek vermeyen tüm kesim-leri tekfir ederek düşman kategorine koyduğu ve onlarla mücadeleye giriştiği; böylece ileri sürdüğü cihad anlayı-şının, İslâm'ın öngördüğü cihad anlayışını aşarak herhan-gi bir ayırım gözetmeden sivil insanlara da yöneltilen bir silaha dönüştüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Abdullah el-Muhacir, Mesail min fikhi'l-cihad, Cihad, Se-lefi, Savaş, Barış.

ABSTRACT

In this paper, the conception of jihad argued in the book titled "Masail min Fiqh al-Jihad" by Abu Abdullah al-Muhajir is analyzed, whose book is creditable and used as a reference in terms of political Salafi movements. The verses and hadiths put forth by him to base his understanding of jihad were analysed individually, and his stance in this matter is compared to that of the Qur'an and the Prophet Muhammad. In this analysis, it is clearly seen that al-Muhajir removed his reference verses and hadiths from their contexts and manipulated them for his own political interests, causing the emergence of a new understand that has never been seen in the Islamic tradition. It is identified that he considered unbeliever and categorized as enemy and fought against those who did not support his understanding, and that his understanding of jihad, which is against the understanding of jihad according to Islam, turns into a weapon aiming at civilians without discrimination.

Keywords: Abu Abdullah al-Muhajir, Masail min Fiqh al-Jihad, Jihad, Salafi, War, Peace.

Giriş

Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'ı işgal etmesi üzerine bölgede Ruslara karşı başlatılan savunma savaşı, bu bölgeye intikal eden bazı dini gruplar nezdinde yeni bir cihad anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Başlatılan savunmada Ruslara karşı cihad etmek üzere Arap Yarımadasından ve başka bölgelerden buraya gelen Selefi anlayışa sahip gruplar Rusların çekilmesinin ardından ortada kalmış ve bu mücadele sırasında edindikleri savaşçı kimlikle küresel bir cihad fikrine yönelmişlerdir. Düşman olarak tanımladığı kesimlere karşı küresel ölçekte savaşmayı tek çare olarak gören bu gruplar nezdinde saygıyla karşılanan ve bu örgütlerin cihad teorisini sayılan Ebu Abdullah el-Muhacir lakaplı Mısır'lı Ali Abdurrahman el-Aliy'in *Mesail min fıkhi'l-Cihad* isimli kitabı şiddet yanlısı örgütlerin eylemlerini dayandırdığı önemli kaynaklardan biri olmuştur. Silahlı mücadeleyi tek çıkar yol olarak kabul eden bu anlayışın temsilcileri, cihad ismi altında gerçekleştirdikleri eylemlerini büyük oranda el-Muhacir'in bu kitabına dayanarak gerçekleştirmektedirler.¹ Tüm dünyada büyük bir infial uyandıran intihar eylemleri, adam kaçıрма, kafa kesme, şiddet ve korku salma gibi tedhiş eylemleri el-Muhacir'in kitabından hareketle meşru görülmektedir. Küresel cihad düşüncesine sahip el-Kaide ve DEAŞ gibi grupların düşünce dünyası, diğer gruplarla ilişkileri büyük oranda el-Muhacir'in dile getirdiği bu görüşler doğrultusunda şekillenmiştir.² El-Muhacir'in bu kitabı hâlihazırda da bu grupların fikhî ve ictihadî temel kaynağı olarak kabul edilmekte ve onun belirlediği esaslar dâhilinde

¹ Hasan Ebu Heniyye, Muhammed Ebu Rumman, *Tanzîmu'd-devleti'l-İslâmiye* (Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2015), 26.

² Bkz. Ebu Heniyye, Ebu Rumman, *Tanzîmu'd-devleti'l-İslâmiye*, 32.

hareket edilmektedir.³ Bu eğilime mensup bazı örgütler tarafından işlenen şiddet içerikli eylemler, dini yönden herhangi bir incelemeye tabi tutulmadan doğrudan İslâm'a mal edilmekte ve onun hakkında olumsuz bir algı oluşturulmaktadır. Oysa barış ve esenliği esas alan İslâm'ın bu tür eylemlere cevaz vermediği bilinmektedir. Kin ve nefret uyandıran bu eylemlerin İslâm'a mâl edilerek bir karalama kampanyasına dönüştürülmesi büyük bir haksızlıktır. Bu haksızlığın ortaya konulması önem arz etmektedir. Ancak özellikle dilimizde henüz bu anlayışın eylemlerine delil olarak öne sürdüğü âyet ve hadisleri inceleyerek bu hususu ortaya koyan yeterli çalışmalar yapılmış değildir. Bahsi geçen gruplar hakkında yapılan çalışmalar daha çok onların siyasî ve idarî yönleriyle ilgili değerlendirmelerden ibaret olmuştur. Biz bundan dolayı bu çalışmada el-Muhacir'in bu kitabını esas alarak bu konuda bir değerlendirmede bulunmayı, özellikle delil olarak öne sürülen âyet ve hadisleri inceleyerek durumu ortaya koymayı zaruri gördük. El-Muhacir'in kitabındaki meseleleri değerlendirmeye geçmeden önce bu konuya bir zemin teşkil etmesi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz İslâm'ın cihad konusundaki yaklaşımının kısaca anlatılmasında yarar bulunmaktadır.

1. İslâm'a Göre Cihad

Sözlükte katlanmak, zorluk, güç ve kuvvet gibi anlamları bulunan cihâd kelimesi, "İstenileni elde etmek için zorluğa katlanmak, sıkıntılara dayanmak, güç ve kuvvet kullanmak" gibi anlamlara gelmektedir.⁴ İslâmî literatürde ise, "İslâm'ı öğrenip ona göre yaşamak, insanlara tebliğ etmek için çaba sarf etmek, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik tehlikelere karşı savaşmak" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Rağıb el-İsfahanî (ö.502h) cihadı şöyle açıklamıştır: "Cihad, düşmana karşı savunma yapmak üzere elden gelen tüm çabayı sarf etmektir. Üç tür cihad vardır: Açık düşmana karşı cihad, şeytana karşı cihad ve nefse karşı cihad."⁵ Bu açıklamaları ve cihad kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarını dikkate aldığımızda onu şöyle tanımlamamız mümkündür:

"İnsanı hak yolundan saptırmaya çalışan şeytana, Allah'ın emir ve yasaklarından alıkoymaya çalışan nefse ve İslâm'a ve Müslümanlara açıkça düşmanlık yapıp saldıranlara karşı gerekli maddi ve manevi çabayı sarf etmek." İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti bu tanımda geçen kapsam husu-

³ Ebu Heniyye, Ebu Rumman, *Tanzîmu'd-devleti'l-İslâmiye*, 33.

⁴ Bkz. el-Fiyruzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhît*, 2. baskı (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1987) 351; Cevherî, *es-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, 4. baskı (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990), 2:460.

⁵ Bkz. Rağıb el-İsfahanî, *el-Mufredat fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife t.y.), 101.

sunda mutabık olsalar da⁶ her eğilim onun kendi amaçlarına hizmet eden yönüyle öne çıkarmıştır. Sözelimi fıkıhçılar daha çok savaş cihadı üzerinde dururken tasavvufçular onu nefsi emmareyi yenme çabası olarak görmüşlerdir.⁷ Savaşı tek çıkar yol olarak gören günümüzdeki Selefi gruplar ise onu neredeyse silahlı savaşla özdeş hale getirmişlerdir.

Kur'an'da cihad ile ilgili kelimeler, bağlamlarına göre tüm bu manalarda kullanılmıştır. Mekke döneminde inen iki âyette⁸ cihat kelimesi “Kur'an'ın öncülüğünde Allah'ın dini için mücadele etme ve Allah yolunda savaşa hazırlık yapma” anlamında kullanılmıştır. Medine döneminde inen âyetlerin büyük bölümünde “Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yaşama çabası”, bir kısmında ise doğrudan “savaş” anlamında kullanılmıştır.⁹ Müslümanlara yönelik saldırıların önlenmesi, tebliğin önündeki engellerin kaldırılması için savaşa başvurulması daha çok *kitâl* kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁰ Topyekûn savaşa çıkılması ise *nefir* kelimesiyle emredilmiştir.¹¹

Müslümanların henüz bir devlet yönetimine sahip olmadığı Mekke döneminde Hz. Peygambere müşriklerle en güzel şekilde mücadele edilmesi emredilmiş ve savaşa müsaade edilmemiştir. Hz. Peygamberin bir devlet otoritesi geliştirdiği Medine döneminin ikinci yılında “*Kendilerine savaşılanlara (müminlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi.*” (Hac, 22/39) âyeti indirilerek Müslümanların maruz kaldığı baskı ve zulümleri engellemek üzere müşriklerle savaşa izin verilmiştir.¹² Müslümanların bundan sonra artık bu konuda gevşek davranmamaları istenmiştir.¹³ Ondandır inen âyetlerde ise İslâm'ın insanlığa tebliğ edilmesi sırasında inkârcılar tarafından ortaya konulan engellerin yok edilmesi, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik saldırıların ortadan kaldırılması için müminlerin mallarıyla ve canlarıyla cihat etmeleri emredilmiştir. İnsanların istediği zaman herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadan İslâm'a girebilme-

⁶ Bkz. Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vucuh ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-'azim*, thk. Hatem Salih ed-Damin (Bağdat 2006), 119; el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 101; Ahmet Özel, “Cihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7:527.

⁷ Özel, “Cihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7:527

⁸ Furkân, 25/52; Ankebût, 29/69.

⁹ Mesela Tevbe, 9/41, 44, 81, 86.

¹⁰ Bkz. mesela Bakara, 2/190, 191, 193, 216, 217, 244, 246; Enfâl, 8/39, 65; Âl-i İmrân, 3/166-167; Nisâ, 4/74, 75, 76, 77, 84, 90; Tevbe, 9/13, 14, 15, 29, 36, 111, 123.

¹¹ Tevbe, 9/38, 39, 41.

¹² Bkz. Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbabu nuzuli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyuni Zeğlul (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 318; Taberî, *Camiu'l-Beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (y.y. Daru Hicr, 2003), 16:573; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-âzim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz (Mekke 1997), 8:2496.

¹³ Nisâ, 4/77; Bkz. Vahidî, *Esbab-ı nüzul*, 170-171; Taberî, *Camiu'l-beyan*, 7:230.

si için uygun ortamın sağlanması müminlere bir görev olarak yüklenmiştir. İslâm'ın muhafazası, İlahi emirlerin insanlara ulaştırılması, Allah'ın müminlere yüklediği önemli bir görev olarak tanımlanmıştır. Müminler buna engel çıkaranlarla gerektiğinde savaşmak dâhil her türlü mücadeleyi vermekle sorumlu tutulmuşlardır.¹⁴

2. El-Muhacir'in Cihad Anlayışının Değerlendirilmesi

El-Muhacir'in *Mesâil min fıkhi'l-cihad* isimli kitabının içerdiği meselelere ve bu meseleler ışığında kurulan örgüye baktığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Dünya, dâru'l-küfr ve dâru'l-İslâm olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır. İslâm'ın hükümlerinin geçerli olduğu yer İslâm diyarı, diğer bütün yerler ise küfür diyarıdır. Müslümanlar ile küfür ehli arasında öteden beri süregelen bir mücadele söz konusudur. Ona göre İslâm devletini kurmak, buna karşı gelen düşmanı yıldırmak ve İslâm'a boyun eğmelerini temin etmek için cihad etmek farzdır. Zira Cenab-ı Allah, "Fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Şâyet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur" (Enfâl, 8/39)¹⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla kâfirler fitne hali olan dinlerini bırakınca ve Allah'ın dini yeryüzünde hâkim oluncaya kadar onlarla savaşmak farzdır. El-Muhacir, âyette geçen "fitne"yi küfr olarak kabul etmiş ve yeryüzü küfürden arınıncaya kadar Müslümanlara cihad etmenin farz olduğunu iddia etmiştir.¹⁶

Bu âyet-i kerime, el-Muhacir'in cihad anlayışında merkezi bir konumda bulunmaktadır. O, savunduğu cihad fikrini delillendirmek amacıyla kitabında bu âyeti defalarca zikretmiştir. Oysa bu âyetin, şirk veya inkâr içerisinde bulunan tüm insanların yeryüzünden yok edilmesini gerektirecek bir hükme delaleti kati değildir. Kati olmayan bir delille bu denli ağır bir hüküm ortaya konması icthad usulüne aykırıdır. Zira fitne kelimesi çeşitli anlamlara gelmektedir ve onu şirkle sınırlandırmak için yeterli sebep bulunmamaktadır. Lügatlerde bu kelimenin, bir şeye aşırı bağlanmak, günah, küfür, azgınlık, sapıklık, rüsvalık, mal, evlat, birisini azdırmak, iç ihtilaf ve kargaşa, kavga, vb. anlamlara da geldiği ifade edilmektedir.¹⁷ Kelimeye şirk ve küfür manası veren müfessirler bulunmakla birlikte¹⁸ bu konuda müfessirler arasında bir ittifak söz konusu değildir. Nitekim tabiiinden 'Urve b. Zubeyr, âyette geçen fitneden amacın, müşriklerin vahyin tebliği-

¹⁴ Tahrîm, 66/9; Tevbe, 9/123.

¹⁵ Ayrıca Nahl, 16/10; Bakara, 2/190, 193, 194; Mümtehine, 60/9; Tevbe, 9/13, 73.

¹⁶ Ebu Abdullah el-Muhacir, *Mesâil min fıkhi'l-cihad*, t.y.y, 33.

¹⁷ Bkz. Abdurrauf el-Mısırî, *Mu'cemu'l-Kur'an* (Beirut, 1948) 2:71; el-Fiyruzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhît*, 2. baskı (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1987) 1575.

¹⁸ Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan*, 3:299.

ne çıkardığı engeller olduğunu söylemiştir.¹⁹ Kur’ân’ın inanç hürriyeti konusundaki genel yaklaşımını göz önünde bulundurduğumuzda kelimenin bu manada tefsir edilmesinin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür. Zira dinin insanlara ulaştırılmasına engel olanlara, bu konuda düşmanlık yapanlara karşı mücadele etmek kabul edilebilir bir durumdur. Ancak ileride detaylı olarak anlatacağımız üzere tebliğ edilen dini kabullenme konusunda insanların bir zorlamaya tabi tutulması İslâm’ın öngördüğü bir husus değildir. Tebliğ edilen kişi sırf dini kabul etmediği için öldürülemez. Âyette geçen, “din sadece Allah’a ait oluncaya kadar savaşılmaması” emri daha önceki âyetlerde gerekçelendirilmektedir. Âyeti yalnız başına değil bağlamı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Onu bağlamından kopararak yalnız başına aldığımızda, sanki hiçbir gerekçe olmadan dinin tüm dünyada zorla hâkim kılınması gerekliymiş gibi bir sonuca varmak mümkündür. Oysa âyeti diğer âyetlerle beraber okuduğumuzda, verdiği emrin böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Önceki âyetlerde şöyle buyurulmaktadır: “Size karşı savaş açanlara siz de Allah yolunda savaşın. Sakın aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haramda onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası budur. Eğer onlar vazgeçerlerse Allah Gafûr ve Rahimdir. Fitne tamamen yok edilinceye ve din sadece Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Şâyet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.” (Bakara, 2/190-193) Âyeti bağlamı içerisinde okuduğumuzda; saldırgan ve fitneci kâfirlere karşı emredilen bir savaş durumunu anlattığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Aynı mealde olan Enfal suresi 39. âyet de Bedir savaşında nazil olmuş ve oradaki savaş ortamını resmetmiştir. Bu âyetler genel bir hüküm koymak için değil savaş ortamına mahsus özel bir durumun hukukunu belirlemek üzere nazil olmuştur.²⁰

Kitapta geçen meseleler incelendiğinde el-Muhacir’in cihad anlayışının daha çok kendi dışındakileri tekfir ederek dışlama, öldürme, mallarını ve mülklerini tahrip ederek yok etme düşüncesi üzerine inşa edildiği görülmektedir. Şimdi bu örgüyü kurmak üzere işlediği meseleleri inceleyelim.

2.1. Dâru’l-Harb ve Dâru’l İslâm

El-Muhacir, cihad sistematiğini temellendirmek için önce dünyayı kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutmaya ihtiyaç duymuştur. Hz. Muhammed

¹⁹ Fahrettin Razî, *Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 15:168.

²⁰ Bkz. Ahmet Keleş, “...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy, 2 (2004) 50-54.

diğer peygamberlerden farklı olarak tüm insanlığa gönderilen evrensel bir resuldür; onun getirdiği din tüm insanlık için uyulması gereken hükümler içermektedir. O, Mekke’de İslâm’ın temellerini atmış ve Medine döneminde İslâm bir otoriteye dönüşerek devletleşmiştir. Bu devlet, hâkimiyeti altındaki yerlerde İslâm ahkâmını uygulayarak buraları İslâm diyarına dönüştürmüştür. El-Muhacir’e göre artık bundan sonra Müslümanların bu devlete hicret etmeleri ve onu desteklemeleri farz olmuştur. Ancak insanların bir kısmı ona uymuş bir kısmı ise uymamıştır. Böylece dünya iki kısma ayrılmıştır: İslâm diyarı ve küfür (harb) diyarı. Kâfirler arasında çeşitli farklar bulunsa da netice itibarıyla onların hepsi aynı kategoridedir. O, bu ayrım anlayışını desteklemek için Hz. Peygamber’in “Mekke’nin fethinden sonra hicret bitmiştir; ancak cihad ve niyet devam ediyor”²¹ ifadesini kullanmakta, Mekke’yi fethettikten sonra burası da İslâm diyarına dönüştüğü için buradan Medine’ye hicreti önlemek üzere artık hicrete gerek kalmadığını ancak cihad veya küfür diyarından uzaklaşmak niyetiyle hicret etmenin devam edeceğini söylemektedir. Diğer yandan o, İbn Hacer, Tiybî, İbn Arabî, Beyhakî gibi âlimlerin zikrettiği konuyla ilgili bazı görüşlerini de kendi görüşlerini desteklemek amacıyla kullanmıştır. Ve bu görüşlerden de hareketle açıkça dünyanın İslâm diyarı ile küfür ve harb diyarı olarak ikiye ayrıldığını iddia etmektedir. Ona göre bu taksimatın günümüze kadar böylece devam ettiği dinin zorunlu olarak bilinen hükümlerinden de biri olmuştur.²² Öyle ki el-Muhacir’e göre bir ülkenin halkının çoğunluğu Müslüman olsa da uygulanan hükümler İslâmî olmadığı sürece orası Dâru’l-harb’dır.²³

El-Muhacir’in bu taksimatı temellendirmeye çalışmasının sebebi şunu ortaya koymaktır: Bu taksim ile günümüzde de İslâm ahkâmının uygulanmadığı topraklar Dâru’l-harb toprakları kabul edilecek ve oralarda yaşayanlar ya İslâm’ın hâkimiyeti için çalışacaklar ya da onlarla savaşılması gerekecektir. Böylece o, peş peşe sıraladığı görüşlerden sonuç itibarıyla şöyle bir hüküm çıkarmıştır: Âlimlerin, ihtilafsız olarak Dâru’l-küfr olan toprakları Dâru’l-harb olarak isimlendirmeleri, nerede olurlarsa olsunlar Müslümanlarla kâfirler arasındaki ilişkinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Müslümanlara düşen İslâm’a boyun eğmelerini sağlamak üzere onlarla harb etmektir. Yeryüzündeki herkes, Allah’ın hükümlerine tabi

²¹ Muhammed b. İsmail el-Buharî. *Sahih-i Buhari*, nşr. Ebu Suheyb el-Kuremî (Riyad: Beytu’l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), “Menâkıbü’l-Ensâr”, 45, “Cihâd”, 1, 27, 184; Hüseyin Müslim, *Sahih-u Müslim*, nşr. Ebu Suheyb el-Kuremî (Riyad: Beytu’l-Efkar ed-Devliyye, 1998), “Hac”, 445, “İmâret”, 85. Ayrıca bkz. Muahammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beirut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, t. y), “Siyer”, 32.

²² el-Muhacir, *Mesâil*, 16.

²³ el-Muhacir, *Mesâil*, 18.

olarak veya anlaşmada bulunarak ona uymak zorundadır.²⁴ El-Muhacir, kendi görüşünü desteklemek amacıyla bununla ilgili gördüğü ve zikrettiği bazı hadislerden ve âlimlerin görüşlerinden sonra da şöyle der: “Fukahâ, ittifakla kâfirlerin üzerine yürümenin ve Müslümanlara herhangi bir eziyette bulunmamış olsalar bile buldukları topraklarda onlarla savaşmanın –mübah değil- vacib olduğunu beyan ve nakil etmişlerdir.”²⁵

El-Muhacir’in yaptığı Dâru’l-harp ve Dâru’l-İslâm tarifleri konusunda genel olarak bir konsensüs söz konusu olmadığı gibi onunla aynı akımda buluşan cihatçılar arasında da bir görüş birliği bulunmamaktadır. Savaş cihadını savunan Selefilğin önemli teorisyenlerinden biri sayılan Ebu Musab es-Surî, *Davetu’l-mukavemeti’l-İslâmiyye el-‘alemiyye* isimli kitabında “İslâm diyarı”, “küfür diyarı” ve “özel statülü diyar” olmak üzere üçlü bir taksimat öngörmüştür. Surî, özel statülü diyarı, “Halkı hâlâ Müslüman olan, önceden İslâm diyarı iken sonradan küffarın hükmünün uygulanmaya başladığı diyar” olarak tarif etmiştir.²⁶ İmâm Kâsânî ise daha farklı bir tanıma giderek muhtevayı oldukça farklılaştırmıştır. Şöyle demektedir: «Dârın İslâm ve küfre izafesinden kasıt, bizzat İslâm veya küfrün mahiyeti değil, emniyet ve korkudur. Eğer emniyet müminlere, korku da kâfirlere mutlak manada ait ise o belde Dâru’l-İslâm’dır. Korku müminlere ait ise orası Dâru’l-küfür’dür. Hüküm, emniyet ve korkuya bağlıdır.»²⁷

El-Muhacir, İslâm hukukçuları tarafından Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki ilişkilerin mahiyetini belirlemek üzere geliştirilen bu kavramlar üzerinden bir ayırtırmaya giderek öngördüğü cihadı temellendirmeye çalışmıştır. Kaynakları incelediğimizde onun bahsettiği gibi bir ittifakın söz konusu olmadığını görmekteyiz. İslâmî kaynaklarda “Savunma Cihadı” ve “Talep Cihadı” olmak üzere cihadın iki türünden bahsedilmektedir. Savunma cihadı; düşmanın saldırılarına karşılık vererek vatani, dini, toprağı ve namusu savunmak, talep cihadı ise dini yaymak için düşman topraklarına giderek onlarla savaşmak şeklinde tarif edilmiştir. Savunma cihadının farziyeti konusunda ittifak halinde olan âlimler ve fakihler talep cihadı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi onu caiz gördükten kimisi buna karşı çıkmıştır.²⁸

El-Muhacir’in bu taksimat üzerinden geliştirdiği cihad anlayışının İslâm’ın temel değerleriyle uyuşmadığı açıktır. İslâm’ın amacı insanları

²⁴ el-Muhacir, *Mesâil*, 23.

