

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

46

GÜZ 2018



SÖBIAD

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Prof. Dr. Hayri ERTEEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENŞEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Enz ARGON (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ö. Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Murat AK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Taha ÇELİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Öğrt. Grv. Mahmoud Mostafa Mohamed ALY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)
Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi)

Danışmanlar Kurulu / Advisory Board/ الهيئة الاستشارية العلمية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADİR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (NEÜ Güzel Sanatlar Fakóltesi); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Şakarya Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Hayri ERTEEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Karataş Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü. İlahiyat Fakóltesi); Prof. Dr. Özcan HİDİR (Rotterdam İslam Ü.); Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Uluslararası Malezya İslam Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakóltesi); Dr. Öğr. Üyesi Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Üniversitesi); Yrd. Doç. Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi
42090 Meram/KONYA

Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54

e-posta: ilahiyatdergisi@konya.edu.tr

<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>

ISSN : 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

• Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİFD), *MLA International Bibliography* tarafından taranan uluslar arası hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.

• Dergimiz, 1985 yılından 2012 yılına kadar *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Fakültemizin bağlı olduğu Üniversitemin adının 2012 yılında değişmesi sebebiyle, 33. sayıdan itibaren *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayın hayatına devam etmektedir.

• NEÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip, sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalar dergide yayımlanabilir.

• Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

• Dergide özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra kitap değerlendirmeleri, sempozyum, panel vb. akademik toplantı tanıtımları, tebliğ ve konferans metinleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtım vb. yazılar yayımlanır.

• Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların, daha önce başka bir dergide, (sempozyum kitabında vb.) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.

• Dergide çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Makaleler, en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır. Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu görüşte olması gerekir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda, üçüncü hakemin görüşüne müracaat edilir. Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. Her sayının hakemleri, o sayıda belirtilir. Makalelerin yayımlanması konusunda son karar editörler kuruluna aittir.

• Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.

• Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu, yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, yazarlarına aittir.

• Yayımlanması istenen yazılar (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) yazım ilkelerinde belirtilen standartta 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla iki makalesi yayımlanabilir.

• Yayımlanması istenen yazılar, (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte; resim, şema ve tablolar dâhil) Dergi'nin web sitesi adresinden ücretsiz kayıt yaptırılarak Tübitak DergiPark sistemine çevrimiçi olarak yüklenmelidir.

• Gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın, iade edilmez.

• Dergide yayınlanan tüm makalelere, dergimizin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

YAZIM İLKELERİ

• Yazılar Microsoft Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı olmalıdır.

• Her makalenin “giriş” ve “sonuç” bölümleri bulunmalıdır. Makalelerin sonunda mutlaka kaynakça verilmiş olmalıdır. Arapça makalelerin sonunda Arapça kaynakçaya ilaveten –ULAKBİM kriterleri gereği- Latin harfleriyle kaynakça da ayrıca verilmelidir.

• Makalelerin 100-150 kelime arası özü (Abstract) ve bu özün iki dilde (Arapça ve İngilizce) çevirisi; İngilizce yazılan makalelerin özünün ise, Türkçe ve Arapça çevirisi makale ile birlikte verilmelidir. Özlerin altında, konuyu tanımlayan beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords) Türkçe ve İngilizce olarak verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi de verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sonuna eklenecek bir simge (*) vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında **tutarlı olunmalıdır**.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

ATIF SİSTEMİ

• Dergimizde atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) esas alınmaktadır.

• Dipnotlarda a.yer., a.g.e., a.mf., ibid gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.

• Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.

• Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

• Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki “el” takıları yazılmamalıdır.

• Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

• Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.

• Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta “-----,” şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

• Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitaplar

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.**

a. Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

b. İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

c. Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

d. Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki "el" takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki "el" takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 35.

e. Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.

Örnekler

❖ Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

❖ Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

❖ Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

❖ Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.

❖ Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.

❖ Ebû Gudde, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

❖ Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

- Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.

❖ Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

❖ Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.

- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.

❖ Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.

❖ Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler: Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

❖ Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler: Müslim ve Mâlik

❖ Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

❖ Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

❖ Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bîkr-i Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata,
http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml, (et. 14.04.2005). (Köprü
kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

❖ Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl.
nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler
yazılır.