²⁵ el-Muhacir, *Mesâil*, 25.

²⁶ Bkz. Ebu Musab es-Surî, *Davetu’l-mukavemeti’l-İslâmiyye el-‘alemiyye* (y. y. 2004) 937.

²⁷ İmâm Kâsânî, *el-Bedâiü’s-Sanâi’i* (Beyrut 1974), VII:131.

²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmed er-Ramh, *el-Cihadu’l-‘âlemi ed-devaf’î ve’l-meâilât* (y.y. Merkezu Harmun li’d-Dirasati’l-Muasıra, 2016), 3 (2 nolu dipnot); Özel, “Cihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7: 528-529.

kategorize ederek yok etmek değil, yeryüzünde barış ve güvenliği tesis etmektir. Barış ve esenliğe verdiği kıymetin bir tezahürü olarak Yüce Allah, Kur'ân'ı Kerim'de barış ortamının temini için çeşitli prensipler vaz etmiştir. İslâm, esas itibariyle cari hukuka uymak kaydıyla farklı dinlere mensup olsalar da tüm insanların birlikte yaşayabileceklerini öngörmüştür. Savaş ortamında bile düşmanın barış önerilerine olumlu yaklaşılmasını, zulüm ve haksızlıklarından vazgeçerlerse onlarla barış yapılmasını emretmiş ve "Eğer onlar barış yapmaya yanaşırlarsa sen de ona yanaş" (Enfâl, 8/61) buyurmuştur. Kur'ân, farklılıkların doğal olduğunu kabul etmiş, dillerin ve renklerin farklı olmasını Allah'ın varlığının delillerinden saymıştır: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için ibretler vardır." (Rûm, 30/22) Başka bir âyette ise "Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı." (Hûd, 11/118) buyrulurken insanların farklılıklarının ilahi hikmetin bir parçası olduğu vurgulanmıştır.

Hucurât suresinde ise "Ey insanlar! Şüphe yok ki, sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." (Hucurat 49/61) buyrulmuştur. Âyet-i kerimede bu farklılıklarla birlikte bir arada yaşama durumu zımnen kabul edilmiştir. Kimse farklı bir dine veya ırka veya topluluğa mensup olduğu için bu haktan mahrum bırakılamaz. "İnsanların birlikte yaşama ihtiyacı yaratılıştan gelen bir özelliktir ve bu aynı zamanda psikolojik olduğu kadar, sosyal ve iktisadî bir gereklilikten de kaynaklanmaktadır. Fertlerin huzur ve güven ortamında bir arada yaşayabilmesinin ön şartı da bireyler arasında sevgi, saygı, hoşgörü, yardımlaşma, dayanışma ve kardeşlik bilincinin oluşmasıdır."²⁹

2.2. İman Etmedikçe Kimse Masum Olamaz

El-Muhacir'in cihad sistematığının önemli ayaklarından biri, Müslüman olmayanların direkt düşman kategorisine alınarak hedefe konulmasıdır. Ona göre iman etmemiş kim olursa olsun eğer Müslümanlarla yaptığı bir anlaşma ile devletin himâye ve güvencesi altına girmemişse kanı ve malı helaldir. O, bu görüşünü Kur'ân'dan zikrettiği bazı âyetlere ve hadis-i şeriflere dayandırmaya çalışmıştır. Ona göre Tevbe suresinin ilk âyetleri (1-3) indikten sonra yeryüzünde insanlar artık Müslümanlar, zimmet, sulh ve eman verme yoluyla anlaşma yapılanlar ile bunların dışında kalanlar olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır; ilk iki sınıfın kanı ve malı haram, onların dışında kalanların ise helal olmuştur. Çünkü Cenab-ı Allah bu âyetlerin ardından gelen âyet-i kerimede "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları ar-

²⁹ Birlikte Yaşama Olgusu ve Rahmet Peygamberi, <https://www.mumsema.org/sizden-gelen-sorular/276936-birlikte-yasama-hukuku-hakkinda-ayet-ve-hadisler.html>

tık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe eder, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (Tevbe, 9/5) buyurmuştur. El-Muhacir’e göre âyet-i kerimede geçen öldürme hükmünün sebebi onların müşrik veya kâfir olmalarıdır. Yani hükmün illeti şirk ve küfür olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla her müşrik kâfir, muharip olarak kabul edilmiş ve öldürülmesi gerektiği iddia edilmiştir. El-Muhacir’e göre âyet-i kerimede geçen “Eğer tövbe eder, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın” ifadesi de bu hususu desteklemektedir. Yine ona göre aynı surenin 29. âyeti de bu hükmü teyid etmektedir. O, âyette geçen: “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselele, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın” ifadesini küfür ehli içerisinde sayılan Ehli Kitap olanlar da kitaplarının hatırı için ya Allah ve Resulüne iman edip onların koyduğu hükümlere tabi olacaklar ya da cizye ödeyerek bu zillet haliyle canlarını ve mallarını koruma altına alacaklar³⁰ şeklinde yorumlamaktadır.

Delil olarak öne sürdüğü bir başka âyet ise şudur: “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınıınızda olanlara karşı savaşın ve onlar sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki Allah sakınanlarla beraberdir.” (Tevbe, 9/123) Aynı hususa işaret eden Bakara suresinde ise “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.” (Bakara, 2/191) buyurulmuştur.

El-Muhacir’e göre bu âyetlerden çıkan sonuç şudur: Savaşın sebebi onların küfür içerisinde olmalarıdır. Onlarla savaşmanın sebebi olarak; şirk ve dini inkâr etmek zikredilmiştir. Dolayısıyla İslâm’ı din olarak kabul etmeyen herkesin kanı ve malı helaldir. Bunun tek istisnası Müslümanlardan bahsi geçen şekillerde güvence alanlardır.³¹ Ancak o, delil olarak zikrettiği âyetlerde ciddi bir istidlal hatasına düşmüştür. Tevbe suresinin 5. âyetini delil getirirken bir önceki âyette konulan istisnayı dikkate almayarak kayıtlı olan bir hükmü kayıtsız hale getirmiş, muhatabı genelleştirmiştir. Yani âyet, ahitlerini bozan müşriklerden bahsederken o, bu kaydı göz ardı ederek hükmü genelleştirmiş ve tüm müşriklere teşmil etmiştir. Oysa sure müşriklerle yapılan anlaşmaların geçerli olduğu bir dönemde müşriklerin Müslümanlara ihanet ederek anlaşmalarını bozmaları ve arkalarından iş çevirme-

³⁰ el-Muhacir, *Mesâil*, 31.

³¹ el-Muhacir, *Mesâil*, 32.

leri üzerine Müslümanların alması gereken tedbirleri vazetmek üzere indirilmiştir. Âyette verilen öldürme emrinin sebebi Kureyş müşriklerinin anlaşmalarını bozmaları ve Müslümanların aleyhine faaliyetlerde bulunmalarıdır.³² Anlaşmalarına sadık kalanlar ise 4. âyette bundan ayrı tutulmuşlardır. El-Muhacir ise âyette geçen öldürme emrinin sebebi olarak anlaşmayı bozmayı değil şirk ve küfür içinde olmayı kabul etmiştir.

Bağlamı dikkatle incelediğinde âyette, haram aylar bittikten sonra müşriklerin artık sıkı bir şekilde takip edilmelerinin gereğine işaret edildiği görülmektedir. Zira kendilerine verilen süreden sonra hâlâ müşrik olarak kendileri için yasak kılınan bölgede durmaya devam etmeleri, savaşı tercih ettikleri anlamına gelmektedir. Savaşı kabul etmeleri halinde ise onlarla savaşılmaması ve buldukları yerde öldürülmeleri kaçınılmaz hale gelir. Zira savaş ortamında savaş kuralları geçerli olur. Bu aşamada artık onlara müsamahalı davranılması kâbil değildir. Kâbe artık İslâm'a mal olmuştur ve orada sadece İslâm'ın öngördüğü tevhid anlayışı geçerli olacaktır. Bunun temin edilmesi için gereken tüm tedbirlerin alınması tabiidir. Müşriklerin artık burada söz sahibi olmaları, istedikleri şekilde davranmaları, kendi dinî ritüellerini tatbik etmeleri, Kâbe'de İslâm'a göre uygun olmayan ibadetlerde bulunmaları kabul edilemez.³³ Onlara burada yaşamaya devam etmelerine izin verilmesi, Kâbe'nin tekrar şirke bulaştırılması tehlikesini beraberinde getirecektir. Bu yüzden müşriklerin sıkı bir takibe alınmaları, bu konuda gevşek davranılmaması tembih edilmiştir.

Dikkat edilirse âyette ölüm tek seçenek olarak da sunulmamıştır. Öldürme her ne kadar ilk sırada zikredilmiş olsa da yakalayıp hapsedme, gözetim altında tutma ve böylece etkisizleştirme seçeneği de sunulmuştur. Bu da amacın sadece öldürmek olmadığını, yaptıkları ihanetin cezalandırılmak istendiğini göstermektedir. Bir önceki âyette "Ancak kendileriyle antlaşma yaptığımız müşriklerden bilâhare yükümlülüklerini eksiksiz yerine getiren ve sizin aleyhinize kimseye arka çıkmayanlar hariç..." denilerek bu duruma zaten işaret edilmişti. Bir sonraki âyette ise "Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır." buyrulurken hemen tövbe etmeseler de bir fırsat veya güvence verilmesini isteyenlere bu fırsatın verilmesi istenmiştir. 6. âyetle getirilen açıklama aslında 5. âyetin, el-Muhacir'in savunduğu şekilde yorumlanamayacağını ortaya koymaktadır. Âyet-i kerime indiği ortam ve sahip olduğu bağlam içerisinde-

³² Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), 3:13; Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2:721.

³³ Bkz. Hüseyin Munis, "el-Îtâru't-târîhî li-sûreti berâe", *Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye*, LXVII, 150-151.

de bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda inanmayan herkesin bulunduğu yerde öldürülmesini emretmediği açıkça anlaşılacaktır.

Bu âyetin, bu tutum için bir delil olarak ileri sürülmesi ve gayr-ı Müslimlerle ilişkilerde tolerans ve kolaylık göstermeyi öngören diğer âyetlerin³⁴ adeta yürürlükten kaldırılması, İslâm'ın yerleştirmeye çalıştığı hak ve adalete dayalı sistemi de temelden sarsacaktır. “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” (Enbiya, 21/107), “Onlarla en güzel şekilde mücadele et” (Nahl, 16/125), buyrukları net bir biçimde ortada olan İslâm, herhangi bir sınırlama koymadan tüm inanmayanların (kâfirlerin) yok edilmesini isteyebilmesi mümkün değildir. İslâm, inanmayanların görüldükleri yerde öldürülmelerini değil İslâm'ı kabul etmeleri için onlara nasihat edilmesini öğütler. Bu âyette öngörülen müeyyideler kayıtsız olarak tüm gayrı Müslimler için değil sadece antlaşmalarını bozmuş olan Kureyş müşrikleri için geçerlidir. Âyette müşriklerin serbest bırakılmalarının, şirkten tövbe edip namaz kılma ve zekât vermelerine bağlanması ise, antlaşmalarını bozmaları ve Müslümanlarla savaş haline girmeleri neticesinde ikinci defa antlaşma haklarını kaybetmelerinden ötürüdür ve bu durumda Müslümanların onlardan bunu talep etme hakları doğmaktadır; yoksa bu, dine girmeleri için bir zorlama anlamında değildir.³⁵

El-Muhacir'in bu düşüncesini desteklediğini iddia ettiği 29. âyet ise ehli kitaptan olan gayr-ı Müslimlerin İslâm toplumunda Müslümanlarla birlikte yaşama hukukunu belirlemektedir. Surenin ilk bölümlerinde ahdine bağlı kalmayan müşriklerin durumu ele alındıktan sonra Müslümanlarla ilişkileri sıkıntılı olan, Ehl-i kitap oldukları halde aslında Allah'a ve ahiret gününe inanmayan bir grup olan bu gruptan da bahsedilmesi gerekiyordu. Çünkü onlar da hak dine tabi olmuyorlar, Hz. Peygamber'in yasakladığı hususlara uymuyorlardı. “Rasûlullah'ın hayatına dair eserler incelendiğinde, bu âyetin geldiği dönemde, Bizans hâkimiyetindeki Suriye bölgesinde ve bu yol üzerinde bulunan gerek Yahudi gerekse Hristiyan topluluklar ile Müslümanlar arasında hicri 5-6. yıldan beri süregelen gerginliklerin varlığını koruduğu ve bu taraflar arasında devletlerarası hukuk bakımından hasmane münasebetlerin hâkim olduğu görülür. Bu âyetin devamında hem Yahudilere hem de Hristiyanlara açık bir biçimde temas edilmesi ve onların insanlık yolunu aydınlatan meşaleyi söndürme niyet ve çabası içinde olduklarının bildirilmesi bu tespiti doğrulamaktadır. İşte bu durum ve İslâm tebliğinin geldiği nokta dikkate alındığında, bu kesime karşı da güçlü bir cihad çağrısının yapılmasının sebebi kolayca anlaşılabilir. ”³⁶ Onların bu

³⁴ Mesela, Bakara, 2/256, Yunus, 10/99, Gaşiye, 88/22-26, Kehf, 18/49.

³⁵ Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2:729.

³⁶ Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2:751. Âyetin sebab-i nüzulü hakkında bilgi için bkz. Taberî, *Camii'l-beyan*, 11:407; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Âzim*, 6:1778.

sıkıntı yaratan pozisyonlarının ortadan kaldırılması gerekiyordu. Bu da ancak güç kullanılarak sağlanabilirdi. Onlar, Hz. Peygamber'in getirdiği dini kabul etmediklerine, onun koyduğu yasaklara, dinî hükümlere bağlı kalmadıklarına göre bu toplumda istedikleri gibi yaşama hakkına da sahip olmamaları gerekiyordu. Zira bu toplumda yaşamayı istiyorlarsa ya İslâm'ı kabul edip ahkâmına tabi olacaklardı ya da kendilerine ayrı bir statü tanıyan bir vergilendirme sistemi olan cizye³⁷ ödeyerek ayrı bir hukuka tabi tutulacaklardı. Her ikisini de kabul etmezlerse onlarla savaşılmaması kaçınılmaz hale gelecektir. Onlarla savaşılmaması; çıkardıkları sıkıntılar, İslâm'ın önüne koydukları engeller sebebiyledir.

El-Muhacir'in kendi görüşünü desteklemek için sıraladığı diğer bir âyet ise aynı surenin 123. âyetidir. Daha önce de değinildiği üzere Tevbe suresi risaletin son yıllarında inmiş olup İslâm devletinin güvenliğini temin etmeyi hedefleyen çeşitli hükümler vazetmiştir. Anlaşmalarını bozan müşriklerle, ehli kitap olarak bilindikleri halde hak dine tabi olmayıp İslâm'a karşı çıkanlarla ilgili alınması gereken tutum belirlendikten sonra şimdi Müslüman topluma yakın yerlerde bulunan ve stratejik olarak Müslümanlar için tehlike arz eden inkârcı komşularla ilgili alınması gereken tedbirler vaz edilmiştir. Tehlikelerinin önüne geçmek üzere onlarla savaşılmaması ve sert tutum takınılması onları bu niyetlerinden vazgeçirecektir. Müslümanlar onlara gücünü göstermelidir ki herhangi bir saldırıya heves etmesinler. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde baktığımızda bu âyetten Müslümanların gayr-ı Müslimlerle hep savaş içerisinde bulunmalarının gerekliliği değil sadece İslâm'a ve Müslümanlara yönelik tehlike ve saldırıların önlenmesi hususunda bir tedbir olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

El-Muhacir'in delil olarak öne sürdüğü Bakara suresi âyetinde ise şöyle denilmiştir: "Onları yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram'ın yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir." (Bakara, 2/191) El-Muhacir, âdeti olduğu üzere bu âyeti de bağlamından kopararak sadece metni üzerinden yorumda bulunmuştur. Zira bu âyetten bir önceki âyette "Sizinle

³⁷ Cizye, İslâm devletindeki gayri Müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisinin adıdır. İslâm ülkesinde zimmî (gayri müslim vatandaş) statüsünde bulunan kişilerden kendilerine din hürriyeti, can ve mal güvenliği sağlanması karşılığında alınan bu verginin Kur'an'daki dayanağı bu âyettir. Müslümanlardan alınan zekât bir yönüyle vergi niteliğinde olmakla beraber bir yönüyle de dinî bir vecibe (ibadet) olduğu için gayri müslimlerden zekât alınmaz; onlar bunun yerine cizye öderler. (Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2:755.)

³⁸ Tebliğde bulunma ve şartlar gerekli kıldığında cihad etme konusunda yakından başlayarak uzaklara doğru uzanmanın gerekliliği hakkında geniş bilgi için bkz. Razî, *Me-fatihu'l-gayb*, 16:234 vd.

savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın” denilmiştir. Yani âyette geçen “Onları yakaladığınız yerde öldürün” ifadesindeki ‘onlar’ dan kasıt bir önceki âyette geçen Müslümanlara karşı savaş açmış olan düşman tarafıdır. Bu âyette ise ‘onları yakaladığınız yerde öldürün’ denilmiştir. Yani size savaş açanlarla siz de gereken şekilde cevap verin ve onları yakaladığınız yerde öldürünüz denilmiştir.³⁹ Âyet-i kerime savaş şartlarındaki bir tutumu dile getirmektedir. Onu yalın halde değerlendirip gayr-ı Müslimlerin her görüldükleri yerde öldürülmelerine hamletmek büyük bir yanlış olur.

Diğer yandan el-Muhacir, bu görüşünü desteklemek üzere bazı hadis-i şeriflerden de deliller getirmeye çalışmıştır. Bunlardan en dikkat çekici olanı Buhari’de geçen şu hadistir: Rivayete göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Ben, insanlar Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik edip, namazlarını kılip zekâtlarını verinceye kadar onlar ile savaşmakla emrolundum. İşte bunu yaptıklarında canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Ancak İslâm’ın hakkı hariç ki onun da hesabı Allah’a aittir.”⁴⁰ O, Hz Peygamber’in, bu hadisle İslâm’a girmeyi kabul etmeyen gayrı Müslimlerin kanını ve malını helal gördüğünü savunmuş, Hz. Peygamber’in çeşitli seriyyelerde emir tayin ettiği kişilere verdiği tavsiyeler ve bazı âlimlerden zikrettiği görüşlerle kendi kanaatini desteklemeye çalışmıştır. Onun bu hadisten yaptığı istidlal de diğer âyet ve hadislerde yaptığı gibi İslâm’ın genel uygulamalarını göz ardı eden, zahirci bir yaklaşımdır. İslâm’ın bu husustaki tutumunu ve Hz. Peygamberin genel uygulamalarını dikkate almadan sırf metnin zahiri üzerinden böyle bir neticeye ulaşmak büyük bir hata olmuştur. Zira Hz. Peygamberin kimseyi zorla İslâm’a sokmaya çalışmadığı bilinmektedir. Onun tebliğ ettiği dinin ana kaynağı olan Kur’ân’da da insanların inanç konusunda istedikleri tercihte bulunabilecekleri defalarca dile getirilmiştir.⁴¹ İslâm’a davetin şiddetle olamayacağı, imanın kalbe zorla sokulamayacağı müsellemdir.⁴² “Hz. Peygamber’in risâlet sürecine baktığımızda yapılan savaşların ve gönderilen seriyyelerin, insanların zorla İslâm’a girmeleri gayesiyle değil, düşmana gücünü hissettirme, düşmanın ekonomik bağlantılarını kesme veya düşman hakkında bilgi toplamak gibi bazı askeri taktikler gereği; anlaşmaların ihlal edilmesi, İslâm topraklarına baskın ve talanların düzenlenmesi, elçilerin öldürülmesi gibi ihanetlerin cezalandırılması gayesiyle; zulme uğrayan Müslümanların üzerindeki baskıları sonlandırmak ve en önemlisi kendisini savunmak amacıyla yapıldığı görülecektir.”⁴³

³⁹ Taberî, *Camiu'l-beyan*, 3:293; Karaman vd. *Kur'an Yolu*, I:294.

⁴⁰ Buharî, “İman”, 17.

⁴¹ Bkz. Bakara, 2/256; Yunus, 10/99; Kehf, 18/49; Nâziat, 79/45; Gaşiye, 88/22-26.

⁴² Bu hususta geniş bilgi için bkz. Said Ramazan el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslâm keyfe nef-hemuhû ve numarisuhû* (Şam.1992), 52-63.

⁴³ Fatih Orhan, “Cihad Kavramı Üzerinden İslâm’a Sürülmek İstenen Leke: Terör”,

Hadis-i şerifte Hz. Peygamber "...savaşmakla emrolundum" buyurmuştur. Ona emreden makam olan Cenab-ı Allah, "*Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.*" (Enfal, 8/39) demiştir. Hz. Peygamber de Allah tarafından verilen bu emri açıklarken savaşın niçin yapılacağını beyan etmiştir. Putperest müşrikler onun tebliğ ettiği İslâm'a çeşitli engellemelerde bulunuyor ve İslâm'ı kabul edenlere eziyet ederek fitne çıkarıyorlardı. Cenab-ı Allah, İslâm'ın önüne engel çıkaran ve Müslümanlara eziyette bulunanlarla savaşmayı emretmiştir. Buna göre İslâm'ın tebliğ edilmesini engellemeye çalışanlar ya kelime-i şahadet getirecek ve İslâm'ın koyduğu hükümlere razı olacaklar ya da yaptıkları bu engellemelerin ve eziyetlerin cezası olarak hak ettikleri muameleyi göreceklidir.

Ramazan el-Butî cihatla ilgili kitabında bu hadisi değerlendirirken hadiste zikredilen "İnsanlar" ifadesinden maksadın putperestler olduğunu, bunların dışında kalanların ise, "Dinde zorlama yoktur", âyeti gereğince bu hükmün dışında kaldığını, cihadı zorlama şeklinde anlayan ve bu görüşlerine de Kur'an'dan deliller getirenlerin, delil getirdikleri âyetlerin o günkü şartlarda vaki olan savaşlarla ilgili olduğunu, bu nedenle de onların devamlı bir emir olmadığını gözden kaçırdıklarını ifade etmiştir.⁴⁴

Hadis-i şerifte geçen "İnsanlar" lafzının marife olarak ifade edilmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir. O, bu haliyle belirli insanlara işaret etmektedir. Onun mutlak manada tüm insanları kapsayacak şekilde alınmayacağı açıktır. Zira mutlak manada alınması durumunda her hangi bir ayırım gözetmeden tüm insanları kapsaması durumu ortaya çıkar ki bu İslâm'ın ruhuna ters düşer. Hz. Peygamber'in bu ifadeyle yaşlı, çocuk, engelli veya savaşa iştirak etmemiş insanların tümünü kastetmesi onun genel uygulamalarına aykırıdır. Onun kimseyi zorla İslâm'a sokmaya çalıştığı vaki değildir. O, asla sadece İslâm'a girmediği için insanları öldürtmemiştir. Hadiste geçen "Ukatilu" sözü de bunu desteklemektedir. Bu kalıp, müşareke (karşılıklık) ifade eder. Hz. Peygamber, "kelime-i şahadet getirmeyenleri öldüreceğim" dememiş, onlarla savaşmakla emrolundum demiştir. Bu kullanım da insanların birey olarak alelade yakalanıp öldürülmelerini değil, karşılıkla savaş durumunu öngörmektedir.

2.3. Savaşılan İnsanların İslâm'a Davet Edilmesi

El-Muhacir'in cihat sistematiğini oluşturan meselelerden biri de kendileriyle savaş halinde bulunan kâfirlerin öldürülmeden önce nasıl bir muameleye tabi tutulacakları hususudur. O, kâfirlerin öldürülmeden önce İs-

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 14, sy 2, Temmuz-Aralık 2014, 100.

⁴⁴ el-Butî, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, 53-55.

lâm'a davet edilmelerinin gerekliliğini prensip olarak kabul eder. Ancak bunu prensip olarak kabul etse de davetin mahiyetini genişleterek pratikte uygulanabilmesinin önünü kapatır. Ona göre bu davet hakiki davet ve hükmi davet olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Hakiki davet, sözlü olarak yapılan davettir. Hükmi davet ise İslâm davetinin yayılması ve ne istendiğinin aleni olarak bilinmesiyle tahakkuk eder. Kâfirlerin bunu sadece duymuş olmaları bile davetin gerçekleşmiş olması için yeterli olacaktır. Dolayısıyla ona göre daveti duydukları halde kabul etmeye yanaşmamışlarsa onların canı ve malı artık helaldir. Davet kendisine ulaşan kişi, eğer bunu kabul etmezse onun katli vacip olur ki bununla fitne önlenmiş, din tümüyle Allah'ın olmuş olsun. Onun bu görüşünü savunmak için delil olarak bağlamından kopararak kullandığı hadis ise, Yahudî Ebu Rafi'in öldürülmesiyle ilgili Buharî'de geçen Berra b. Azib hadisidir. Berra şöyle demiştir: "Rasulullah (sav) Ensar'dan bir grubu Ebû Rafi'e gönderdi. Abdullah b. Atik bir gece evine girdi ve uyur halde iken onu öldürdü."⁴⁵ El-Muhacir, bu rivâyeti değerlendirmek üzere şöyle der: "Bu kıssa, bize öldürmek ve savaşmaktan önce davet etmenin şart olmadığını gösteren açık bir delildir."⁴⁶ Çünkü el-Muhacir'e göre İslâm daveti daha önce Ebû Rafi'ye ulaşmıştı, o bunu biliyordu ve kabul etmemişti. Dolayısıyla onu başka bir davete gerek kalmadan öldürmek caiz olmuştu.

El-Muhacir'in olayları sebeplerinden nasıl ayrı tuttuğu ve rivâyetleri kendi ön yargısını desteklemek üzere nasıl manipüle ettiğinin güzel örneklerinden biri de bu rivâyetle ilgili tutumunda ortaya çıkmaktadır. Onun, hadisi delil getirme tarzından ortada sanki hiçbir sebep yok iken Rasulullah'ın (s.a.s) bir grup insanı gönderdiği ve 'gidin Müslüman olmadığı için şu adamı öldürün' dediği anlaşılmaktadır. Oysa Rasulullah'ın neden bu kararı aldığı araştırılıysa bu tutumun sebebi ortaya çıkardı. Ama el-Muhacir, bunu yapmaktan imtina etmiştir; zira bunu yapması durumunda elde edeceği netice onun görüşünün lehine değil aleyhine olacaktı. Bu sebeple el-Muhacir, hadiseyi sebep ve sonuçlarından kopararak vermeyi uygun görmüştür. Çünkü rivayeti ancak bu halde verirse onun görüşünü destekleyecektir. Diğer yandan kaynaklarda Ebu Rafi'in yaptığı ihanetler ve çıkarıldığı fitne sonucunda bu tür bir cezalandırmaya tabi tutulduğu anlatılmaktadır. O, Yahudilerin önde gelen tüccarlarından biri olup Rasulullah'a her fırsatta düşmanlıkta bulunuyor, İslâm'ın yayılmasını engellemek için Hz. Peygamberin düşmanlarına destek sağlıyordu. Fitne çıkararak Hz. Peygambere eziyet ediyordu.⁴⁷ Ebû Rafi bu haliyle "Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın." (Enfal 8/39) âye-

⁴⁵ Buhari, "Megazi", 16, "Cihad", 155.

⁴⁶ el-Muhacir, *Mesâil*, 54.

⁴⁷ İbn Hişam, *es-Siyretu'n-nebeviyye*, thk. Komisyon. (y. t. y), 1:514 ve 516.

tinin muhatabı olmayı en çok hak ediyordu. Rasulullah (s.a.s) onu sebepsiz yere sadece İslâm'ı kabul etmediği için öldürtmemiştir. Burada özel bir durum söz konusudur ve el-Muhacir bunu hiç dikkate almadan yanlış bir istidlalde bulunmuş ve şahsi bir hükmü genelleştirmiştir. Zira Allah Rasülü'nün inanmayan diğer insanlara bu türden muamelelerde bulunmadığı da bilinmektedir.

2.4. İstişhad Eylemleri / İntihar Saldırıları

El-Muhacir'in cihad anlayışında önemli bir yer tutan ve yoğun şekilde eleştirilmesine sebep olan hususlardan biri de düşmanı yıldırım amacıyla başvurduğu ve istişhad (şehadete erme) eylemi olarak isimlendirdiği intihar saldırılarıdır.

Günümüzdeki şekliyle intihar saldırıları hakkında İslâm fıkhiyla ilgili kaynaklarda bir açıklama bulmak zordur. Zira bu tarz saldırılar; bombalı yelek, çanta, araç, uçak vb. çağımızda yeni icat edilmiş teknolojik ürünlerle gerçekleştirilmektedir. Bu tarz eylemleri caiz görüp şehadete erme faaliyeti olarak kabul edenler, bunun meşruiyetini, geçmiş dönemlerde savaşlarda vuku bulan bazı fedailik olaylarıyla kurdukları benzerlikler üzerinden savunmaya çalışmışlardır.

İntihar saldırılarının, şehadet eylemleri olarak değerlendirilmeye başlanması daha çok Filistin'i işgal eden Yahudilerin orantısız silahlı saldırıları karşısında çaresiz kalan Filistinlilerin düşmanı yıldırım amacıyla gerçekleştirdiği eylemler kapsamında dile getirilmiş ve cihatçı Selefilere ziyade Vehbe Zuhayli, Yusuf el-Kardavî, Ali es-Sava, Sait Ramazan el-Butî, Uceyl en-Neşmî, Ezher şeyhi Muhammed Seyyid Tantavî, Suriye Müftüsü Ahmet Keftaru, Nasıruddin Elbanî, Suudi âlimler Abdullah b. Humeyd, Abdullah el-Bessam, Abdullah b. Muni', Hamud el-Ukla ve Muhammed b. Usaymin gibi çeşitli ülkelerin resmi veya yarı resmi kurum ve kuruluşlarında görevli olan çağdaş bazı âlimler tarafından caiz görülmüştür.⁴⁸

Son yıllarda bu saldırıların daha çok küresel cihat fikrini savunan Selefi örgütler tarafından savunulduğu ve gerçekleştirildiği müşahade edilmektedir. Bu eylemleri savunanların hemen hepsinin delil olarak ileri sürdüğü hadiseler 'ölüm tehlikesi bulunsa da Müslümanın düşman arasına dalması' (el-İngimasu fi'l-'Aduv) ana fikrinde odaklaşan olaylardır.⁴⁹ Se-

⁴⁸ Muhammed Ebu Rumman, Hasan Ebu Heniyye, 'Aşikâtu's-şehade (Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2017), 170.

⁴⁹ Ebu'l-Hasan el-Filistinî, *el-Buşra el-mehdiyye li muneffizi 'ameliyyati'l-istişhadiyye* (Irak: Merkezi'l-Fecr li'l-İlam, 1431 h.), 7. Cihadî Selefilik'in diğer önemli bir önderi ve Şerî Komitenin üyesi olan Ebu Hemmam Bekr b. Abdulaziz el-Eserî de, İstişhad Eylemlerinin Hükmü Nedir? isimli fetvasında yaklaşık olarak aynı argümanları ileri sürmüştür. Bkz. <https://justpaste.it/3cz7> (erişim 04.04.2018)

lefi yöntemi benimsemekle birlikte şiddet içeren eylemlerden uzak durmaya çalışan Suudî Arabistanlı âlim Selman el-Avde ise sonuç itibarıyla bu saldırıları caiz görse de bunu çeşitli şartlara bağlamış ve mümkün mertebe savunulabilir hale getirmeye çalışmıştır.⁵⁰

El-Muhacir'in bu eylemler için öne sürdüğü delilleri değerlendirmeye geçmeden önce şu hususa da temas etmekte yarar vardır. Son dönemlerde ortaya çıkan ve yeni bir eylem türü olan intihar saldırılarını herhangi bir dinle veya düşünceyle irtibatlandırmak doğru değildir. Bu saldırıların dinî, kültürel, etnik, sosyolojik ve psikolojik farklı sebepleri bulunmaktadır.⁵¹ Yapılan araştırmalar, intihar saldırılarının daha çok askerî yönden zayıf kalan grupların başvurduğu bir yıldırma yöntemi olduğuna işaret etmektedir. 1980-2003 yılları arasında gerçekleşen 315 intihar saldırısının çok az bir bölümünün kendini İslâmî olarak sunan gruplar tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. 2003 yılından sonra İslâmî grupların da yoğun olarak bu eylemlere başvurduğu görülmektedir. Bu saldırıları coğrafik, etnik ve dinî olarak sınıflandırdığında ise şöyle bir tabloyla karşılaşılacaktır: Sri Lanka'da iki asır boyunca süren çatışmalarda ayrılıkçı Tamil Kaplanları 260 saldırı gerçekleştirmişlerdir. 1980'li yıllarda Lübnan'da İsrail ve Amerikalıları hedef alan 38 saldırının 8'i Müslümanlar, 3'ü Hristiyanlar, 27'si ise sosyalist gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ardından Irak'ın işgaliyle birlikte Irak'ta kimliği belirsiz kişilerce Amerikalılara ve işbirlikçilerine yönelik çeşitli saldırılar gerçekleştirilmiştir. Öte yandan el-Kaide ve diğer bazı grupların Çeçenistan'da Ruslara ve işbirlikçilerine yönelik milli ve dinî saiklerle gerçekleştirdikleri çeşitli saldırılar bulunmaktadır. Türkiye'de ise sosyalist kimliğiyle öne çıkan ayrılıkçı PKK'nın, Hindistan'da Sihlerden bazı grupların da bu yöntemle başvurduklarını görüyoruz.⁵² Ancak bu saldırıların dinden veya dinî saiklerden tamamen uzak olduklarını söylemek de mümkün değildir. el-Kaide, DEAŞ, Hamas, el-Fetih, İslâmî Cihad gibi örgütlerin gerçekleştirdiği intihar saldırılarında milli duygularla birlikte dinî duyguların da önemli bir motivasyon kaynağı olduğu muhakkaktır.

İntihar saldırılarını ilk defa farklı yönleriyle geniş bir şekilde ele alan kişi Ebu Abdullah el-Muhacir olmuştur. El-Muhacir, incelememizin konusu olan kitabında bu konuya geniş bir bölüm ayırmış ve onu cihadın bir parçası olarak işlemiştir. Sünni mezheplerin bazı meselelerdeki görüşlerinden yararlanarak meşruiyetini savunmuştur. İstişhad saldırılarının meşruiyetini tereddütsüz savunsa da el-Muhacir, bu tür eylemlerin Müslümanların

⁵⁰ Selman el-Avde, "Hukmu'l-Ameliyyati'l-İstişhadiyye", <https://ar.İslâmway.net/article/2244/printable> (erişim 04.04.2018)

⁵¹ Bkz. Ebu Rumman, Ebu Heniyye, 'Aşikâtu's-şehade, 161.

⁵² Ebu Rumman, Ebu Heniyye, 'Aşikâtu's-şehade, 162.

tarihinde bulunmadığını da itiraf etmek zorunda kalmıştır. Ancak ona göre bu eylemlerin Müslümanların tarihinde bulunmayışı meşru olmayışından değil bugünkü teknoloji ve saldırı malzemelerinin onların döneminde bulunmamasındandır. Ona göre eğer bugünkü saldırılarda kullanılan teknoloji ve patlayıcı malzemeler geçmiş dönemlerde olsaydı onlar da bunu caiz görecektirdi. Öyle ki el-Muhacir'e göre İslâm âlimleri bugünkü haliyle bu olaylara fetva vermemiş olsalar da İslâm şeriatında bunların cevazına delalet eden pek çok olay ve rivayet bulunmaktadır. Bu olaylar sonuç itibarıyla bugünkü istişhadî eylemlerle çeşitli yönlerden benzerlikler arz etmektedir. O, kendince bu benzerliklerden hareketle intihar saldırılarının caiz olduğunu söylemektedir. Bu konuda öne sürdüğü deliller ve intihar saldırılarının cevazına hükmetmek için kıyasta bulunduğu hususlar şunlardır:

2.4.1. Bazı Müslümanların Tehlikeli Olduğunu Bildiği Halde Çok Sayıda Düşmanın Arasına Dalması.

El-Muhacir, Asr-ı Saadet'te yaşanan çeşitli kahramanlık öykülerinden misaller vererek Müslümanların yeri geldiğinde tek başına cesaretle düşmanın arasına daldığını ve bu örneklerin gerektiğinde İslâm için canını feda etmenin lüzumuna işaret ettiğini söylemektedir. Onun verdiği örneklerden en dikkat çekici olanı Enes'ten rivâyet edilen bir olaydır. Buharî'de geçen bu rivayete göre Enes şöyle demiştir: "Amcam Enes b. en-Nadr, Bedir harbine katılmamıştı. Rasulullah'a gelerek şöyle dedi: Ya Rasulallah müşriklerle savaştığın ilk harpte bulunamadım. Eğer Allah beni müşriklerle karşılaştıracak olursa, onlara ne yapacağımı Allah bilir. Uhud savaşında Müslümanların durumu ortaya çıkınca (Müslümanları kastederek) Allah'ım onların yaptıklarından ötürü senden bağışlama diliyorum; (müşrikleri kastederek) onların yaptıklarından ise sana sığınıyorum dedi. Sonra öne geçti ve Sa'd b. Muaz onun önüne geçti. Sonra Enes şöyle dedi: Ya Sa'd, en-Nadr'ın Rabbine yemin ederim ki cennet işte burada, onun kokusunu Uhud'un dibinden alıyorum. Sa'd ise şöyle demiştir: Ya Rasulallah, onun yaptığını ben yapamadım. Rivayette bulunan Enes şöyle demiştir: Onda 80 küsur kılıç, ok veya mızrak darbesi gördük. Müşriklerin onu öldürdükten sonra parçaladıklarını fark ettik. Öyle bir hale gelmişti ki onu kimse tanıyamadı, sadece kız kardeşi parmaklarından tanıyabildi. Enes sözlerini şöyle sürdürmüştür: Biz, "Mü'minlerden öyle adamlar vardır ki Allah'a verdikleri söze sâdik kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir. Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir." (Ahzab, 33/23) âyetinin onun ve benzerlerinin hakkında nazil olduğunu düşünüyorduk."⁵³

⁵³ el-Muhacir, *Mesâil*, 80; hadisi Buhari, ("Cihad ve Siyer", 12); Müslim, ("İmare", 148) rivayet etmişlerdir

El-Muhacir, Enes b. Nadr'ın bu hareketiyle Mü'minlerin tehlikeli olsa da düşman arasına dalmanın caiz olduğunu gözler önüne serdiğini ifade ederek Hz. Ömer, Berra ve Ebu Eyyub el-Ensari'den bu tür hareketlerin "Kendinizi tehlikeye atmayın" (Bakara 2/195) âyetinin kapsamına girmediğine ilişkin dile getirdikleri görüşleri de delil göstererek intihar saldırılarının cevazına hükmetmiştir.⁵⁴

Enes b. Nadr'ın fiili savaş ortamında sergilediği bu kahramanca tavır intihar saldırılarına delil olarak öne sürmek, sağlıklı bir istidlal değildir. Zira başta Türkiye'de olmak üzere pek çok yerde gerçekleştirilen intihar saldırılarında savaşla hiç alakası olmayan yüzlerce masum insan da hayatını kaybetmiştir. Saldırılan hedeflerin çoğu sivil alanlardır ve içerisinde yaşlı, çocuk, engelli her türlü insanın bulunma ihtimali vardır. Sözcüleri Türkiye'de Ankara'nın en kalabalık bölgesinde gerçekleşen ve DEAŞ tarafından üstlenilen bir saldırıda hayatını kaybedenlerin hemen tamamı sivil insanlardı. Bunların savaşla bir alakası yoktu. El-Muhacir'in örnek verdiği Enes b. Nadr ise, Uhud savaşında, fiili bir savaş ortamında Müslümanların cesarete en çok ihtiyaç duydukları bir vakitte kahramanlık göstererek hayatını feda etme pahasına düşmana saldırmış ve bu tavrıyla cephede Müslümanlara önemli kazanımlar sağlamıştır. Üstelik o, ölme niyetiyle değil savaşta mücadele sâikiyle düşmana saldırmıştır. Karşısında fiilen Müslümanlara saldırmakta olan müşrikler bulunmaktaydı. Onun kahramanca saldırdığı insanlar bunu hak ediyorlardı. Onun bu tutumuyla intihar saldırıları arasında bir benzerlik kurmak zorlama bir görüş olmaktan öteye geçmez. İki olay arasında bir benzerlik söz konusu değildir.

2.4.2. Cihatta Tehlikeli Şeylere Başvurmanın Cevazı Konusundaki İcma.

El-Muhacir, cihad esnasında insanın düşmana zarar vermek üzere kendisini tehlikeli pozisyonlara atıp mücadele edebileceğini, buna dair bazı misaller vererek İslâm âlimlerinin bunu caiz gördüklerini ve bunlara kıyasla istişhad saldırılarına cevaz verilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre Buhârî'nin, Sahih'inde "Darbedilmeyi, öldürülmeyi, zillete düşmeyi küfre tercih etme babı" isminde bir bab açması ve orada Enes'ten şu rivayeti zikretmesi konuyu temellendirmektedir. Rivayete göre Enes (r.a) şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Kendisinde şu üç şey bulunan kişi imanın tadını almıştır: Allah ve Rasulü'nün kendisine her şeyden daha sevimli olması, birini sadece Allah için sevmesi, küfre düşmeyi ateşe düşmekle eşdeğer görmesi."⁵⁵ İbn Hacer, bu hadisin şerhinde "Hz. Bilal, darb edilmeyi, zillete düşmeyi küfrü telaffuz etmeye tercih edenlerden biridir.

⁵⁴ el-Muhacir, *Mesâil*, 82-83.

⁵⁵ Buhârî, "İmân", 9; Müslim, "İmân", 67.