❖ *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

❖ *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

KISALTMALAR DİZİNİ

| | |
|-----------------|---|
| ABD | Ana bilim dalı |
| Arş. Gör. | Araştırma Görevlisi |
| BD | Bilim dalı |
| Bk/bk. | Bakınız |
| Böl. | Bölüm |
| b. | Bin, ibn |
| bs. | Baskı, basım |
| C. | Cilt |
| çev. | Çeviri |
| DİA | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| dn. | dipnot |
| Dr. | Doktor |
| drl. | Derleyen |
| ed. | Editör |
| EI ² | Encyclopaedia of Islam Second Edition |
| et. | Erişim Tarihi |
| Fak. | Fakülte |
| H. | Hicri |
| haz. | Hazırlayan |
| hz. | Hazreti |
| İA | İslam Ansiklopedisi |
| Krş/krş. | Karşılaştırınız |
| M. | Miladi |

| | |
|-------------|---|
| MÖ. | Milattan önce |
| MS. | Milattan sonra |
| nşr. | Neşir |
| Nu. | Numara |
| ö. | Ölüm tarihi |
| Öğr.Gör. | Öğretim Görevlisi |
| (r.a) | Radıyallahu anh |
| s. | Sayfa |
| S. | Sayı |
| (s.a) | Sallallahu aleyhi ve sellem |
| sad. | Sadeleştiren |
| ss. | Sayfa aralığı |
| thk. | Tahkik |
| ty. | Basım tarihi yok |
| Ü. | Üniversite |
| vb. | Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i |
| vd. | Ve devamı, ve diğerleri |
| vs. | Vesaire |
| vr. | Varak |
| Yay. | Yayını, yayınları, yayıncılık |
| Yrd.Doç.Dr. | Yardımcı Doçent Doktor |
| yy. | Basım yeri yok |

NECMETTIN ERBAKAN UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
EDITORIAL POLICY AND WRITING PRINCIPLES

- Necmettin Erbakan University Journal of the Faculty of Theology (NEUJFD) is an international peer-reviewed journal, published twice a year (spring / fall).

- Our magazine, from 1985 until 2012, was released with the name “Selcuk University Faculty of Divinity”. In 2012, due to a change in the university’s name, the journal continued its publication with its current name beginning with issue 33.

- NEUJFD is open to all researchers. All research papers in the field of social sciences and humanities that are in accordance with the principles of scientific research, originality and having the ability to contribute to the field can be published in the journal.

- The languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

- The journal may publish articles, translations, research notes, conference papers, academic conference reviews, book reviews, literature reviews, scientific interviews, research related to contemporary and past scholars and other academic works.

- The papers submitted for publication to the journal must not be previously published in another journal or proceedings book.

- Manuscripts submitted must be formatted 12 pt Times New Roman, 1.5 line spacing and must not pass 30 (A4) pages (Including attachments like pictures, drawings, maps etc.). In one issue, a maximum of two papers of the same author can be published, provided that the two papers don’t exceed 30 pages.

- The citation system used in our publication is CMS (Chicago of Manual Style).

- Each article must have "introduction" and "conclusion" sections. Manuscripts must have a bibliography at the end. Arabic articles must also have an additional bibliography in Turkish Latin letters.

- Articles must have a 100-150 word summary and its translation in two other languages (Arabic and in a western language). Articles written in Western languages, must have also summaries in Arabic and Turkish. Keywords in a foreign language and Turkish must be provided with the summary. The Turkish translation of the title of the article should be provided.

- The meaning of the verses within the paper, hadiths, poetry works and in the notes should be written in italics. In references, the authors names must be given, surname (famous name), name, respectively.

- Manuscripts for publication must be uploaded as a word file (including translations, original texts, pictures, diagrams and tables) online to the TUBITAK DergiPark system (an open journal system) after free registration from the website of the magazine. [<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>]

- This journal uses double-sided blind refereeing system. Articles are published after the review by at least two referees. In case one of the reports is positive, the other is negative, the opinion of the third arbitrator is applied. The referees of each issue are stated in the issue. The final decision on the publication of an article is up to the Editorial Board.

- The scientific, legal and language responsibility belongs to the author. The opinions are those of their authors. Submitted articles, published or not, will not be returned.