Habbab ve onunla birlikte zikredilenler de aynı durumdadır. Ammar'ın anne ve babası da işkence altında ölmüşlerdir” demiştir.⁵⁶ El-Muhacir, bu örneklerden hareketle kişinin kendisini helak ederek saldırıda bulunmasının caiz olduğunu söylemektedir. Nisa suresi 29. âyette geçen “Kendinizi helak etmeyiniz” ifadesinin buna bir engel teşkil etmediğini çünkü hemen ardından gelen âyette “Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız.” denilerek zulüm ve düşmanlık kaydı konulduğunu, Allah için kendisini helak edenin buna dâhil olmadığını da savunmuştur.⁵⁷

El-Muhacir'in nasıl bir ilişki kurarak bu hadis ve tutumlardan böyle bir hüküm çıkardığını anlamak mümkün değildir. İki hadisenin illeti birbirinden tamamen farklıdır. Birinin diğerine kıyas edilerek bu hükmün çıkarılması açık bir zorlamadır. Hz. Peygamber bu hadisinde imandan çıkmanın ne kadar vahim bir durum olduğunu beyan etmek için bu ifadeleri kullanmış ve küfre düşmenin ateşe düşmekle eşdeğer olduğunu ima etmiştir. Hz. Bilal başta olmak üzere ismi geçen şahıslar, küfre rıza göstermemiş ve bu uğurda eziyete katlanmışlardır. Onların bu tutumu, güçlü imanlarının bir tezahürüdür. Onlar imanları uğruna eziyete katlanmış ve onurlu bir tutum ortaya koymuşlardır. İntihar saldırılarında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Saldırganlar bu saldırıyı gerçekleştirmedikleri takdirde imanlarına bir halel gelmeyecektir. Onlar, imanla küfür arasında bir tercihe zorlanmamışlardır. Öte yandan yukarıda bahsi geçen sahabeler ortaya koydukları tutumla sadece kendilerine eziyet yapılmasına sebep olmuşlardır. Onların başkalarına bir zararı dokunmamıştır. İntihar saldırısında bulunan kişi ise bu eylemiyle kendi canını telef ettiği gibi masum insanların hayatını da yok etmektedir. Kendi nefisini telef etme sorumluluğunu yüklediği gibi başka insanları da katlederek vebal altına girmektedir. “Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız” (Nisâ, 4/30) ifadesi, el-Muhacir'in lehine değil aksine aleyhine tezahür etmektedir. Savaşa katılmamış, hiçbir suç bulunmayan, hatta yaşamakta olanlardan haberi bile olmayan, tesadüfen o bölgede bulunup bu saldırıya maruz kalan masum insanlara reva görülen bu eylemler en büyük hadsizliktir.

2.4.3. Dini İzhâr Etme Uğruna Nefsi Telef Etmenin Meşruiyeti

El-Muhacir'in intihar saldırılarının meşruiyeti için kıyas yaptığı üçüncü husus ise dini yayma uğruna insanın kendisini telef etmesinin meşruiyeti meselesidir. O, Asr-ı Saadet'te savaşlarda din uğruna yaşanan bazı kahra-

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buharî*, nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki vd. (Beirut: Daru'l-Marife 1379h.) 12:316.

⁵⁷ el-Muhacir, *Mesâil*, 85.

manlıkları, Kur’ân’da geçen Ashab-ı Uhdud kıssasını ve bu kıssayla ilgili varid olan bir hadis-i şerifi delil getirerek bunlarla kurduğu benzerlikler üzerinden intihar saldırılarını savunmaya çalışmıştır. Kendisine delil kabul ettiği hadislerden biri yine Enes b. Malik (r.a)’den rivâyet edilen şu hadis-i şeriftir: Rasulullah (s.a.s) Uhud harbinde Ensar’dan yedi kişi ile Kureyş’ten iki kişi arasında kalmıştı. Düşmanın ablukasına maruz kalınca şöyle buyurdu: “Kim onları bizden uzak tutarsa onun için cennet vardır veya o cennete refikim olacaktır.” Bunun üzerine Ensar’dan biri öne çıktı ve öldürülünceye kadar savaştı... Yedisi de ölünceye kadar bu durum böyle devam etti. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s) iki arkadaşına şöyle dedi: “Arkadaşlarımıza insafli davranmadık.”⁵⁸ El-Muhacir, bu hadiseyi vb. başka olayları anlatıp onlardan şu sonuca varmıştır: Tüm bu anlatılan olaylar hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde dini yaymak için nefsi helak etmenin meşruiyetine delalet etmektedir.

El-Muhacir’in kendi görüşüne delil gösterdiği Uhdud ashabı hakkındaki olay Kur’ân’da şöyle dile getirilmiştir: “Hazırladıkları hendekleri tutuşturulmuş ateşle doldurarak, onun çevresinde oturup, iman edenlere, dinlerinden dönmeleri için yapılan işkenceyi seyredenlerin canı çıksın.” (Buruc, 85/4-7) El-Muhacir, bu olayla ilgili Müslim’de geçen ve Suheyb’den merfu olarak rivayet edilen bir başka hadis-i şerifi anlatarak konuyu detaylandırmaya çalışmıştır. Hadiste bazı insanların dinlerinden vazgeçmedikleri için kral tarafından nasıl öldürüldükleri anlatıldıktan sonra bir gencin bu konudaki tutumu anlatılmaktadır. Rivayete göre hükümdarın dininden vazgeçme önerisini kabul etmeyen bu genç çeşitli şekillerde öldürülmeye çalışılmış ancak bunda başarılı olunamamıştır. Nihâyetinde bu genç, hükümdara: “Sana emredeceğim şeyi yapmadıkça, beni öldüremezsin” demiştir. Hükümdarın ‘bu nasıl olur’ demesi üzerine genç şöyle cevap vermiştir: ‘Halkı bir yere toplarsın ve beni bir ağaca asarsın. Sonra dağarcıgımdan bir ok alırsın. Bu oku yayın ortasına yerleştirir ve ‘bu gencin rabbi olan Allah’ın adıyla’ diyerek bana atarsın. Bunu yaparsan, beni öldürebilirsin.’ Rivayette Kral’ın bunu yaparak genci öldürmeye muvaffak olduğu anlatılmıştır.⁵⁹

El-Muhacir bu kıssanın bize dinî bir amaçla hayatını feda etmenin cevazı konusunda açık bir delil olduğunu savunmaktadır. Zira genç bizzat kendisi, öldürülmesi için hükümdara yol göstermiş ve buna razı olmuştur.⁶⁰

El-Muhacir’in anlattığı tüm bu olayların intihar saldırıları için bir delil teşkil etmediği açıktır. Bir önceki meseleyi değerlendirirken işaret ettiğimiz gibi burada da bir kıyaslama hatası bulunmaktadır. Zira kıyas yapılan

⁵⁸ Müslim, “İmare”, 117.

⁵⁹ Müslim, “Zühd”, 73.

⁶⁰ el-Muhacir, *Mesâil*, 89.

olaylarla intihar saldırıları arasında mahiyet farklılığı vardır. Bu olaylarda hayatını feda etmeye razı olanlar, ruhsata başvurmayıp imanlarının bekası için fedakârlıkta bulunarak kendi hayatlarını feda etmişlerdir; onların üçüncü şahıslara bir etkisi olmamıştır. Onlar, ortaya koydukları bu tutumla kimseye zarar vermemişlerdir. İntihar saldırılarında ise saldırganlar kendi hayatıyla birlikte başkalarının hayatını da sonlandırmaktadırlar. Bazen gerçekleştirdikleri eylemlerle yüzlerce masum kişinin hayatına son vermektedirler. Üstelik sivil hedeflere yönelik saldırılarda hayatını kaybedenler genellikle bunu hak edecek hiç bir sorumluluğa sahip olmamaktadırlar. El-Muhacir'in öne sürdüğü 'din için' gerekçesi de geçerli değildir. Bu saldırıların dine bir fayda sağladığını söylemek de mümkün değildir.

2.4.4. Şehadete Ermek Amacıyla Nefsi Telef Etmenin Meşruiyeti

El-Muhacir, bu hususun bir önceki başlıkta zikrettiği husustan daha özel bir duruma işaret ettiği belirttikten sonra bu konuya dair pek çok açık delilin bulunduğunu ifade ederek bunları işlemeye çalışmıştır. Ona göre bu hususa açıkça delalet eden hadislerden biri Ebu Hureyre'nin, Rasulullah'tan (s.a.s) rivayet ettiği şu hadis-i şeriftir. Ebu Hureyre (r.a) şöyle demiştir: Rasulullah'ın (s.a.s) şöyle dediğini işittim: "Canım kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki Mü'minlerden bir kısmının benden ayrı kalmalarına üzülmeceklerini ve onları bindirebilecek binitler temin edebileceğimi bilseydim Allah yolunda savaşa giden hiçbir müfrezeden geri kalmazdım. Canım kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki Allah yolunda öldürülüp dirilmeyi sonra öldürülüp tekrar dirilmeyi ve yine öldürülüp dirilmeyi isterdim."⁶¹

El-Muhacir şöyle demektedir: "Şehadet amacıyla insanın nefsini heba etmesinin meşru olduğunu ifade eden en açık hadis budur. Ben-i Âdem'in efendisi, Allah katında âlemlerin en kıymetlisi, mahşer gününde ümmete şefaathçi olan Allah'ın elçisi peygamber böyle demektedir."⁶² O, aynı hadisin başka varyantlarını ve buna benzer pek çok rivayeti daha zikrederek insanın şehadet amacıyla nefsini heba etmesinin caiz olduğunu; bunun da intihar saldırılarının meşru olduğunun delili olduğunu ileri sürmüştür. Diğer yandan o, din için olduktan sonra kişinin düşmanın eliyle veya kendi eliyle öldürülmesi arasında bir fark bulunmadığını da iddia ederek intihar saldırısının aynı kategoride olduğunu savunmaya çalışmıştır. Çünkü ona göre her iki durumda da aynı amaç ve aynı hedef söz konusudur. Önemli olan şekil boyutu değil ruh ve mana boyutudur. Öyle ki El-Muhacir'e göre şehadete ermek için bu eylemi gerçekleştirenler cenneti elde ediyorsa

⁶¹ Buharî, "Cihad ve Siyer", 7.

⁶² el-Muhacir, *Mesâil*, 97.

intihar saldırısında bulunarak düşmanın kalbine korku salıp onları dehşete düşüren, güçlerini zayıflatan daha faydalı bir iş yapmış olur. Bunu bir intihar eylemi görüp haram saymak asla doğru değildir ve bu büyük bir iftiradır.⁶³

Bir önceki değerlendirmemiz el-Muhacir'in bu kıyaslaması için de geçerlidir. Hz. Peygamberin Allah yolunda öldürülüp dirilmeyi temenni etmesi, Allah yolunda şehadetin kıymetini ifade etmek içindir. Buradan başkalarının hayatını sebepsiz yere sonlandıran, sivil hedeflere yönelik intihar saldırılarına delil çıkarmak boş bir çabadan öteye geçmeyecektir.

3. Savaşçı Kâfirlerden Kasten Öldürülmesi Caiz Olmayanlar

El-Muhacir, Hz. Peygamber'in savaş yolculuğu sırasında bir kadının öldürüldüğünü görünce "Bu kadın savaşmıyordu" diyerek tepki göstermesini ve öncü kuvvetlerin başında bulunan Halid b. Velid'e haber göndererek kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklamasını⁶⁴ delil göstererek muharip kâfirlerin savaşla hiçbir şekilde bağlantısı olmayan çocuklarının ve kadınlarının, yaşlıların, engellilerin, rahiplerin vb. sınıflara mensup olanların öldürülmesinin caiz olmadığını kabul eder. Ancak öbür taraftan 'gerçek anlamda veya zımnen savaşa katılmış sayılan kim olursa olsun öldürülür' diyerek⁶⁵ buna kapıyı aralamıştır. Zira 'hükmen savaşa katılmış olanlar' ifadesi her türlü yoruma açıktır ve bunun üzerinden bağlantılar kurmak oldukça kolaydır. Nitekim el-Muhacir, bu ifadelerinin hemen ardından şöyle diyor: "Onlardan biri savaşırsa öldürülür. Aynı şekilde eğer savaşa teşvik etmişse veya Müslümanların mahremiyetini ifşa etmişse veya kâfirler onun görüşlerinden yararlanmışsa veya kendisine tabi olunmuşsa veya kadın ve çocuk olsa da savaşa zımnen iştirak etmiş ise öldürülmesi caizdir. Rabia b. Rufey' es-Sulemi'nin Huneyn gününde yaşlı ve görüşüne başvuru olan biri olmanın dışında bir meziyeti kalmamış olan Dureyd b. Es-Simme ile karşılaştığı ve onu öldürdüğü rivayet edilmiştir. Bu durum Rasulullah'a bildirilince buna itiraz etmemiştir."⁶⁶

El-Muhacir'e göre bu konuda meselenin özü şudur: Savaşa fiilen katılmış olsa da olmasa da kim ki kıtal (savaş) ehlinden sayılıyorsa öldürülmesi caizdir. Kıtal ehli olmayanların öldürülmesi ise caiz değildir. Ancak gerçek anlamda veya fikir vermek, önderlik etmek, teşvik etmek vb. zikrettiğimiz şekillerde zımnen savaşa iştirak etmiş olmasını sağlayan durumlar bunun dışındadır.⁶⁷ Öyle ki el-Muhacir'e göre rahip, sağır, dilsiz, kör, topal, halk

⁶³ el-Muhacir, *Mesâil*, 100.

⁶⁴ İbn Mace, *Sunen-u İbn Mace*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (y. y, Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009), "Cihad", 30.

⁶⁵ el-Muhacir, *Mesâil*, 121.

⁶⁶ el-Muhacir, *Mesâil*, 123.

⁶⁷ el-Muhacir, *Mesâil*, 124.

arasına katılmamış seyyah olsa bile kıtal ehlerinden sayılanların öldürülmesi caizdir.

O, bu sözlerinin ardından çeşitli âlimlerden zikrettiği görüşlerle bu düşüncesini desteklemeye ve detaylandırmaya çalışır. Bu görüşleri serdederken bütün çabası insanların kanı nasıl dökülebilir, bunu ispatlamaktır. Kıtal ehli hasta, çocuk, yaşlı, eli kolu kesik vb. olursa öldürülmesi nasıl caiz olur gibi meselelere uzun bahisler açarak öldürmenin fikhini! oluşturmaya çalışır. Üstelik zikrettiği tüm bu görüşler, ona göre Müslümanların kâfirlere karşı başlattığı yani Müslümanların talep ettiği savaşla ilgilidir. Savunma savaşında, yani Müslümanların toprağına yönelik bir kâfir saldırısı veya işgalinde ise hangi türden olursa olsun buna katılan veya buna rıza gösteren kim olursa olsun muharip sayılır ve bülüğ çağına ermeyenler hariç kim olursa olsun öldürülür. İster buna fiilen katılmış olsun isterse sadece Müslümanlara zarar verme şeklinde katkı sağlamış olsun zararını önlemek için öldürülür.⁶⁸ Burada geçen 'rıza gösteren' ifadesi, bazı şiddet yanlısı örgütlerin önündeki tüm öldürme kapılarını açmıştır. Zira kendilerine katılmayan ve destek vermeyen herkes onlara göre küffara rıza göstermiştir ve karşı cephede yer almaktadır. Böylece bu örgütlere göre onlarla savaşılması ve kanlarının dökülmesi helaldir.⁶⁹

'Rıza gösterme', 'hükmen savaşa katılmış sayılma' gibi ölçülemeyen, mahiyeti ve sınırları belli olmayan soyut gerekçelerle İslâm'ın -sebepleri dışında- koruma altına almış olduğu insan hayatını yok etmeye çalışmak, İslâm'ın genel tutumuyla büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Katî delillere dayanmayan bir anlayış geliştirerek tüm insanlığı buna uymaya zorlamak, uymayanları tekfir ederek kanlarını helal saymak, yüce İslâm'ın değerleriyle bağdaşmamaktadır. Hz. Peygamber, Mekke'yi fethettikten sonra Müslümanlara karşı bir ihanet içerisinde bulunmamış olanlara 'Bugün size hiçbir kınama yoktur' diyerek⁷⁰ İslâm'ın geçerli bir sebebi bulunmadıkça öldürmekten yana değil yaşatmaktan yana bir tavra sahip olduğunu ortaya koymuştur.

4. Kâfirlere Saldırma ve Onları Öldürme; Hedefe Ulaştıracak Her Yolla Onlarla Savaşmanın Meşruiyeti

El-Muhacir'in: "Yüce Allah, mücahid kullarına onun dinini yüceltmek için çıktıkları yolda muharip kâfirlere saldırmalarını, onları öldürmelerini,

⁶⁸ el-Muhacir, *Mesâil*, 136.

⁶⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Seyfuddin el-Fatih, *el-Kaide ve'd-Devle hakai-ku'l-ezmeti kamiletten*, http://www.sunnt_com/vb/showthread.php?t=14715 (erişim 29.08.2018)

⁷⁰ Bkz. İbn Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadî (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2:120.

nefeslerini kesecek her türlü araçla onlarla savaşmalarını, ruhlarını bedenlerinden ayırarak yeryüzünü pisliklerinden temizlemelerini, insanlara yönelik fitnelerinin önüne geçmelerini sağlayacak her türlü saldırıyı mübah kılmıştır” görüşünü kendince meşru göstermek amacıyla ortaya koyduğu dayanakları şunlardır:

Birincisi, imkânlar ölçüsünde Allah’ın düşmanlarını korkutacak ve yıldıracak kadar güç oluşturmaya çalışma yönünde verilen emir vardır. El-Muhacir’e göre Cenab-ı Allah bu amaçla şöyle buyurmuştur: “İnkâr edenler, asla yakayı kurtardıklarını zannetmesinler. Çünkü onlar (sizi) âciz bırakamazlar. Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez.” (Enfal, 8/59-60) Yine ona göre Rasulullah (s.a.s), burada geçen kuvvetin silah olduğunu beyan etmiştir ve bu silah düşmana karşı güç kazandıracak her türlü silah ve savaş yöntemidir.⁷¹

İkincisi ise muharip kâfirlerin topluca helâkını sağlayacak vesilelere sarılmanın cevazıdır. Bu âyet-i kerimede hazırlanması emredilen silah; taştan başlayarak oklara kadar varan, her türlü bomba; füze, uçak ve toplarla atılan modern patlayıcılara uzanan, savaşçılarla savaşçı olmayanları ayırılmasına bakmaksızın düşmana atılması mümkün olan her türlü silahtır. El-Muhacir zikrettiği bu argümanlarla adım adım varmak istediği noktaya doğru ilerlemiştir. O, bütün bunlardan cihad faaliyetlerinde önemli bir araç haline getirdiği intihar saldırılarının meşruiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu görüşleri serdettikten sonra şöyle bir neticeye ulaşmıştır: Tüm bomba çeşitlerinin, ne şekilde kullanılırsa kullanılsın günümüzde ihdas edilen patlayıcı maddelerin, düşmana atılacak silah mesabesinde olduğu açıktır. İlahi emir, âyet-i kerimede onların kullanımını caiz kılmıştır.⁷²

El-Muhacir’in dayanak olarak ileri sürdüğü üçüncü gerekçe ise ihtiyaç duyulması halinde düşmanın (hedeflerinin) yakılması ve telef edilmesinin cevazıdır. O, buna Rasulullah (s.a.s)’in çeşitli seriyyelerde gerçekleşen olaylarla ilgili söylediği bazı sözleri delil göstermiştir. El-Muhacir’in, Buhari’den zikrettiği bu rivayetlerde Rasulullah (s.a.s) Zu’l-Halese ve Beni Nadir’in evlerinin ve hurmalıklarının yakılmasını istemiş ve bu eylemler gerçekleştikten sonra onları memnuniyetle karşılamıştır.⁷³

O, mezhep görüşlerinden, âlimlerden bu görüşünü desteklediğini düşündüğü pek çok görüş de serdetmiştir. Ancak kendi kanaatini ciddi bir sıkıntıya sokan Hz. Ebû Bekir’den gelen rivayeti ise dikkate almamıştır. Ebû

⁷¹ el-Muhacir, *Mesâil*, 164.

⁷² el-Muhacir, *Mesâil*, 166.

⁷³ Bkz. el-Muhacir, *Mesâil*, 171-172. Bahsi geçen yakma hadiseleri için bkz. Buhari, “Cihad ve Siyer” 154.

Bekir, Usame ordusunu savaşa gönderirken onlara şöyle hitap etmiştir: “Ey İnsanlar! Durun, size on nasihatte bulunacağım ki onlara sahip çıkınız: Hıyanet etmeyiniz, çalmayınız, gaddarlık yapmayınız, azaları kesmeyiniz, küçük çocukları, yaşlı insanları, kadınları öldürmeyiniz, hurma ağaçlarını talan etmeyiniz, onları yakmayınız, meyve ağaçlarını kesmeyiniz. Koyunları, inekleri, develeri yeme ihtiyacı dışında kesmeyiniz. Sizler kendilerini manastırlara kapatmış kavimlerle karşılaşacaksınız, onları kendi hallerine bırakınız.”⁷⁴

Hız. Ebû Bekir'in bu talimatlarının kendi görüşünün önünde bir engel olduğunu düşünen el-Muhacir, bu engeli kaldırmak için genellikle tabi olmaktan imtina ettiği bir yöntemle başvurarak hadisin tahrir ve tahliline girişmiştir. İncelememize konu olan *Mesâil min Fıkhil Cihad* isimli kitabında her meselede yüzlerce hadis, sahabe sözü veya âlim görüşü zikrederek kendine destek olarak ileri sürerken bu hadis veya görüşleri tahkik etmeyi aklına getirmeyen el-Muhacir, burada kendi görüşüne ciddi bir muhalefet oluşturan önemli bir sahabinin tavsiyeleri söz konusu olunca bu yöntemle başvurmaya ihtiyaç hissetmiştir. Zira bu tavsiyelerin geçerli olmadığına ispatlanmaması durumunda kendi görüşü ciddi bir sıkıntıya girecektir. O, bu sıkıntıyı gidermek için işe hadisin senediyle başlamıştır. Hadisin münkatı olduğunu, zira isnadında bulunan bazı isimlerin Hız. Ebû Bekir'le görüşmemiş olduklarını ifade ederek bu rivayetin uydurma olduğunu iddia etmiştir. Burada hadisin senediyle ilgili bir tartışmanın içerisine girmeye gerek görmüyoruz. Vurgulamak istediğimiz husus, el-Muhacir'in kendi ön kabullerini savunmak için ciddi bir usulsüzlük içerisinde olduğu ve kanaatini pekiştirmek için sadece buna uygun düşen görüşleri alarak diğerlerini görmezlikten geldiğidir. El-Muhacir'deki bu usulsüzlük hali zaman zaman öyle bir düzeye varmaktadır ki onu kendi istidlal yöntemini temelden sarsacak bir tutuma bile sevk etmektedir. Hız. Ebû Bekir'in bu tavsiyelerinin geçersizliğini savunmak üzere şöyle demektedir: Bir konuda masum (s.a.s)'dan bir karar sadır olmuşsa aksini kim söylemiş olursa olsun dikkate alınmaz... İbn Abbas şöyle diyordu: Ben 'Allah'ın Resulü şöyle dedi' diyorum, siz 'Ebu Bekir, Ömer şöyle dedi' diyorsunuz. Benzer başka sözler de zikreden el-Muhacir, ilginçtir bu sözlerin sıhhati konusunda bir değerlendirmede bulunmaya gerek görmemiştir. Halbûki İbn Abbas'ın bu sözleri tahkik edilmeye daha çok muhtaçtır. Gerçekten Rasulullah'tan bir söz sadır olduğu halde sahabiler bunu bırakıp Hız. Ebû Bekir'in veya Ömer'in sözlerini dikkate almışlar mıdır? Bunun böyle olduğuna ihtimal vermiyoruz. Sahabiler, Hız. Peygamberin bir talimatı varken başka birinin sözlerine itibar etmiyorlardı. El-Muhacir, kendi görüşüne tezat teşkil ettiği için bu hususu görmezlikten gelmeyi tercih etmiştir. Ancak buna rağmen isnad

⁷⁴ Bkz. Taberî, *Camîu'l-beyan*, 3:226-227.

üzerinden yaptığı bu zayıflatmanın yeterli olamayacağını düşünmüş olacak ki bununla yetinmemiş ve Hz. Ebu Bekir'in bu tavsiyelerini tevile etme yoluna da gitmiştir. Yaptığı tevile göre Hz. Ebû Bekir, Şam ve diyarının yakında Müslümanlar tarafından fethedileceğini biliyordu, Hz. Peygamber'den bunu duymuştu, bu yüzden bu diyarların talan edilmesine gönlü razı olmamıştır ve bu tavsiyelerde bulunmuştur.⁷⁵

Hz. Peygamberin, Zu'l-Halase ve Beni Nadir'in ev ve hurmalıklarının yakılmasını uygun görmesini delil göstererek bunun genel bir uygulama olduğunu söylemek bir ön kabulün ürünüdür. Uzun yıllar süren bir mücadele içerisinde sayısız elin parmaklarını geçmeyen ve özel durumlar üzerine başvurulmuş bu olayları genel bir uygulama gibi göstermek Hz. Peygamber'e en büyük haksızlık olur. Olaylar, vuku buldukları bağlamlarında değerlendirilmese amaçtan uzaklaşan yorumlara varılması kaçınılmaz hale gelir. Hadiselerin ve ifade edilen sözlerin bağlamını diğer bir tabirle nassların varid olma sebebini bilmek onları yorumlama konusunda büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Hz. Peygamber'den gelen bu konudaki rivayetler özel sebepleri bulunan tutumlar olup genele teşmil edilemezler.⁷⁶ Hz. Ebu Bekir'in bahsi geçen sözleri ise genel bir uygulamayı dile getirmektedir. Bu sözlerin benzerleri bizzat Hz. Peygamber tarafından da dile getirilmiştir. Hz. Peygamber de seriyyelere emir tayin ederken benzeri tavsiyelerde bulunmuştur.⁷⁷ Ebu Bekir'in rivayetinde isnad yönünden bir sıkıntı bulunsa da mana yönünden bir sıkıntı bulunmadığı açıktır. Bu tavsiyeler, İslâm'ın ruhuna uygun ve uyulması gereken tavsiyelerdir.

Çağımızda konuyla ilgili yapılan çalışmalarda el-Muhacir'in bu tutumunu onaylayan bir araştırmacı olduğunu bilmiyoruz. Konuyu önyargısız bir anlayışla ele alan araştırmacıların bunun aksi sonuçlara vardıklarını görüyoruz. Sözelimi İslâm'ın dünya barışına ne tür katkılar sağladığını geniş bir şekilde inceleme konusu yapan Dr. Muhammed Vakiullah Ahmed, *İshamu'l-İslâm fi tahkiki's-selam el-âlemi*, isimli eserinde cihadın bağlı kalması gereken bazı şartlarının bulunduğunu, bu çerçeveyi aşan çabaların cihad eylemi olmaktan çıkacağını belirtmiştir. Ahmed, bu şartları şöyle sıralamıştır:

⁷⁵ el-Muhacir, *Mesâil*, 182.

⁷⁶ Buhari'nin rivâyetinde Hz. Peygamber, Cerir'e "Beni Zu'l-Halase'den kurtarmayacak mısın?" diyerek onların ihanetlerine işaret etmiştir. (Bkz. Buhari, "Cihad ve Siyer" 154) Beni Nadir'in ihanetleri ise ileride anlatılacaktır. Bkz. 88. Dipnot.

⁷⁷ Müslim, "Cihad ve Siyer", 2; Ebu Davud, *Sünen-u Ebi Davud*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kamil Karabeleli (y. y, Dârü'r-Risale el-Alemiyye, 2009), "Cihad", 90; Tirmizî, "Diyât", 14.

1. Sadece Allah için olması
2. Zulüm ve saldırının ilk olarak düşman tarafından başlatılmış olması
3. Cihad emrinin yetkili merci (İmam/yönetici) tarafından verilmiş olması
4. Cihatta gereksiz ve sebepsiz yere zulüm, tahribat vb. tasarruflardan uzak durulması
5. Gasb ve talandan uzak durulması
6. Cihad'ın amaç değil bir zaruret haline gelmesi.⁷⁸

İslâm tarihi incelendiğinde el-Muhacir'in öngördüğü bu anlayışın –asla kabul görmeyen bazı istisnaları dışında- uygulanmadığı da görülecektir. İslâm tarihinin en önemli fetihlerindeki tutumlar, dile getirdiğimiz bu hususu tek başına ispatlamaya yeterlidir. Mekke'nin fethinin ardından Hz. Peygamber'in tutumu, Kudüs'ün fetihlerinin ardından Hz. Ömer'in ve Selahaddin Eyyubi'nin tutumu, İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmed'in tutumu ve yayımladıkları emannâmeler, el-Muhacir'in dediklerinin tam aksinin yapıldığını ortaya koymaktadır. Şüphesiz ki İslâm yakmaya yıkmaya değil, imar etmeye, gönülleri kazanmaya taliptir.⁷⁹

5. Aralarına Öldürülmesi Caiz Olmayan Müslümanlar Karışmış Olsa da Savaşçı Kâfirlere Her Türlü Silahla Saldırmanın Meşruiyeti

El-Muhacir'e göre kâfirleri toptan yok etmeye yönelik bir eylemde öldürülmeleri caiz olmayan Müslümanların da hayatını kaybetmesi büyük bir mefsetet olsa da İslâm buna cevaz vermiştir. Zira bu saldırı sırasında onları ayırma imkânı bulunmamaktadır. Ona göre eğer Müslümanların öldürülmemesi gerektiğinden hareketle kâfirlerle savaşmazsak bu defa cihadi iptal etmiş oluruz ki bu kabul edilemez. Özellikle savaş teknolojilerinin hâkim olduğu günümüzdeki saldırılarda bunu yapmak neredeyse imkânsız hale gelmiş bulunmaktadır. Bu sebeple el-Muhacir'e göre cihadi bırakırsak bu durum topraklarımızı kendi ellerimizle İslâm düşmanı küffara teslim etme anlamına gelir. İslâm; din, can, akıl, namus ve malın muhafazasını garanti altına almıştır. Bunların içerisinde dinin muhafazası diğerlerinden daha önemlidir. Zira din ikame edilmedikçe diğerlerinin koruma altına alınması mümkün değildir.⁸⁰ El-Muhacir, bu kapsamda Müslümanların kalkan olarak kullanıldıklarında bile Müslümanlara gelebilecek zararını önlemek için kalkan yapılan Müslümanların ölümüne sebep olsa da bu kâfirlere saldırmanın caiz olduğunu iddia etmiştir.⁸¹

⁷⁸ Muhammed Vakiullah Ahmed, *İshamu'l-İslâm fî tahkiki's-salam el-'âlemi* (Kahire: Mektebetu Mısır, 2013), 166-172.

⁷⁹ Bkz. Ejder Okumuş, "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslâm". *Diyanet İlmî Dergi*, 44, sy. 3, (2008), 7-30.

⁸⁰ el-Muhacir, *Mesâil*, 191.

⁸¹ el-Muhacir, *Mesâil*, 196.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere İslâm'da savaş, dinin tebliğ edilmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmak ve Müslümanlara yönelik zulmü gidermek amacıyla meşru kılınmıştır.⁸² Müslümanları korumak amacıyla meşru kılınan bir savaşta Müslümanların ölümüne sebebiyet vermekten mümkün olduğunca imtina etmek esas olmalıdır. İslâm hukukunu bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda herhangi bir ayırım yapılmadan tüm insanların öldürülmesine yol açacak kitle imha silahlarının kullanımının yasak olduğunu söyleyebiliriz.

Müslümanlar elbette modern savunma silahları geliştirip kendilerine yönelen saldırıları defedecek caydırıcı bir güç oluşturma hakkına sahiptirler. Kendilerini korumaya yönelik stratejiler geliştirmek onların da hakkıdır. Ancak Kur'ân, müdafaa hakkını mantıklı ve insani değerler üzerine bina etmiştir. Müslümanlar, saldırıları defetmede vicdanlı ve ölçülü davranıp, zalimlik yapmamalıdır. Âyet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: “Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, zira Allah aşırı davrananları sevmez” (Bakara, 2/190.)

6. Düşmanın Arazilerini, Emlâkını, Tesislerini Tahrip Etmenin Meşruiyeti.

El-Muhacir, cihad stratejisi içerisinde önemli bir yer tutan ‘düşmanı zaıfılatma, korkutma ve yıldırma’ prensibinin bir gereği olarak düşman arazilerini, bahçelerini, tesislerini telef etmenin de meşru olduğunu savunmaktadır. Nitekim o, “O, kitap ehlinden inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah’ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de Mü’minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri, ibret alın.” (Haşr, 59/2) âyette geçen “evlerini hem kendi elleriyle hem de Mü’minlerin elleriyle yıkıyorlardı” ifadesini, düşmanın tüm varlığını tahrip etmenin meşruiyetinin delili kabul etmektedir. Zira el-Muhacir’e göre Cenab-ı Allah’ın, bunu anlatması zımnen bunu benimsediğini ve meşru gördüğünü de ortaya koymaktadır. İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a.s) Beni Nadîr kabilesinin hurmalıklarının yakılmasını emrettiğinde “(Savaş gereği) hurma ağaçlarından her neyi kestiniz yahut (kesmeyip) kökleri üzerinde dikili bıraktınızsa hep Allah’ın izniyledir. Bu da fasıkları rezil etmesi içindir” (Haşr, 59/5) âyeti inmiştir. Bu da yapılan işin meşru olduğunu, Allah’ın buna izin verdiğini ortaya koymaktadır.⁸³

⁸² Bkz. Hac 22/39; Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbabu nuzuli'l-Kur'an*, 318; Taberî, *Camiu'l-beyan*, 16:573; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Âzim*, 8:2496.

⁸³ el-Muhacir, *Mesâil*, 223.

El-Muhacir, diğer meselelerde de yaptığı gibi Hz. Peygamber dönemindeki seriyyelerde ve gazvelerde yaşanan bazı menkıbelerden, mezhep âlimlerinden, müfessirlerden naklettiği görüşlerle bu kanaatini desteklemeye çalışmıştır. Bu görüşlerin hemen tamamı bu âyette geçen 'evlerini yıkıyorlardı' ifadesinin açıklamasıyla ilgilidir. El-Muhacir, bu nazariyesinin bir devamı olarak düşmana güç kazandıracak, savaşı sürdürmelerini temin edecek yiyecek, içecek, silah, araç vb. ne varsa hepsinin telef edilmesini de meşru görmüştür.⁸⁴

O, bu hükme varırken ne âyetin metni üzerinde bir tahlilde bulunmuş ne de âyetin iniş sebebini ve maksadını göz önüne almıştır. Âyetin içerisinden "...evlerini hem kendi elleriyle hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı" ifadesini yalın halde alarak öngördüğü genel tahribat için bir delile çevirmiştir. Oysa âyette bahsi geçen "Ehli kitaptan inkâr edenler" ibaresinden kasdın, Ben-i Nadîr Yahudileri olduğu konusunda müfessirler hemfikirdir.⁸⁵ İbn Aşur'un da işaret ettiği gibi burada özel olarak Medineli Ben-i Nadîr Yahudileri kastedilmiştir ki Mekke'deki müşrikler veya diğer bölgelerdeki müşriklerin buna dâhil olmadığı bilinsin. Zira buradaki cezalandırma genel bir cezalandırma değildir.⁸⁶ Âyette bu ifade kullanılarak -el-Muhacir'in dediğinin aksine- Mü'minlerin Ben-i Nadîr'e uyguladığı bu muameleyi tüm inkârcılara uygulama konusunda bir çaba içerisine girmemeleri hususuna dikkat çekilmiştir.⁸⁷

Âyete konu olan Ben-i Nadîr Yahudileri Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmaya uymayarak Müslümanların aleyhinde bulunmaya ve onlara ihanet etmeye devam ettikleri için Hz. Peygamber onların üzerine yürüyerek ihanetlerini sonlandırmak istemiştir.⁸⁸ Müslümanlar, onların evlerini, korunaklarını ve savunma mevzilerini yıkarak savaş için alan açmak amacıyla tahrip etmişlerdir.⁸⁹ Âyet-i kerime, onların sergiledikleri bu ihanet üzerine nazil olmuş ve bu tutumlarının cezasını anlatmıştır. O genel bir hüküm koymamaktadır. Sahip olduğu anlatımdan Cenab-ı Allah'ın yıkma ve tahrip etme eylemlerine razı olduğunu söylemek tamamen yanlış bir yorum olur.

⁸⁴ el-Muhacir, *Mesâil*, 234.

⁸⁵ Bkz. mesela Vahidî, *Esbab-ı nüzulî'l-Kur'an*, 436; Abdullah b. Ömer el-Beydavî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-tevil*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallak ve Muhammed Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000), 3:388; Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 28:66.

⁸⁶ İbn Aşur, *et-Tahrir*, 28:66.

⁸⁷ İbn Aşur, *et-Tahrir*, 28:65-66.

⁸⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, *es-Siyretu'n-nebeviyye*, 2:214-215; Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-tabakati'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 28 vd.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6:75.

Kur’ân’da başka yerlerde geçen ve bu söylediklerimizi haklı çıkaran âyetler de bulunmaktadır. Çeşitli âyetlerde Müslümanlar, dinlerini ve canlarını müdafaa için savaşmanın dışında, istila etmek, sömürmek, hak ve hukuk tecavüzünde bulunmak, zarar vermek, fitne ve fesat çıkarmaktan alıkonulmuşlardır.⁹⁰ Yukarıda belirtilen sebepler dışında sadece ganimet elde etmek, şöhret kazanmak vb. sebeplerle savaşmak meşru görülmemiştir. Hz. Peygamber de, “Kim (cihad bahanesiyle) bir evde darlık (ve sıkıntı) meydana getirir veya bir yolu keser ya da bir Mü’mine eziyet verirse, onun yaptığı cihad değildir.” buyurarak⁹¹ bunu teyid etmiştir. Savaş zamanında yeme ihtiyacı dışında hayvanları öldürmek, binaları yıkmak, mala mülke zarar vermek, meyve ağaçlarını kesmek vb. hususlar şiddetle yasaklanmıştır.⁹² Ben-i Nadîr hadisesi bunun istisnasını anlatmaktadır.

7. Savaşı Kâfirlerin Kaçırılmalarının Meşruyeti

El-Muhacir’in cihad stratejisinde yer bulan meselelerden biri de düşman bireylerinin ferdi veya toplu olarak kaçırılmasını uygun bulmasıdır. Çünkü ona göre bu savaşın bir parçasıdır ve dinî olarak caiz görülmesinin sebebi ise Müslümanların cihatla elde etmeye çalıştığı maslahata hizmet etmesidir. Bununla düşman saflarında zaaf oluşturup, ganimet elde etme imkânı oluşur. Bu görüşünü desteklemek amacıyla da “Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe eder, namazı kılıp zekâtı da verilerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (Tevbe, 9/5) âyetini kullanmaktadır. Ona göre âyette geçen ‘onları yakalayınız’, ‘hapsediniz’ ifadeleri, düşmanı esir almanın cevazına delildir.⁹³ Yine Hz. Peygamber döneminde yaşanan bazı esir alma ve değişim işlemlerinden örnekler vererek kendi görüşünü desteklemeye çalışmıştır.

Meşru gerekçelere dayanan esir alma konusunda İslâm bilginleri arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Bu durum, öteden beri savaşların kaçınılmaz bir parçası olmuş; günümüz savaş stratejilerinde de fiilen yer alan bir husustur. Ancak savaşla alakası olmayan, esir alınmalarını meşru kılan bir gerekçe bulunmayan insanların düşman kategorisine alınarak esir alınmaları, cariye kılınmaları, bir metaa dönüştürülerek satılığa çıkarılmalarının İslâm’a mal edilmesi doğru değildir.

⁹⁰ Enfâl, 8/47. Ayrıca Bakara, 2/205; Nisâ, 4/94; Kasas, 28/83; Şûrâ, 42/41-42. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Aşur, *et-Tahrir*, 10:32-33.

⁹¹ Ebu Davud, “Cihad”, 89.

⁹² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3. baskı (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2:694.

⁹³ el-Muhacir, *Mesâil*, 245.

8. Organ Kesmenin Hükümü

El-Muhacir'in esir alma konusundan sonra değindiği bir mesele de esir edilen düşman askerlerinin azalarının kesilmesi (onlara işkence edilmesi) konusudur. El-Muhacir, bunu uygun bulmamaktadır. Esir alınan askerlerin ölü veya diri halde iken herhangi bir azalarının kesilmesi, kendilerine işkence edilmesi ona göre de kesinlikle meşru değildir. Ancak savaş sırasında düşman askerlerinin ellerinin ve başka azalarının kesilmesi ise bu kapsama girmemektedir. Zira bu, savaşın kaçınılmaz bir parçasıdır. Ona göre çarpışmalarda her şey yaşanabilmektedir ki bu sebeple savaş ortamında yaşanan hususlar işkence kapsamına girmemektedir. İşkence ve düşmanlık maksadıyla düşman askerlerinin azalarının kesilmesi caiz olmamakla birlikte kısas olarak azalarının kesilmesi ise dinen meşrudur. Bunun delili ise "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır." (Nahl, 16/126) âyetidir. Zira el-Muhacir'e göre eğer kâfirler Müslümanlara bir işkencede bulunmuşsa Müslümanlara da misliyle mukabelede bulunma hakkı vardır.⁹⁴

O, bu konuda dikkat çekici bir çelişki içerisinde bulunmaktadır. Bir sonraki başlıkta izah edeceğimiz üzere düşmanın kafasını kesmeyi mübah gö-
rerek önemli bir çelişki ortaya koymuştur.

9. Savaşçı Kâfirlerin Kafalarının Kesilmesinin Meşruiyeti Meselesi

El-Muhacir'in cihad anlayışı içerisinde en çok tepki çeken husus, muharip düşman askerlerinin kafasını kesmeyi mübah görmesi olmuştur. O, muharip kâfirlerin kafalarının kesilmesinin meşruiyeti konusunda, Kur'an'dan içinde 'Boyunlarını vurun' ifadesinin geçtiği iki âyeti delil getirmiştir. İlk âyet, Enfal suresinde geçen şu âyettir: "O sırada rabbin meleklere şunu vahyediyordu: Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun, onların bütün parmaklarına vurun." (Enfal, 8/12) el-Muhacir, âyette geçen 'Boyunlarının üzerinden' ifadesi hakkında müfessir Taberi'nin zikrettiği bazı görüşleri, Kurtubî ve Beydavî'nin bu kavram hakkındaki görüşlerini anlatarak bunlardan şöyle bir netice çıkarmıştır: "Sonuç olarak şunu diyorum: Âyet, muharip kâfirlerin kafalarının kesilmesinin meşruiyeti hususunda kesin bir delildir. Âyette şu hususa işaret vardır: 'Boyunlarının üzerinden vurun' ki kafalarını kaldıramasınlar; 'bütün parmaklarına vurun' ki savunmaya güçleri kalsın."⁹⁵

Azaların kesilerek işkence edilmesini caiz görmeyen el-Muhacir, zahirci ve parçacı tutumunun bir sonucu olarak bu âyeti de bağlamından kopararak

⁹⁴ el-Muhacir, *Mesâil*, 260.

⁹⁵ el-Muhacir, *Mesâil*, 270.

bu denli önemli bir hadisenin delili olarak öne sürebilmiştir. Âyetin tasvir ettiği fiili savaş ortamını göz ardı ederek herhangi bir zaman kaydı koymadan muharip düşman askerlerinin kafalarının kesilmesini mutlak manada mübah görmüştür. Oysa delil olarak ileri sürdüğü bu âyet, Bedir savaşındaki ortamı tasvir etmekte ve Mü'minlere düşman karşısında gevşek davranmalarını, onları acımadan saf dışı bırakmalarını emretmektedir. Savaş ortamında savaş kuralları geçerlidir ve çarpışma ortamında sizi galibiyete ulaştıracak yöntemlere başvurmanız tabiidir. Âyet-i kerimede Cenab-ı Allah düşmanı yıldırmak ve kalplerine korku salmak üzere Mü'minlerin acımadan onların üzerine yürümesini ve öldürmesini emretmiştir. Burada ifade edilen boyun ve parmak azaları, 'onları öldürün ve saf dışı bırakın' anlamında kinayeli bir kullanımdır. Müfessir İbn Aşur şöyle demektedir: "Boyun vurma" ifadesi, ister vurarak, ister kalbe mızrak saplayarak ve isterse ok atarak öldürmeyi ifade eden meşhur bir kinayedir. Çünkü kinayeli kullanım daha güçlüdür. Bu tabirde de bir sertlik ve şiddet söz konusudur ve teşvik için daha etkilidir."⁹⁶

Bu tabirler, kinayeli anlatım olarak kabul edilmediğinde kızgın savaş ortamında düşman askerlerinin parmaklarını arama gibi dikkat kaybettirici bir çaba içerisine girme durumu ortaya çıkar ki bu, savaş ortamında uyulması uygun olmayan ve âyetin amacına da ters düşen bir çaba olur. Bazı müfessirlerden rivayet edilen görüşler de bunu desteklemektedir. Fahrettin er-Razî'nin anlattığına göre bazı müfessirler, âyette geçen "boyunlarının üstünü ve parmaklarını vurun" ifadesini "onları istediğiniz şekilde öldürün" anlamında kabul etmişlerdir. Çünkü boyun üstünde bulunan organ kafadır ki bu en güçlü azadır; parmaklar ise vücutta bulunan en zayıf organlardır. En kuvvetli ve en zayıf organlar zikredilerek tüm organlar kastedilmiştir. Diğer bazı müfessirlere göre ise bu ifadeler sadece "onları öldürün" anlamındadır.⁹⁷ El-Muhacir ise fiili savaş ortamı için öngörülen ve öldürmeyi ifade eden bir kavramı zahiri anlamda ve fiili savaş ortamının dışında da uygun görmüştür.