- All articles published in the Journal can be downloaded via the Journal website.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

HİNDUIZMDEKİ GÜNLÜK İBADETLERDEN:
SANDHYAVANDANAM

Nermin ÖZTÜRK 15

SAFEVÎLERİN ŞİİLEŞTİRME SİYASETİNİN MAĞDURU OLAN
BİR AİLE: HAYDARÎLER VE IRAK'TAKİ FAALİYETLERİ

Abdulcebbar KAVAK 37

İSLÂM HUKUKUNDA İRADE BEYANI OLARAK MÜKELLEFİN
SÜKÛTU; MÂHİYETİ, KISIMLARI ve BEYÂN OLMA
SEBEPLERİ

Muharrem ÖNDER 55

TÜRKİYE'DE ARAPÇA İLAHİYAT PROGRAMINDA
YÜRÜTÜLEN SİYER VE İSLÂM TARİHİ DERSİ
ÖĞRETİMİNDEKİ BAZI PROBLEMLER VE ÖĞRENCİ
BEKLENTİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Ali DADAN 95

TÜRKÇE TALÂK TABİRLERİ VE FIKHÎ SONUÇLARI

Pehlul DÜZENLİ 107

MUHAMMED HASAN ALVÂN'IN "MEVTUN SAĞÎRUN"
(KÜÇÜK BİR ÖLÜM) ADLI ROMANININ TEKNİK VE
TEMATİK İNCELEMESİ

Ali EMİNOĞLU 141

AHMED DAVUDOĞLU'NUN (1912-1983) FIKIH
LİTERATÜRÜNE KATKILARI

Mahmut SAMAR 163

KENDİNİ BİLMENİN BİR İMKÂNI OLARAK *MESNEVÎ*'DE AŞK
TASAVVURU

Abdullah KUŞLU 185

İBN HURDÂZBEH'İN *EL-MUHTÂR MİN KİTÂBİ'L-LEHV VE'L-MELÂHÎ'Sİ* İLE EL-MUFADDAL B. SELEME'NİN *EL-MELÂHÎ VE ESMÂUHÂ MİN KİBELİ'L-MÛSİKÂ* ADLI ESERLERİYLE İLGİLİ BİR ANALOJİ

Ayşe TOKAY 211

AHMED ER-RİFÂÎ'NİN *EL-BURHÂNÜ'L-MÛEYYED* ADLI ESERİNDE TEVHÎD ANLAYIŞI

Ergün ÖZTÜRK 233

ÇEVİRİ MAKALELER/ARTICLE TRANSLATIONS

TAPINMA: TANRI TASVİRLERİ PUT MUDUR?

Dr. D. C. RAO 257

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Servet Bayındır, *Fıkhî ve İktisadî Açından İslamî Finans II*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 240 sayfa.

Mahmut SAMAR 261

Prof. Dr. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016

Emel KAHRİMAN 265

46. SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Betül GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdinç AHATLI (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN (Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Yolcu (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cemil KUTLUTÜRK (Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hamide Ulupınar (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Menderes GÜRKAN (Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat AK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk HABERGETİREN (Karabük Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÇİNKILIÇ (Kırıkkale Üniversitesi)

– Hakemli Makale –

HİNDUİZMDEKİ GÜNLÜK İBADETLERDEN: SANDHYAVANDANAM

Nermin ÖZTÜRK

Doç. Dr., N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

nozturk@erbakan.edu.tr

Öz

Sandhyavandanam Hinduizm’de yüksek kастlara mensup ve iki kere doğanlar olarak adlandırılan kişilerin şafakta, günbatımında ve gün ortasında yapmak zorunda oldukları günlük ibadettir. Vakit, niyet, yön, temizlik gibi şartların yanı sıra belli beden pozisyonları ve el hareketlerinden oluşan sandhyanın en önemli özelliklerinden birisi ibadet esnasında kap kacak yardımı ile su kullanılmasıdır. Su hem yaşam verici hem de arındırıcı özelliği ile ön plandadır. Diğer önemli bir özellik idol kullanılmamasıdır. İbadetin merkezini Gayatri duasının ezberden tekrarlanarak okunduğu Gayatri-japa kısmı oluşturur. İbadetin amacı ise günahlardan arınarak Yüce Varlık ile yakınlaşabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, İbadet, Sandhya, İki Kere Doğanlar, Gayatri

One of the Daily Prayers in Hinduism: Sandhyavandanam

Sandhyavandanam is the daily prayer that should be performed three times a day; at dawn, noon and dusk by the people who are members of the high casts in Hinduism, also known as twice borns. In addition to the rules such as time, will, direction and cleanliness, sandhya consists of certain body positions and hand movements. Water is used by means of pots and pans during the prayer. Here, water has an important role both as a life-giver and a purifier. The other exclusive feature of the prayer is that no idol is used. The center of the prayer is made up of Gayatri-japa where Gayatri prayer is recited repeatedly. The aim of the prayer is to purify oneself from sins and get closer to the Holy Being.