El-Muhacir'in delil getirdiği ikinci âyet ise Muhammed suresinde geçmektedir. Âyette şöyle denilmiştir: "(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihâyet onları çökertip etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur." (Muhammed, 47/4) El-Muhacir, 'Boyunlarını vurun' ifadesi hakkında yine müfessir Taberî, es-Sealibî, ve Kurtubî'nin tefsirlerinde verdiği bazı görüşleri baz alarak tezini savunmaya çalışmıştır. Şöyle demektedir: "Kafa keserek öldürmekte bir şiddet ve sertlik söz konusudur.

⁹⁶ İbn Aşur, *et-Tahrir*, 26:78-79.

⁹⁷ Razî, *Mefatihü'l-gayb*, 15:140.

Bu da tam olarak istenen şeydir, hatta Allah'ın indirdiğini beğenmeyenlere rağmen bu, Allah ve Rasülü'nün sevdiği bir husustur."⁹⁸

El-Muhacir, bu âyetin yorumunda da aynı istidlal hatasına düşmüştür. Zira bu âyette geçen "boyun vurma" ifadesi de savaş için kâfirlerle karşı karşıya geldiğinizde 'onlara acımayın ve öldürün' manasında kinayeli bir kullanımdır. Bu kinayeli ifadenin kullanılması, düşmana karşı istenen azmi ve sertliği sağlamak içindir. El-Muhacir ise onu hakiki anlamıyla kabul ederek bu amacına işaret etmiştir. İbn Aşur tefsirinde bu hususa şöyle temas etmektedir: "Âyetin başında geçen 'lekiytum' lafzı, savaş buluşması anlamında meşhur olmuş bir kavramdır. Ondaki başka bir buluşma değil sadece savaş buluşması anlaşılır... Buradaki buluşma asla kâfirlerle yolda karşılaştığınızda vb. bir manaya gelmez. Bu yüzden onun yanına tahsis edici başka bir kavram eklenmesine ihtiyaç duyulmuyor."⁹⁹ Âyet, savaş ortamında kâfirlerle cesaretli bir şekilde savaşmayı teşvik etmektedir. Bu ifadeden sonra gelen ifadeler de aslında durumu daha da netleştirmektedir: "Nihâyet onları çökertip etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur." Bu hüküm savaş ortamı için geçerlidir. Esirleri ise başka bir muameleye tabi tutun. Ya karşılıksız ya da fidye olarak serbest bırakın. Âyetlerden esirlerin kafalarının kesilmesini çıkarmak açık bir zorlama olur.

Ancak el-Muhacir, âyetleri olduğu gibi bu görüşünü desteklemek için farklı şartlarda vuku bulan Hz. Peygamberin ve bazı sahabilerin söz ve uygulamalarını da kendi görüşünü desteklemek amacıyla manipüle etmiştir. Bu rivayetlerde geçen "Kesme" ifadesinden hareketle İslâm'ın baş kesmeyi caiz gördüğünü iddia etmiştir. El-Muhacir'in bu görüşünü desteklediğini iddia ettiği bir hadis-i şerif şudur: "Hz. Peygamber Kureyş kâfirlerine şöyle dedi: "Beni dinleyin Ey Kureyş topluluğu! Muhammed'in nefsi elinde bulunan Allah'a yemin olsun ki size kesme cezasıyla geldim."¹⁰⁰

El-Muhacir, hadisin varid olduğu ortamı, bağlamını ve metnin tümünü dikkate almadan içinde geçen 'kesme' lafzını yalın halde alarak 'kesmenin nasıl olduğu ise bellidir' deyip bu hadis-i şeriften baş kesmenin cevazına delil olduğunu ima etmiştir.¹⁰¹ Oysa bu hadis, özel bir duruma işaret etmek-

⁹⁸ el-Muhacir, *Mesâil*, 271.

⁹⁹ İbn Aşur, *et-Tahrir*, 26:78.

¹⁰⁰ Barındırdıkları rivayetlerin sıhhati yönünden daha güçlü kabul edilen Kutubu Site'de geçmeyen bu hadisi, Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde (11/609; hadis no: 7036); İbn Hibban *Sahih*'inde (14/525; hadis no:6567); Beyhakî ise *Delailu'n-nübuvve*'de (2/276) rivâyet etmişlerdir. Muhakkik Şuayb el-Arnaut onun sahih olduğunu ifade etmiştir. (Bkz Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (y. y, Muessetu'r-Risale, 2001) 11:609)

¹⁰¹ el-Muhacir, *Mesâil*, 274.

tedir ve Hz. Peygamber'in özel bir ortam için geliştirdiği bir tepkiyi dile getirmektedir. Kureyş'in ileri gelen müşrikleri kendi aleyhine bir tezgâh içerisine girmiş ve onun aleyhine komplolar kurmaya başlamışlardı. Bunu fark eden Hz. Peygamber, onları içerisinde bulunduğu bu hiyanetten alıkoymak üzere kendilerini cezalandırmakla tehdit etmiştir.¹⁰² Bu hiyanetinizden vazgeçmezseniz sizi bu hareketinizin cezası olan ölümle cezalandıracağım demiştir. Burada geçen 'kesme' sözü, öldürmekten kinayedir. Beyhakî, bu hadisi şerh ederken şöyle demiştir: Peygamberimiz (s.a.s) onları kesmeyle tehdit etmiştir ki burada onları öldürmek anlamındadır.¹⁰³ Bu durumu göz ardı ederek onu siyak ve sibakından bağımsız ele alıp bu denli ağır bir eylemin deliline çevirmek en başta nebevi yönetime büyük bir haksızlık olur. İnsanları tıpkı hayvan gibi kesmeyi, sadece Müslümanlara değil tüm insanlığa rahmet olarak gönderilen bir peygamberin¹⁰⁴ özel bir bağlamda söylediği bu sözle gerekçelendirmek ona büyük bir haksızlık olur. Hz. Peygamber'in bu sözü -farazi olarak- hakiki manasıyla alınsa bile bu durum için bir delil teşkil etmez. Zira o, bunu belli bir topluluğa, kendisine ihanet içerisinde bulunan oradaki Kureyş'in ileri gelenlerine söylemiştir. Bu genel bir hüküm değildir.

Kaynaklarda bu hadisin varid olduğu ortam ve bağlam şöyle anlatılmaktadır: Urve, Abdullah b. Amr b. As'a şöyle dedim: Kureyş'in ortaya koyduğu düşmanlıklar sebebiyle Rasulullah'tan onlara gösterilen, senin gördüğün en sert tepki ne oldu? Onların ileri gelenleri bir gün Hicr'de bir araya geldiklerinde yanlarına gitmişim. Rasulullah'tan bahsederek şöyle dediler: 'Bu adamdan görüp de sabrettiğimiz durumun bir benzerini hiç görmedik. Adam hayallerimizi boşa çıkardı, atalarımıza kötü laflar etti, dinimizi ayıpladı, birliğimizi bozdu, ilahlarımıza hakaretlerde bulundu, biz ona büyük bir sabır gösterdik.' Onlar bu hal üzere iken Rasulullah yanlarına geldi, yönünü çevirerek yürümeye devam etti ve rüknü istilam etti. Sonra Beytullah'ı tavaf ederek yanlarına uğradı, yanlarından geçince söyledikleriyle ilgili onu gammazlamaya başladılar. Onun yüzünden kızgınlığını okudum. Sonra tavafına devam etti. İkinci defa yanlarından geçince yine aynı şeyi yaptılar. Üçüncü defa yanlarından geçince yine aynı şeyi yaptılar. Rasulullah bunun üzerine şöyle dedi: "Ey Kureyşliler, dinleyiniz! Muhammed'in nefsi elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki size kesme cezasıyla geldim" Orada bulunan topluluk onun bu sözlerini dinlediler; o hale geldiler ki sanki her birinin başına bir kuş konmuş gibiydi. Hatta en sert söylemi olan bile

¹⁰² Bkz. Celaluddin es-Suyutî, *el-Hasaisu'l-kubra* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y) 1:240.

¹⁰³ Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *Delailu'n-nubuvve*, haz: Abdulmu'tî Kal'acî (y. y, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ve Dâru Reyyan li't-Turas, 1988), 2:276.

¹⁰⁴ Enbiya 21/107. Bu konuda bilgi için bkz. Taberî, *Camiu'l-beyan*, 18:552.

onu sakinleştirmek için söyleyecek güzel sözler bulmaya çalıştı ve şöyle dedi: Ya Eba Kasım git, raşid biri olarak git. Vallahi cahil biri değildin. Urve şöyle devam etti: Bunun üzerine Rasulullah oradan ayrıldı. Ertesi gün olunca tekrar Hicr'de biraraya geldiler. Ben de aralarında bulunuyordum. Bazıları diğerlerine şöyle dedi: Sizden çıkan ve ondan size ulaşanı hatırlıyorsunuz. Hoşlanmadığınız şeyi size yapacaktı ve siz onu öylece bıraktınız. Onlar böyle konuşurlarken Rasulullah yanlarına geldi. Yekvücut halde ona doğru sıçradılar. Etrafını kuşattılar ve -Dinlerinin ve ilahlarının yanlışlığı hakkında söylediği şeyleri kastederek- şöyle şöyle diyen sen misin? dediler. Rasulullah: "Evet bunu söyleyen benim" Urve şöyle diyor: Aralarından birinin ridasını toplandığı yerden tuttuğunu gördüm. Ebû Bekir Sıddık önüne geçti ve ağlayarak 'Rabbim Allah, Rabbim Allah' dedi. Sonra ondan uzaklaştılar. Şüphesiz ki bu benim gördüğüm Rasulullah'tan Kureyş'e gösterilen en sert tepkiydi.¹⁰⁵

El-Muhacir'in insanların kafasını kesmek için delil olarak öne sürdüğü argümanlardan biri de işte bu rivâyettir. Bağlamını dikkate almadan, söyleme sebebinin göz ardı ederek içinden "size kesme cezasıyla geldim" sözünü mücerred olarak alıp delil gösterme kolaylığına düşen bu yorumun İslâm peygamberi hakkında yarattığı bu algının ne denli yaralayıcı olduğu ortadadır. İslâm peygamberi sanki bir rahmet peygamberi değil de azap, işkence ve terör lideri konumuna indirgenmiştir. Oysa bu hadiste geçen kesme lafzı, örfi bir duruma işaret etmektedir. Bu ifade o dönemde çok sert tepki verilecek bir durumda muhataplarına ne denli kızgın olduğunu dile getirmek için kullanılan bir tehdit ifadesidir. Hz. Peygamber'in yöntem olarak insanlara hep yumuşak davrandığı, rahmet ve şefkatle muamelede bulunduğu bilinmektedir. Gücünün zirvesine ulaştığı Mekke'nin fethinde ihanete bulaşmamış Kureyşlilere şefkatle muamelede bulunduğu hususunda kaynaklar hemfikirdir.

Öte yandan âyet ve hadislerde geçen "boyun vurma", "kesme" vb. ifadeler, el-Muhacir'in dediği şekilde gerçek anlamlarıyla alınsa bile onların çağımızda artık öldürme cezalarında başvurulmayan bir yöntem olan "kafa kesme" eylemi için bir delil teşkil etmediklerini söyleyebiliriz. Zira Hz. Peygamber zamanında öldürme cezaları kılıç vb. aletlerle infaz ediliyordu. Günümüzde ise idam cezaları; asma, kurşuna dizme, ilaç verme vb. yöntemlerle gerçekleştirilmektedir. Müeyyidelerin amacı neyle gerçekleşiyorsa ona başvurmada bir sıkıntı olmadığını söyleyebiliriz. Cezalandırmalarda aslolan istenen sonucu elde etmektir. Dolayısıyla günümüzde büyük bir tepki çeken kafa kesme gibi müeyyideler yerine aynı amacı gerçekleştiren bu yeni yöntemlerin İslâm'ın cezalandırmada öngördüğü amacı gerçekleştireceğini, bunlara başvurmanın İslâmî hukukla çelişmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Hanbel, *el-Musned*, 11:609, hadis no: 7036.

El-Muhacir'in kitabında bundan sonraki bölümlerde Haram Aylar'da savaş, Harem'de savaş, savaşta kâfirlerden, mürtetlerden ve sapkın fırkalardan yardım alma, kâfir casusların hükmü, Müslüman casusların hükmü, savaşçı kâfir esirlerin hukuku, Müslümanların düşmanına karşı yenilmelelerinin hükmü, düşmanın elindeki Müslüman esirlerin hukuku gibi çoğu cihadın teknik boyutuyla ilgili meseleler ele alınmıştır. Bu meselelerin çoğu ihtilafli konulardır. Bunların teker teker incelenmesine gerek görülmemiştir. Zira şimdiye kadar değerlendirmeye alınan meselelerin el-Muhacir'in cihad anlayışını yeterince ortaya koyduğunu düşünüyörüz.

10. Değerlendirme ve Sonuç

Bu incelemede esas aldığımız *Mesâil min fıkhî'l-Cihad* isimli kitap, el-Muhacir'in *Kan Akıtmanın Fıkhî* isimli kitabından alınarak ayrı bir kitap olarak basılmıştır. Müellif, kitabının adını Kan Akıtmanın Fıkhî olarak koymuştur. Kitapta savaş cihadı dışındaki cihad türlerine neredeyse hiç değinilmemiştir. İçerdiği meselelere baktığımızda ise tamamen 'nasıl öldürebilirim' anlayışı üzerine inşa edilen bir yaklaşımla karşı karşıya kalıyoruz. Bu tutum, İslâm'ın insanla ilgili temel yaklaşımıyla açık bir çelişki oluşturmaktadır. İslâm dini, insanların öldürülmelerini değil, ilahi mesajla buluşmalarını, dini kabul ederek yaşamlarını ona göre tanzim etmelerini ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanarak saadete ulaşmalarını hedeflemiştir.

Kur'ân, güç kullanılarak insanların dine sokulmasını uygun bulmamıştır. Savaşarak, insanları zorlayarak dine sokmak zaten mümkün de değildir. Zira iman, kalbi bir eylemdir¹⁰⁶ ve insanın kalbine zorla hükmetme imkânı yoktur. Yunus suresi 99. âyette "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi Mü'min olsunlar diye insanları zorlayacaksın?" denilerek insanların zorla dine sokulamayacaklarına vurgu yapılmıştır. İslâmî tebliğde aslanan insanları hikmetle, güzel öğütle dine davet etmektir. Yüce Allah: "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." (Nahl, 16/125) buyurmuştur. Dolayısıyla Müslümanlara düşen İslâm'ı güzellikle anlatmaktır. İslâm'ı insanlara en güzel şekilde ulaştırdıktan sonra dileyen inanır, dileyen inkâr eder.¹⁰⁷

Dini yaşarken ve yaşatmaya çalışırken ortaya çıkan engelleri gidermek, toplumun huzur ve güvenliğini tehdit eden davranışlar ortaya çıktığında bunları ortadan kaldırmak yani cihatta bulunmak elbette Müslümanların görevidir. Dinlerine ve topraklarına yönelen tehdit ve saldırıları ortadan kaldırmak için cihad etmek farz kılınmıştır. Ancak bunun sınırlarının iyi

¹⁰⁶ Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005) 2:159.

¹⁰⁷ Kehf 18/29.

belirlenmesi, savaş cihadı için yeterli gerekçelerin oluşması, masum insanlara bir haksızlıkta bulunulmaması ve cihad hukukuna riâyet edilmesi şarttır. Zira Kur'an, kısas veya can almayı hak eden bir sebep olmadan bir insanı öldürmeyi bütün insanlığı öldürmekle, bir insanın hayatını kurtarmayı ise bütün insanlığı yaşatmakla eşdeğer tutmuştur.¹⁰⁸

El-Muhacir'in cihad anlayışında merkezi konumda bulunan "Fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın." (Enfâl, 8/39) âyeti vb. bu manadaki âyetler genel bir hüküm koymak için değil savaş ortamına mahsus özel bir durumun hukukunu belirlemek üzere nazil olmuştur. Buna karşın herhangi bir savaş ortamına ilişkin olmayan genel olarak dini prensipler vazetmek üzere inen âyet-i kerimelelere baktığımızda durumun el-Muhacir'in iddia ettiğinin aksine olduğunu görüyoruz. Mü'minlerle kâfirler arasındaki ilişkiyi genel olarak belirlemek üzere inen âyetler, insanlara ahiretteki sonuçlarına katlanmak şartıyla inanç özgürlüğü ve tercih hakkı tanımaktadır:

"Dinde zorlama yoktur." (Bakara, 2/256) "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederlerdi. O halde sen onları inandırmak için zorlayacak mısın?" (Yunus, 10/99) "Sen ancak muttakiler (sakınanlar) için bir uyarıcısın." (Nâziat, 79/45) "O halde öğüt ver. Çünkü sen sadece bir öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorlayıcı zorba değilsin." (Gaşiye, 88/22-26) "De ki Hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen inansın dileyen de inkâr etsin." (Kehf, 18/49)

Âyet-i kerimelerde, Hz. Peygamberin görevinin insanlara tebliğde bulunmak olduğu, insanları zorlayarak dine sokmasının gerekli olmadığı açıkça belirtilmektedir. Tüm bu âyetlerden hareketle, Kur'an'ın Allah Rasûlüne (s.a.s); insanları inandırıcaya, "Lâ İlâhe İllallah" dedirtinceye kadar, savaşma emri vermemiş olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an vahyi ile Rasûlullah'a verilen, inandırmak için savaşma emri değil, ona karşı düzenlenen fiili bir saldırı üzerine onun da savaşmasının iznidir. Hülâsa edecek olursak Hz. Peygamberin (s.a.s) aslî görevi "tebliğ" dir. Bu aslî görevin dışında kalan savaş vb. diğer uygulamalarının tamamı konjonktürelidir; ihtiyaca binaen başvurduğu eylemlerdir. O, insanları, davet etmiş olduğu dine inandırmak için savaşmakla emrolunmamıştır. Diğer bir ifadeyle, İslâm'da savaş (cihad) dini yaymak için başvurulan bir araç değil dini korumak için ihtiyaç duyulan bir araçtır.¹⁰⁹

İslâm, kendisine yönelen saldırı ve tehlikeleri bertaraf etmek için cihad etmeyi emrederken el-Muhacir, hilafet devleti olarak ileri sürdüğü ve hakkında bir konsensüs bulunmayan siyasi bir organizasyon için cihatta bulun-

¹⁰⁸ Maide, 5/32. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:1657.

¹⁰⁹ Ahmet Keleş, "...Savaşmakla emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50-54.

mayı dayatmıştır. Ona göre İslâm ve onun ahkamı yeryüzünde hâkim kılınıncaya kadar savaşmak Müslümanların görevidir. Tüm Müslümanlar bunu gerçekleştirmeye çalışanlara destek vermekle yükümlüdürler; bunu yapmayanlar fiilen İslâm'ı reddetmiş ve düşman saflarına katılmış sayılmaktadırlar. Gayr-ı Müslimlerle savaşılması gerektiği gibi onlarla da her türlü araç ve yöntemle savaşılması, canlarının ve mallarının müsadere edilmesi mubahtır.

El-Muhacir, düşüncelerine dayanak yaptığı âyet ve hadisleri varid oldukları bağlamdan kopararak parçacı bir anlayışla ele almış ve herhangi bir usule bağlı kalmadan kendi önyargıları doğrultusunda onlardan hükümler çıkarmaya çalışmıştır. Delil olarak öne sürdüğü rivayetleri genellikle tenkide tabi tutmadığı halde kendi düşüncesine uymayan rivayetleri ise sened tenkidine tabi tutarak zayıflatma yoluna gitmiştir. El-Muhacir, Selef'e bağlı olduğunu dile getirmiş olsa da İslâmî ilimlerin her bir disiplini için yüzyıllardır inşa edilerek süre gelen usulleri yok sayarak kendi politik amaçlarına hizmet edecek bir tarzla Kur'ân ve sünneti yorumlamaya çalışmıştır. Usulsüzlük adeta bir usule dönüştürülmüştür. Kur'ân ve hadis metinleri bağlamından koparılarak ideolojik bir metin haline getirilmiştir. Bu yaklaşımın sonucu olarak ortaya konulan cihad anlayışı İslâm'ın öngördüğü cihad anlayışını aşarak mason insanlara da yöneltilen bir eylem türüne dönüşmüştür.

Burada şu hususa da temas ederek sözlerimizi tamamlamada yarar görüyoruz. El-Muhacir'in söylemlerine yansıyan bu kabul edilemez şiddetin sadece yanlış bir din anlayışından beslendiğini söylemek de doğru bir yaklaşım değildir. Bu tutumda yanlış din yorumunun yanı sıra el-Muhacir'in de mensubu bulunduğu bu eğilimin hayat bulduğu şiddet ve işgal ortamının da etkisi bulunmaktadır. Şiddetin asla bir mazereti olamaz ancak şiddet ortamında üretilen hukuk ve düşüncelerin şiddetten uzak kalamayacağı da aşikârdır. Yıllardır İslâm coğrafyasını işgale maruz bırakan güçlerin, bu düşüncelerin ortaya çıkmasında başrolü oynadıkları da muhakkaktır. Dünyada güven ve istikrar ortamının sağlanması için sahih dinî bilgi üretiminin yanı sıra emperyalist işgalci girişimlerin durdurulması da büyük bir önem arz etmektedir.

Kaynaklar

Abdurrauf el-Mısırî. *Mu'cemu'l-Kur'an*. Beyrut, 1948.

Ahmed, Muhammed Vakiullah. *İshamu'l-İslâm fi tahkiki's-selam el-âlemi*. Kahire: Mektebetu Mısır, 2013.

Avde, Selman. Hukmu'l-Ameliyyati'l-İstişadiyye. <https://ar.İslâmway.net/article/2244/printable> (erişim 04.04.2018)

Belhî, Mukatıl b. Süleyman. *el-Vücuḥ ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-Azim*. Thk. Hatem Salih ed-Damin. Bağdat 2006.

Beydavî, Abdullah b. Ömer. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. Thk. Muhammed Subhî Hasan Hallak ve Muhammed Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyin. *Delailu'n-nubuvve*. Haz: Abdulmu'tî Kal'acî. y.y: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ve Dâru Reyyan li't-Turas, 1988.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buharî*. Nşr. Ebu Suheyt el-Kuremî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.

Bûtî, Said Ramazan. *El-Cihâd fi'l-islâm keyfe nefhemuhû ve numari-suhû*. Şam:1992.

Cevherî, *Es-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafur Attar. 4. Baskı. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990.

Ebu Davud. *Sünen-u Ebi Davud*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kamil Karabeleli. y.y: Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009.

Ebu Heniyye, Hasan, Ebu Rumman, Muhammed. *Tanzimu'd-devleti'l-İslâmiyye*. Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2015.

Ebu Rumman, Muhammed, Ebu Heniyye, Hasan. *Aşikatu's-şehad.*, Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2017.

Eserî, Ebu Hemmam Bekr b. Abdulaziz. İstişhad Eylemlerinin Hükümü Nedir? <https://justpaste.it/3cz7> (erişim 04.04.2018)

Filistinî, Ebu'l-Hasan. *El-Buşra el-Mehdiyye li Muneffizî Ameliyyati'l-İstişhadiyye*. Irak: Merkezu'l-Fecr li'l-İ'lam, 1431 h.

Fiyruzâbâdî, Mecduddin. *El-Kamusu'l-muhît*. 2. Baskı. Beyrut: Muesesetu'r-Risale, 1987.

İsfahanî, Rağîb. *El-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, t.y.

İbn Aşur, Muhammed Tahir. *Et-Tahrir ve't-tenvir*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Ebu Hatim. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Âzim*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997.

İbn Esir. *El-Kamil fi't-tarih*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Hacer el-Askalanî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buharî*. Nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki vd. Beyrut: Daru'l-Marife 1379h.

İbn Hanbel, Ahmed. *El-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaut vd. y.y: Muesesetu'r-Risale, 2001.

İbn Hişam. *Es-Siyretu'n-nebeviyye*. Thk. Komisyon. t.y.y.

İbn Mace. *Sünen-u İbn Mace*. Thk. Şuayb el-Arnaut vd. y.y, Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 2009.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitabu't-tabakati'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.

İmam Kâsânî. *el-Bedâiü's-Sanâi'i*. Beyrut: 1974.

Karaman H, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Keleş, Ahmet. "...Savaşmakla emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. cilt 4. Sy. 2 (2004) 33-60.

Maturidî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilatu'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Muhacir, Ebu Abdullah. *Mesâil min fıkhi'l-cihad*. t.y.y.

Munis, Hüseyin. "el-İtâru't-Târîhî li-Sûreti Berâe". *Mecelletü mecmai'l-luğati'l-arabiyye*. LXVII.

Müslim, Hüseyin. *Sahih-u Müslim*. Nşr. Ebu Suheyb el-Kuremî. Riyad: Beytu'l-Efkar ed-Devliyye, 1998.

Okumuş, Ejder. "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslâm". *Diyanet İlmî Dergi*, 44, sy, 3, (2008) 7-30.

Orhan, Fatih. "Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 14, sy 2, 2014, 89-112.

Özel, Ahmet. "Cihad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7:527-531. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Ramh, Ahmed. *El-Cihadu'l-'Âlemi ed-Devaf'î ve'l-Meâlât*. y.y: Merkezu Harmun li'd-Dirasati'l-Muasıra, 2016.

Razî, Fahrettin. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Surî, Ebu Musab. *Davetu'l-mukavemeti'l-İslâmiyye el-'alemiyye*. y.y. 2004.

Suyutî, Celaluddin. *El-Hasaisu'l-kubra*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan 'an tefsiri ayi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. y.y: Dâru Hicr, 2003.

Tirmizî, Muahmmmed b. İsa. *Sünenu Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.

Vahidî, Ali b. Ahmed. *Esbabu nuzuli'l-Kur'an*. Thk. Kemal Besyuni Zeğlul, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *El-Keşşaf*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.

ARAPÇA'DA "LÂ" EDATININ ÇEŞİTLERİ: BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ

TYPES OF THE PREPOSITION "LA; لآ" IN ARABIC: THE EXAMPLE OF SURAH AL- BAKARA

LUAY HATEM YAQOUB
DR. ÖĞR. ÜYESİ
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ DİNİ İLİMLER
FAK.



ABSTRACT

The conjunctions and prepositions are very important in Arabic in connecting the sentences and perceiving the meaning, as it is so in every language. The contents and functions of prepositions and conjunctions vary according to the situation. One of the most frequently used prepositions in Arabic is "La". There are five different functions of this preposition according to its usage in a given sentence. It has two types such as 'an-Nafiya' that states negation and added to verbs, and 'an-Nahiya' that is used for negative imperative verbs. Similarly, there are also forms of 'an-Nafiya li al-jins' that functions as 'ليس/Leyse' and invalidates the whole type. There is another type of 'La', called 'zaida' (surplus), but this type is not often encountered in texts. It is considered that this type functions to emphasize and consolidate the meaning. Each different type of the preposition 'la' has special conditions and meanings. Even only in the Surah al-Baqarah, there are 165 different functions of the preposition 'la'. This study examines in detail the characteristics of the preposition 'la' and its usages in the Surah al-Baqarah.

ÖZ

Cümleleri birbirine bağlamak ve anlamı algılamak noktasında bağlaç ve edatlar her dilde olduğu gibi Arapça'da da çok önemlidir. Edatların ve bağlaçların içerik ve görevleri, duruma göre değişir. Arapça'da çok kullanılan edatlardan biri de "Lâ" edatıdır. Bu edatın cümledeki kullanımına göre beş farklı çeşidi vardır. Fiillere müdahil olan "en-nâfiye" (olumsuzluk bildiren) ve "en-nâhiye" (olumsuz emir filler için kullanılan) adlı iki tür vardır. Benzer şekilde "ليس/Leyse" görevini yapan ve türün tamamını geçersiz kılan (en-nâfiye li'l-cins) biçimleri de söz konusudur. Başka bir "Lâ" türü daha vardır ki "zâide" (fazlalık) olarak isimlendirilir ancak bu türe metinlerde fazla rastlanmaz. Son çeşidin vurgulama ve pekiştirme amacıyla ifadelerde yer aldığı değerlendirilir. "Lâ" edatının farklı türlerinin her biri özel şartlara ve anlamlara sahiptir. Nitekim "Lâ" edatı birbirinden farklı görevlerde sadece Bakara Sûresi'nde 165 defa geçmektedir.

Bu makale, "Lâ" edatının özelliklerini ve Bakara Sûresinde kullanılış biçimlerini ayrıntılarıyla ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça olumsuzluk edatı, Lâ ve çeşitleri, Nâhiye, Nâfiye, Bakara Sûresi.

Keywords: The Arabic preposition of negation, La and its types, Nahiya, Nafiya, Surah al-Baqarah

Giriş

Arapça, üstün dil özelliklerine ve belağata sahiptir. Tarihin tanıdığı en büyük kitaplardan biri olup kâinatı sarsan sözleri ve vicdanı harekete geçiren derin anlamları elinde bulunduran Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesi bu bağlamda çok önemlidir. Bazıları Arapça öğrenmenin zor olduğunu düşünmektedir ancak her bir parçasına hükmeden ve pek de şaşmayan kurallarından ötürü gerçekte öğrenilmesi çok zor olmayan bir dildir. Bundan dolayı Arapça’da her harfin özel bir değeri ve her harekenin ayrı bir hedefi vardır. Bazı harfler¹, cümle kuruluşunda belirli bir rol üstlenir. Bu harfler, uyum sağlamak ve anlamı iletmek üzere cümle ve kelimeleri birbirine bağladıkları için “edat” olarak isimlendirilir. Bahsedilen harflerden biri de cümle kuruluşunda pek çok ayrı anlamı bulunan “Lâ”dır. Bu makalede, ilk etapta “en-nefy” ve “en-neh-y” kavramları ele alınacak; “Lâ” edatının türleri ve özel şartları değerlendirilecektir. Makalenin son kısmında ise Bakara Sûresi’nde yer alan “Lâ” edatının anlamları araştırılacaktır.

Birinci Bölüm: en-Nefy ve en-Neh-y Kavramları

“En-nefy”, Arapça نفي / n-f-y kökünden bir masdar olup olumsuzluk demektir. Bu kavram, olumluluk anlamına gelen “isbat” kavramına zıttır. Buna ilaveten “en-nefy” ifadesi, Arapça’da inkâr, yalanlama, uzaklaştırma, sürme benzeri birkaç anlamda da kullanılmaktadır.² Mu’cemu Mekâyis el-Luğa adlı eserde bu kelime için şu bilgilere yer verilmektedir: “En-nefy”; “nûn”, “fâ” ve fiilin aslından olan illet harfî “yâ”dan oluşur, bir şeyin bir özellikten soyutlanmasını ve uzak tutulmasını anlatır.³

¹ Arapça’da “harf” kavramı, alfabeyi oluşturan birimlere dendiği gibi kendi başına anlamı olmayan bağlaç ve edatlar için de kullanılır.

² Muhammed Kal’acı ve Hamid Kuneybi, *Mu’cem Luğati’l-Fukahâ* (Beyrut: Dar en-Nefais yayınları, 1988), 485.

³ Ahmed b. Faris er-Razi, *Mu’cem Mekayis el-Luğa*, thk.

En-Nehy kelimesi ise sözlük anlamı itibarıyla yasaklamak, men etmek, engellemek demektir. Örnek olarak Arapça'da (أَيُّ مَنَعَهُ عَنْهُ) "Nehâhu an kezâ=Ona şunu yasakladı, yani onun şunu yapmasını engelledi" denir. Aynı şekilde (نَهَيْتُ الرَّجُلَ عَنِ الْأَمْرِ) "Neheytu'r-racule 'ani'l-emri=Adama işi yapmasını yasakladım/engelledim" denir. Bu kavramın sözlük anlamından hareketle akıl da "النُّهْيَةُ / en-nuhye" olarak adlandırılır. Zira akıl, insanın doğruya ve gerçeğe aykırı davranışlarda bulunmasını engellemek için böyle bir işten uzak durması gerektiğini insana öğütler.⁴

İkinci Bölüm: Lâ Edatının Çeşitleri

A. Fiillerle İlgili Olan Türleri

1. Lâ en-Nâfiye لا النافية:

Cümlede kendisinden sonra yer alan fiilin gerçekleşmesini nefyeden/olumsuzlayan türdür. Cümlede bulunması durumunda olumsuzluk bildirir. Muzari fiilin hareketini değiştirmez, başka bir deyişle irab açısından bir görevi yoktur. Kendisinden önce olumsuzluk bildiren başka bir edat gelirse o edatla aynı işi yapar. Arap dilinde en çok kullanılan Lâ türü budur.⁵

Örnekler:

- | | | |
|--------------------|-------------------------|----------------------|
| • ما كتبَ ولا قرأَ | "Ma ketebe ve Lâ kârae" | Okumadı ve yazmadı. |
| • لا يقولُ | "Lâ yekulu" | Söylemiyor/Söylemez. |
| • لا يلعبُ | "Lâ yel'abu" | Oynamıyor/Oynamaz. |

2. Lâ en-Nâhiye لا الناهية:

Yasaklayan anlamında olup amel yönünden muzari fiili cezmetmektedir. Bir fiili gerçekleştirmekten uzak durulması talebini anlatır. Muzari fiilin başına gelerek onu cezmeder, muzari fiilin taşıdığı anlamın oluşmasını engellemeyi anlatır. Bu türün farklı şekillerde adlandırılması söz konusudur. Buna göre fiilin gerçekleştirilmemesine dair istek, yüksek mevkideki birinden düşük mevkideki birine yönelik olursa "Lâ", "en-nâhiye" ismini alır, düşükten yükseğe doğru olursa "ed-du'âiyye" biçiminde adlandırılır. Ayrıca iki tarafın aynı konumda olması durumunda Lâ li'l-iltimas ve et-talebiyye olarak isimlendirilir⁶. Söz konusu tür iki şarta bağlı olarak amel eder:

Abdusselam Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979), 5:456.

⁴ Ebubekir el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Ba'albeki (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), 2:996. Muhammed el-Menavi, *et-Tevkif Ala Muhimmati'l-Tearif*, thk. Muhammed R. ed-Daye (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990), 714.

⁵ Ebu'l Beka el-Hanefi, *el-Kulliyat*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Mueesseset er-Risale, 1998), 834.

⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l Vafi* (Beyrut: Daru'l-Mearif, B.15), 4: 367.

a. Lâ ile muzari fiil arasında bir şey girmemelidir.

b. Kendisinden önce şart edatı olan “إِنَّ / İn” gelmemelidir.⁷

Muzari fiilin başına gelmesi durumunda onu cezmeder, son harfi illetli olmayan (ى/ا - و - ي elif vav ya olmayan) fiilleri açık bir şekilde sukunla cezmeder.

Örnekler:

- لا تكذب “Lâ tekzib” Yalan söyleme.
- لا يكذب “Lâ yekzib” Yalan söylemesin.
- هي لا تكذب “Hiye Lâ tekzib” O yalan söylemesin. (dişi)

Şâyet muzari fiil “efal-i hamse”den (muzari + elif nun, vav nun , ye nun) ise sonundan “nun” düşürülür.

Örnekler:

- لا تكتبوا الواجب “Lâ tektuba el-vacibe” Ödevi yazmayın. (İkiniz)
- لا تكتبوا الواجب “Lâ tektubu el vacibe” Ödevi yazmayın/yazmayınız.
- لا تكتبوا الواجب “Lâ tektubi el-vacibe” Ödevi yazma. (dişi)

Fiilin son harfi illetli ise illet harfî ortadan kalkar onun yerine harfe uyumlu bir hareke (vav düşerse damme/ötre, ya düşerse esre/kesre ve elif düşer fetha/üstün) konur.

Örnekler:

- لا ترم الكرة “Lâ termi el-ku-rate” Topu atma.
- لا تدع غير الله “Lâ ted’u ğayral-lahi” Allah’tan başkasına dua etme.
- لا تلق أخاك بوجه عبوس “Lâ telka ahake bivechin abus” Kardeşini asık suratla karşıla-ma.

1. Lâ en-Nâfiye li'l-Cins (Cinsi Olumsuzlayan Lâ) لا النافية للجنس:

İsim cümlesinin başına gelir, “إِنَّ / İnne ve benzerleri” gibi amel eder. Cümlenin ilk ögesini yani isim cümlesinin mübtedasını kendisine isim alarak nasb eder, ikinci ismini yani isim cümlesinin haberini kendisine haber

⁷ Zahir Şevket el-Beyatı, *Edevatu'l-İ'rab* (Beyrut: el-Muesssese el-Camiyye, 2005), 189.

alarak ref eder.⁸ Lâ en-nâfiye li'l-cins görevini yapması için şu şartların bulunması gerekir:⁹

- a. İsmnin ve haberinin nekra olması,
- b. İsmi ile kendisi arasında başka bir kelimenin olmaması,
- c. Başına harf-i cer gelmemesi,
- d. Öncesinde soru edatı bulunmaması.¹⁰

Örnekler:

- لا فائدَ كسولٍ “Lâ kâide kesûlun” Hiçbir lider tembel değildir.
- لا غريبَ بيننا “Lâ ġaribe beynenâ” Aramızda hiçbir yabancı yoktur.
- لا طالبَ محرومٍ “Lâ tâlibe mahrûmun” Hiçbir öğrenci mahrum değildir.

2. لا العاملة عمل ليس /Leyse Gibi Amel Eden Lâ

İsim cümlesinin başına gelir ve ليس /leyse gibi amel eder, isim cümlesinin mübtedasını kendisine isim olarak *ref* eder, isim cümlesinin haberini de kendisine haber olarak *nasb* eder.¹¹

Şu şartlara göre amel eder:

- a. İsmi ve haberi nekra olmalıdır.
- b. Kendisi ile ismi arasına başka bir sözcük veya harf girmemelidir.
- c. Haberi isminden önce gelmemelidir.
- d. Haberden önce istisna edatı gelmemelidir.¹²

⁸ İbn Hişam Abdullah, *Şuzur ez-Zeheb* (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi Matbaası, 1938), 6. Abdullah bin Yusuf el-Yakup, *el-Minhac el-Muhtasar fi İlme en-Nahv ve's-Sarf* (Beyrut: Muesseset er-Reyyan, 2007), 78.

⁹ Ebu Muhammed el-Maliki, *el-Cena ed-Dani fi Hurufi'l-Meani*, thk. Fahrudin Kab-bave (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1992), 290. Muhammed Ali es-Serrac, *el-Lubab fi Kavaid el-Luġa* (Şam: Daru'l-Fikr, 1983), 91.

¹⁰ İbn es-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, thk. Abdülhuseyn el-Fetli (Beyrut: Muesseset er-Risale, 1988), 396.

¹¹ Abde er-Racihi, *et-Tatbik en-Nahvi* (Riyad: El-Mearif li'n-Neşr, 1999), 133.

¹² Cemaliddin İbn Hişam, *Evdah el-Mesalik ila Elfiyyet ibn Malik*, thk. Yusuf eş-Şeyh (Beyrut: Daru'l-Fikr), 1: 274.

Örnekler:

- لا خلوقٌ ضارًّا “*Lâ halûkun dârran*” Hiçbir ahlaklı kişi zararlı değildir.
- لا سارقٌ محبوبًا “*Lâ sârikun mahbûben*” Hiçbir hırsız sevimli değildir.
- لا خيرٌ ضائعًا “*Lâ hayrun dâian*” Hiçbir hayır yitik değildir.

C. Zaid Olan Lâ/ Lâ ez-Zâide الزائدة:

İ’rabta mahalli olmayan zaid bir olumsuzluk edatıdır, anlamı bazen olduğu gibi korunurken bazen olumsuzluk anlatmaz. Bu takdirde nahivcilerin değerlendirmesine göre anlamı pekiştirir ve anlama dikkat çeker.¹³ Arap dilinde az kullanılır. Zaid olan lâ için birtakım ihtimaller vardır:¹⁴

- a. Marife ismin başına gelebilir.
- b. Harf-i cerrin başına gelebilir.
- c. Kendisinden sonra yemin bulunabilir.
- d. Öncesinde nefy (olumsuzluk) söz konusudur.

Örnekler:

- أكتبُ واجبي بلا خوفٍ “Ektubu vâcibî bilâ havfin” Ödevimi korkmadan yazıyorum.
- لا أقسمُ بهذا البلدِ “Lâ uksimu bihâza el-beled” Bu beldeye yemin ederim.
- لا الصفحةُ صفحتي “Lâ es-safha safhati” Sayfa, benim sayfamdır.
- ما يستوي زيد ولا عمرو Zeydun ve lâ Amrun” Zeyd ve Amr eşit olmaz.

Üçüncü Bölüm: Bakara Suresi’nde Geçen “Lâ” Edatının Çeşitleri

“Lâ” edatı söylediğimiz gibi Bakara Suresi’nde farklı noktalarda çeşitli anlamlarla 165 defa geçmektedir. “Lâ” edatı, âyet-i kerimelerde bağlam ve dilsel özellikler bakımından aşağıda belirtilen çeşitli anlamlar içermiştir:

A. Lâ en-Nâfiye’nin Yer Aldığı Âyetler

Bakara Suresi’nde olumsuzluk bildiren “en-nâfiye” olarak adlandırılan tür, 97 defa geçer. Bu tür, âyetlerdeki fiilere olumsuzluk yükleme dışında

¹³ Bedruddin Mahmud el-Ayni, *Şerh eş-Şevahid el-Kubra*, thk. Ali Muhammed Fahir (Kahire: Daru’s-Salam, 2010), 2: 786.

¹⁴ Maliki, *el-Cena ed-Dani fi Hurufi’l-Meani*, 300.

bir şey/etki yapmayarak fiillerin hareketlerini değiştirmemiş, yukarıda bahsedilen şartlara göre amel etmiştir. Bakara Suresi'nde diğer "Lâ" türlerine oranla çok daha fazla kullanılmıştır, yer aldığı âyetler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.¹⁵

1. لَا يُؤْمِنُونَ	6 İnanmazlar.
2. لَا يَشْعُرُونَ	12 Hissetmezler.
3. لَا يَعْلَمُونَ	13 Bilmezler.
4. لَا يُبْصِرُونَ	17 Görmezler.
5. لَا يَرْجِعُونَ	18 Dönmezler.
6. لَا يَسْتَحْيِي	26 Utanmaz/utanmıyor.
7. لَا تَعْلَمُونَ	30 Bilmezsiniz.
8. فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	38 Onlara bir korku yoktur.
9. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	83 Onlar üzülecek de değillerdir.
10. لَا تَنْزِي	48 Karşılık olmaz/Cezalandırmaz.
11. لَا يَقْبَلُ	48 Kabul edilmez.
12. لَا يُؤْخَذُ	48 Alınmaz.
13. لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ	48 Ondan bir karşılık alınmaz.
14. وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ	84 Onlara yardım da verilmez.
15. لَا تَعْنُوا	60 Bozgunculuk yapmayın.
16. وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	62 Onların üzerine bir korku yoktur.
17. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	26 Onlar üzülecek de değillerdir.
18. لَا قَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ	68 Ne çok yaşlı ne çok küçüktür.
19. لَا ذَلُولٌ	71 Uysal değildir, boyun eğen değildir.
20. لَا يَعْلَمُونَ	78 Onlar bilmezler.
21. لَا تَعْلَمُونَ	80 Bilmezsiniz.
22. لَا تَعْبُدُونَ	83 İbadet etmezsiniz.
23. لَا تَسْفِكُونَ	84 Akıtmazsınız.
24. لَا تُخْرِجُونَ	84 Çıkartmazsınız.
25. فَلَا يَحْقُقُ	68 Hafifletilmez.
26. وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ	86 Onlar yardım görececek de değillerdir.
27. لَا تَهْوَى	87 Sevmez, istemez.
28. لَا يُؤْمِنُونَ	100 İman etmezler.
29. لَا يَعْلَمُونَ	101 Bilmezler.
30. لَا يَنْفَعُهُمْ	102 Onlara fayda vermez.
31. مَا... وَلَا الْمُشْرِكِينَ	105 Ehli kitaptan ve müşriklerden kâfirler istemezler.

¹⁵ İbrahim Abu ishak ez-Zeccac, *Meani'l Kurân ve İrabihi*, thk. Abdulcelil Şelebi (Beyrut: Alem el-Kutup, 1988), 55-369. Muhiddin Derviş, *İrab'l Kurân ve beyanih* (Surye: Daru'l İrşad, 1994), 12-452. Kasım Hamid Daas, *İrab'l Kur'âni'l Kerim* (Surye: Daru'l Munir, 2004), 9-122.

32. مَا لَكُمْ... وَلَا نَصِيرٍ 107 Size ... ve bir yardımcı yoktur.
33. وَلَا خَوْفٌ عَلَيَّوْمٌ 112 Onlara bir korku yoktur.
34. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 211 Onlar üzülmezler.
35. لَا يَعْلَمُونَ 113 Bilmezler.
36. لَا يَعْلَمُونَ 118 Bilmezler.
37. لَا تُسْأَلُ 119 Sormaz/Sormazsın.
38. وَلَنْ... وَلَا النَّصَارَى 120 ...ne de Hristiyanları.
39. مَا... وَلَا نَصِيرٍ 120 ...ne de yardımcıları bulunur.
40. لَا تَجْزِي 123 Karşılık olmaz.
41. لَا يُقْبَلُ 123 Kabul edilmez.
42. لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ 123 Ona bir şefaata fayda vermez.
43. وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ 123 Onlara destek de verilmez.
44. لَا يَنَالُ 124 Ulaşmaz.
45. لَا تُسْأَلُونَ 134 Sormazsınız.
46. لَا نُفَرِّقُ 136 Ayrım yapmayız.
74. لَا تُسْأَلُونَ 141 Sormazsınız/sormuyorsunuz.
48. لَا تَكْفُرُونَ 152 İnkâr etmiyorsunuz.
49. لَا تَشْعُرُونَ 154 Hissetmezler.
50. لَا يُحَقِّقُ 162 Hafifletilmez.
51. لَا هُمْ يُنظَرُونَ 162 Onlara mühlet verilmez.
52. لَا تَعْلَمُونَ 169 Bilmezsiniz.
53. لَا يَعْقِلُونَ 170 Akletmezler.
54. لَا يَهْتَدُونَ 170 Doğru yolu bulmaz, hidâyet olmazlar.
55. لَا يَسْمَعُ 171 Dinlemez.
56. لَا يَعْقِلُونَ 171 Akletmezler.
57. لَا يَكْلِمُهُمْ 174 Onlarla konuşmaz.
58. لَا يُرَكِّبُهُمْ 174 Onları temizlemez.
59. لَا يُرِيدُ 185 İstemez.
60. لَا يُجِيبُ 190 Sevmez.
61. لَا تَكُونُ 193 Olmaz.
62. لَا يُجِيبُ 205 Sevmez/hoşnut olmaz
63. لَا تَعْلَمُونَ 216 Bilmezsiniz.
64. لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ 225 Allah size sorumlu tutmaz.
65. لَا يَجِلُّ لَهُنَّ 228 Onlara helal değildir.
66. لَا يَجِلُّ لَكُمْ 229 Size helal değildir.
67. فَلَا تَجِلُّ لَهُ 230 Ona helal olmaz.
68. لَا يَشْكُرُونَ 243 Şükretmezler.
69. لَا تُضَارُّ وَالِدَةً 233 Anne zarar vermesin...
70. وَلَا مَوْلُودٌ 233 Ne de çocuk...
71. لَا يُبْلِغُونَ 262 Takip ettirmezler.

72. لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	226 Onlara bir korku yoktur.
73. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	226 Onlar üzülecek değillerdir.
74. لَا تَعْلَمُونَ	232 Bilmezsiniz.
75. لَا تَكْفُرُ	233 Sorumlu tutulmaz.
76. لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ	255 Onu bir uyuklama tutmaz.
77. وَلَا نَوْمٌ	255 Bir uyku da tutmaz.
78. لَا يَحِيطُونَ	255 Kuşatamazlar.
79. لَا يَتُودُهُ	255 Onu zorlamaz.
80. لَا يَهْدِي	258 Hidâyet etmez, doğru yolu göstermez.
81. لَا يُؤْمِنُ	264 İman etmez.
82. لَا يَقْدِرُونَ	264 Güç yetiremezler.
83. لَا يَهْدِي	264 Hidâyet etmez.
84. لَا يَسْتَطِيعُونَ	273 Başaramazlar.
85. لَا يَسْأَلُونَ	273 Sormazlar.
86. لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	274 Onlara bir korku yoktur.
87. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	274 Onlar üzülecek de değillerdir.
88. لَا يَقُومُونَ	275 Kalkmazlar.
89. لَا يُحِبُّ	276 Sevmez.
90. لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	277 Onlara bir korku yoktur.
91. وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	277 Onlar üzülecek de değillerdir.
92. لَا تَطْلُمُونَ	279 Zulmetmezsiniz.
93. لَا تَظْلُمُونَ	281 Zulme uğramazsınız.
49. لَا يَظْلُمُونَ	281 Zulme uğramazlar.
95. لَا يَسْتَطِيعُ	282 Başaramaz.
96. لَا نَفَرًا	285 Ayrım yapmayız.
97. لَا يَكْفُرُ	286 Yüklemez/Sorumlu kılmaz.

B. Lâ en-Nâhiye'nin Geçtiği Âyetler

Lâ “en-nâhiye” Bakara Suresi’nde 39 defa geçmektedir. Burada da olumsuz emir anlamında kullanılmakta ve muzari fiilleri cezmetmektedir. Aşağıda lâ “en-nâhiye” geçen âyetler tabloda gösterilmiştir¹⁶.

<u>Örnek</u>	<u>Âyet No</u>	<u>Türkçe meali</u>
1. لَا تَفْسُدُوا	11	Bozgunculuk yapmayın/Bozmayın.
2. فَلَا تَجْعَلُوا	18	Kılmayın/Var etmeyin.
3. لَا تَقْرَبَا	35	İkiniz yaklaşmayın.
4. لَا تَكُونُوا	41	Olmayın.
5. لَا تَشْتَرُوا	41	Satın almayın.

¹⁶ Derviş, *İrab'î Kurân ve beyanîh*, 12-452. Daas, *İrab'î Kur'ânî'l Kerim*, 9-122.

6.	لَا تَلْبَسُوا	42	Karıştırmayın.
7.	فَلَا تَكْفُرْ	102	İnkâr etme.
8.	لَا تَقُولُوا	104	Söylemeyin.
9.	لَا تَقُولُوا	154	Söylemeyin.
10.	لَا تُبَاشِرُوهُنَّ	187	Onlarla münasebet kurmayın.
11.	فَلَا تَقْرُبُوهَا	187	Ona yaklaşmayın.
12.	لَا تَأْكُلُوا	188	Yemeyin.
13.	لَا تَعْنَدُوا	190	Aşmayın.
14.	لَا تَقَاتِلُوهُمْ	191	Onlarla savaşmayın.
15.	لَا تُلْقُوا	195	Atmayın.
16.	لَا تَحْلِفُوا	196	Tıraş etmeyin.
17.	لَا تَتَّبِعُوا	208	Takip etmeyin.
18.	لَا تَنْكِحُوا	221	Evlenmeyin.
19.	لَا تَنْكِحُوا	221	Evlenmeyin.
20.	لَا تَقْرُبُوهُنَّ	222	Onlara yaklaşmayın.
21.	لَا تَجْعَلُوا	224	Kılmayın.
22.	فَلَا تَعْنَدُوا	229	Onları aşmayın.
23.	لَا تُمَسِّكُوا	231	Onları tutmayın.
24.	فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ	232	Onlara zorluk çıkarmayın.
25.	لَا تُضَارَ	233	Zarar vermesin.
26.	لَا تُوَاعِدُوهُنَّ	235	Onlarla vaatleşmeyin.
27.	لَا تَعْزِمُوا	235	Azmetmeyin.
28.	لَا تَنْسُوا	237	Unutmayın.
29.	لَا تُبْطِلُوا	264	İptal etmeyin.
30.	لَا تَبْهَمُوا	267	Meyletmeyin/Yönelmeyin.
31.	لَا يَأْتِ كَاتِبٌ	282	Katip yazmaktan geri durmasın, direktmesin.
32.	لَا يَنْخَسُ	282	Hakkını vermemezlik etmesin.
33.	لَا يَأْبِ الشَّهَادَةَ	282	Şahitler direktmesin.
34.	لَا تَسْأَمُوا	282	Bıkmayın.
35.	لَا يُضَارَ	282	Zarar vermesin.
36.	لَا تَكْتُمُوا	283	Gizlemeyin.
37.	لَا تُؤَاخِذْنَا	286	Bizi cezalandırma, bizi sorumlu tutma.
38.	لَا تَحْمِلْ	286	Taşıma/Taşımasın.
39.	لَا تُحْمَلْنَا	286	Bize yükleme.

C. Lâ en-Nâfiye li'l-Cins İçeren Âyetler

Bu tür, 26 defa kullanılmıştır. İsim cümlesinin başına gelerek anlamı olumludan olumsuzdan çevirmiştir. Bahsedilen “Lâ” türünün yer aldığı âyetler şu şekildedir¹⁷:

¹⁷ Zeccac, *Meani'l Kurân ve İrabihi*, 55-369. Derviş, *İrab'l Kurân ve beyanih*, 12-452.

Örnek	Âyet No	Türkçe meali
1. لَا رَيْبَ فِيهِ	2	Onda kuşku yoktur.
2. لَا عِلْمَ لَنَا	23	Bize bir ilim yoktur/ Bizim hiçbir ilmimiz yoktur.
3. لَا شَيْئَةَ فِيهَا	17	Onda bir alacalık yoktur.
4. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	361	Ondan başka ilah yoktur.
5. فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ	371	Ona bir günah yoktur.
6. فَلَا عُدْوَانَ	391	Bu durumda düşmanlık yoktur.
7. فَلَا رَفْثَ	791	Kötü söz ve cinsel birliklilik yoktur.
8. لَا فُسُوقَ	791	Fısk, günahkârlık yoktur.
9. لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ	791	Hacda tartışma, mücadele yoktur.
10. فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ	302	Ona bir günah yoktur.
11. فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ	302	Ona bir günah yoktur.
12. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا	032	O ikisine günah yoktur.
13. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا	332	O ikisine günah yoktur.
14. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	233	Sizin günahınız yoktur.
15. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	234	Size bir günah yoktur.
16. لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	235	Size bir günah yoktur.
17. لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	236	Size bir günah yoktur.
18. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	240	Size bir günah yoktur.
19. لَا طَاقَةَ لَنَا	249	Bize bir takat yoktur.
20. لَا بَيْعُ فِيهِ	254	Onda satış yoktur.
21. لَا خُلَّةَ	254	Dostluk yoktur.
22. لَا شَفَاعَةَ	254	Şefaafat yoktur.
23. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	255	O'ndan başka ilah yoktur.
24. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	256	Dinde zorlama yoktur.
25. لَا انْفِصَامَ لَهَا	256	Bölünmesi, parçalanması söz konusu değildir.
26. لَا طَاقَةَ لَنَا	286	Bizim için hiçbir takat yoktur.
14. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	233	Sizin günahınız yoktur.
15. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	234	Size bir günah yoktur.
16. لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	235	Size bir günah yoktur.
17. لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	236	Size bir günah yoktur.
18. فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	240	Size bir günah yoktur.
19. لَا طَاقَةَ لَنَا	249	Bize bir takat yoktur.
20. لَا بَيْعُ فِيهِ	254	Onda satış yoktur.
21. لَا خُلَّةَ	254	Dostluk yoktur.
22. لَا شَفَاعَةَ	254	Şefaafat yoktur.
23. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	255	O'ndan başka ilah yoktur.
24. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	256	Dinde zorlama yoktur.
25. لَا انْفِصَامَ لَهَا	256	Bölünmesi, parçalanması söz konusu değildir.
26. لَا طَاقَةَ لَنَا	286	Bizim için hiçbir takat yoktur.

D. ليس/Leyse Gibi Amel Eden “Lâ” Türünün Zikredildiği Âyetler

Yapılan araştırma ve incelemelerde Bakara Suresi’nde bu türün örneği-ne rastlanmamıştır.

E. Zaid Olan “Lâ” Türüne Yer Veren Âyetler

Zâid olarak kullanılan “Lâ”, Bakara Suresi’nde 3 yerde geçmektedir. Anlamı güçlendirmiştir. İlgili türe yer veren âyetler şunlardır:¹⁸

<u>Örnek</u>	<u>Âyet</u> No	<u>Türkçe meali</u>
1. فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ	371	Her kim de mecbur kalırsa aşırı gitmeyen ve haddi aşmayan bir şekilde....
2. ثُمَّ لَا يُنْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى	262	Sonra bu işinizin ardından ne başa kakarsınız ne eziyet verirsiniz.
3. لَا ذُلُّوا تُبَيِّرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ	71	Boyunduruk altına girmeyen toprağı sürmeyen, ekin sulamayan.

Bütün bu hususlardan sonra, belirtmek gerekir ki Bakara Suresi’nde bazı âyetlerde lâ’nın nâfiye mi yoksa nâhiye mi olduğu konusunda Arapça dil kuralları açısından tereddütler oluşabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, hem lâ nâfiye hem de lâ nâhiye fiil öncesinde gelmekte, lâ nâfiye li’l-cins ve leyse gibi amel eden “lâ” ise isim öncesinde gelmektedir. Ancak bütün bahsedilen hususlarda lâ’nın tekrarında veya lâ’nın öncesinde olumsuzluk edatı bulunması durumunda “lâ” nafiye dönüşmektedir. Örnek olarak şu âyetler verilebilir.

Aşağıdaki tabloda yer alan âyetlerde, “lâ” öncesinde nefiy veya nehiy ifadesi geçtiği için leyse gibi amel eden lâ-nâfiye’ye veya nefyin te’kidine dönüşmüştür¹⁹.

<u>Örnek</u>	<u>Âyet</u> No	<u>Türkçe meali</u>
1. فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	38	Onlara korku yoktur ve onlar mahzun olmazlar
2. لَا قَارِضٌ وَلَا يَكْرُ	68	Ne genç, ne de yaşlı
3. مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	107	Sizin için Allah’tan başka bir dost ve yardımcı yoktur.
4. مَا لَكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	120	Senin için Allah’tan bir dost ve bir yardımcı yoktur.
5. لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ	255	O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku.

¹⁸ Derviş, *İrab’l Kurân ve beyanih*, 123, 405, 379.

¹⁹ Daha bilgi için bkz. Daas, *İrab’l Kur’ânı’l Kerim*, 22, 32, 47, 52, 108.

Sonuçlar

Bakara Suresi örneğinde Arapça'da "Lâ" edatına yönelik gerçekleştirdiğimiz araştırmanın ardından şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Arapça'da "Lâ" edatı, 5 türe ayrılmaktadır. Lâ en-nâfiye, Lâ en-nâhiye, Leyse görevini yapan Lâ, lâ en-nâfiye li'l-cins, zaid olan lâ.

2. Lâ en-nâfiye ve en-nâhiye türlerinin özelliği, fiillere müdahil olmaktır. En-nâfiye, fiillerin harekesini değiştirmezken en-nâhiye muzari fiili cezmederek harekesini değiştirir.

3. Leyse görevini yapan "lâ" ve cinsi nefyeden "lâ"nın özelliği ise isimlere müdahaledir. Leyse gibi amel eden tür, isim cümlesinin başına gelerek ilk ismi ref edip haberi nasb eder. Cinsi nefyeden tür ise aksine ilk ismi nasb, haberi ref eder.

4. Zâid olan "lâ", i'rabta mahalli bulunmadığı ve fiile etkisi olmadığı için böyle isimlendirilmektedir. Genellikle anlamı pekiştirmek amaçlı kullanılmaktadır.

5. "Lâ" edatının bütün türleri Bakara Suresi'nde 165 defa yer almaktadır. Fiillerde olumsuzluk yapan tür 97 kez geçerken olumsuz emir fiillerinde kullanılan tür 39 kere geçmektedir. Bir şeyin cinsini tamamen olumsuzlayan "lâ" 26 defa bu sure içinde kullanılırken zaid kabul edilen biçime sadece 3 kez rastlanmaktadır. Ayrıca çalışmamız sonucunda Bakara Suresi'nde, Leyse gibi amel eden "lâ"ya ait herhangi bir örnek bulunamamıştır.

Kaynaklar

Ayni, Bedruddin Mahmud. *Şerh eş-Şevahid el-Kubra*. Thk. Ali Muhammed Fahir. Kahire: Daru's-Salam, 2010.

Beyatı, Zahir Şevket. *Edevatu'l-İ'rab*. Beyrut: el-Muessese el-Camiyye, 2005.

Daas, Kasım Hamid. *İrab'l Kur'ânı'l Kerim*. Surye: Daru'l Munir, 2004.

Derviş, Muhiddin. *İrab'l Kurân ve beyanih*. Surye: Daru'l İrşad, 1994.

Ezdi, Ebubekir. *Cemheretu'l-Luğa*. Thk. Remzi Ba'albeki. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.

Hanefî, Ebu'l Beka. *el-Kulliyat*. Thk. Adnan Derviş. Beyrut: Mueesseset er-Risale, 1998.

Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l Vafi*. Beyrut: Daru'l-Mearif, B.15.

İbn Es-Serrac, Mohammed. *El-Usul fi'n-Nahv*. Thk. Abdhuseyn el-Fetli. Beyrut: Muesseset er-Risale, 1988.

İbn Hişam, Abdullah. *Şuzur ez-Zeheb*. Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi Matbaası, 1938.

İbn Hişam, Cemaliddin. *Evdah el-Mesalik ila Elfiyyet ibn Malik*. Thk. Yusuf eş-Şeyh. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Kalacı, Muhamed ve Hamid Kuneybi. *Mu'cem Luğati'l-Fukaha*. Beyrut: Dar en-Nefais yayınları, 1988.

Maliki, Ebu Muhammed. *El- Cena ed-Dani fi Hurufi'l-Meani*. Thk. Fahrudin Kabbave. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1992.

Menavi, Muhammed. *Et-Tevkif Ala Muhimmati't-Tearif*. Thk. Muhamed R. ed-Daye. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990.

Racih, Abde. *Et-Tatbik en-Nahvi*. Riyad: El-Mearif li'n-Neşr, 1999.

Razi, Ahmed b. Faris. *Mu'cem Mekayis el-Luğa*. Thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

Serrac, Muhammed Ali. *El-Lubab fi Kavaid el-Luğa*. Şam: Daru'l-Fikr, 1983.

Yakup, Abdullah b. Yusuf. *El-Minhac el- Muhtasar fi İlmey en-Nahv ve's-Sarf*. Beyrut: Muesseset er-Reyyan, 2007.

Zeccac, İbrahim Abu ishak. *Meani'l Kuran ve İrabihi*. Thk. Abdulcelil Şelebi. Beyrut: Alem el-Kutup, 1988.

İMÂM ŞAFİ'İ'DE HADİSİN KUR'ÂN'A ARZI
REFERENCES OF HADITHS IN THE QUR'AN ACCORDING TO İMAM AL-SHAFİ'
İBRAHİM ÖZDEMİR

SEFİRİ VE BUHÂRÎ ŞERHİ
COMMENTARY BY SAFİRİ AND BUKHARİ
HIZİR YAĞCI

HANEFİ-MÂTÜRİDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN
KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFİ-MATURİDİ TRADITION
ENGİN ERDEM

HARRANLI BAZI KURRÂLAR
SOME KURRAS FROM HARRAN
AHMET GÜNDÜZ

DİNİ VE AHLÂKÎ BOYUTLARIYLA TEKNOLOJİ BAĞIMLILIĞI
TECHNOLOGY ADDICTION WITH RELIGIOUS AND MORAL DIMENSIONS
HURİYE MARTI

HZ. ÖMER'İN YÖNETİM ANLAYIŞI
CALİPH UMAR'S MANAGEMENT APPROACH
MUSTAFA NECATİ BARIŞ

HOKAND HANLIĞI'NIN EĞİTİM GELENEĞİ VE MEDRESELER
TRADITION OF EDUCATION AND MADRASAS IN THE KHANETE OF KOKAND
AİTMAMAT KARIEV

EL-MUHAİRİN "MESAIL MİN FİKHİ'L-CİHAD" KİTABINDA
ÖNGÖRÜLEN CİHAD ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ
THE EVALUATION OF THE CONCEPT OF JİHAD IN AL-MUHAJER'S BOOK OF "MESAIL MİN FİQH
AL-JİHAD"
ENVER ARPA

ARAPÇA'DA "LÂ" EDATININ ÇEŞİTLERİ: BAKARA SURESİ ÖRNEĞİ
TYPES OF THE PREPOSITION "LA: ل" IN ARABIC: THE EXAMPLE OF SURAH AL-BAKARA
LUAY HATEM YAQOOB



Fiyatı 10 ₺