Keywords: Hinduism, Prayer, Sandhya, Twice Born, Gayatri

GİRİŞ

Kendi mensupları tarafından sanatana dharma/ezeli-ebedi kanun olarak ifade edilen Hinduizm dünyanın yaşayan en eski dini olarak kabul edilmektedir. Bu dinin nihai amacı ise insanları ölüm doğum çarkından

(samsara) kurtarabilmektir. Kurtuluş için muhtelif sözcükler kullanılmasına rağmen bunların arasında en yaygını ve bilineni mokşadır.¹ Kelime olarak “serbest bırakmak/özgürlük” anlamına gelen mokşa sözcüğü² aslında ebedi mutluluk sevinciyle sonuçlanan tanrı bilincine ulaşmaktır.³ Hindulara göre bu hale ulaşabilmek hiç de kolay bir şey değildir ve sadece tek bir yaşam sürecinde böyle bir tecrübe tamamlanamaz.⁴ Bir yapbozun değişik parçalarının doğru şekilde tamamlanmasıyla resmin ortaya çıkması gibi art arda gelen farklı yaşam tecrübelerinin birikimleri ve doğru kullanımları sonucunda ruhun kurtuluşunu sağlayacak duruma ulaşılabilir. Bu yüzden son amaç mokşa olsa da bu duruma ulaşana kadar hayatın diğer safhalarında da insanlar manevi hayatlarının kalitesini yükseltecek pratikler yaparlar. Bu pratikler sayılamayacak kadar çoktur. Hinduizm’in oldukça geniş kutsal kitap külliyatı, mitolojileri, tanrı ve tanrıçaların bolluğu buna zemin hazırlar.

Hindular için ibadetler tanrıya olan bağlılıklarını göstermenin ifadesidir. Bu ifade şekilleri bölgeye, kastlara ve sosyal statülere, tercih edilen tanrılara, cinsiyete ve yaşamın safhalarına kadar geniş bir çeşitlilik gösterir. Hatta aynı evde yaşayan üç jenerasyondan her birinin farklı ayin kalıpları olabilir.⁵ Çünkü Hinduizm’de bireyin ruhsal tekâmülünün sürekli ve düzenli olabilmesi için yaşam dört safhaya ayrılmıştır (ashrama-dharma)⁶ ve herkes içinde bulunduğu duruma uygun hareket etmelidir. Evde yapılan ibadetler olduğu gibi mabetlerde yapılanları da vardır. Hindu geleneği hem bireysel hem de toplumsal durumlar için muazzam bir esneklik ve uyarlanabilirlik ortaya koyar. Bu yüzden ritüel uygulamaları belirlemek için tek bir yetkin şahıs ve metin yoktur. Her ne kadar ritüellerin nasıl yapılacağını anlatan ve öneren sayısız el kitapçıkları olsa da çoğu zorunlu değildir. İbadetler günlük, haftalık, aylık, mevsimlik ve yıllık olabildikleri gibi,⁷ sürekli yapılanlar (nitya karma), belirli olaylar sebebiyle yapılanlar (naimittika karma) ve isteğe bağlı

¹ Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 56.

² James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, New York: The Rosen Publishing Group, Inc, 2002, s. 443.

³ Swami Harshananda, *Upanayana Sandhyavandana Gayatrimantrajapa*, Chennai: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2009, s.1

⁴ Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları No: 26, 2005, s.9

⁵ A. Whitney Sanford, “The Hindu Ritual Calendar”, *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Robin Rinehart (Edit.), Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004, s. 123

⁶ Yitik, *Hint Dinleri*, s. 17.

⁷ Sanford, “The Hindu Ritual Calendar”, s. 123.

yapılanlar (karma) şeklinde de gruplandırılır. Biz burada nitya karma grubundan olan sandhyavandanam ibadetini ele alacağız.

Sandhyavandanam

1. Etimolojisi ve İstilahî Anlamı

Esas itibarıyla Vedik bir ibadet olan⁸ Sandhyavandanam İslam'daki namaz ibadetine benzetilebilir. Sandhya Sanskritçede birleşme anlamındadır ve daha spesifik olarak gece ile gündüzün birleşmesi anındaki alacakaranlık için kullanılır, vandanam ise ibadet anlamındadır.⁹ Dolayısıyla zamanın iki safhasının birleşmesi veya gündüz ve gecenin karşılaşma anlarında yapılan bu ibadete sandhyavandanam denmiştir.¹⁰ Ünlü Sanskritçe uzmanı Prof. Monier Williams (1819-1899) kelimenin iki türlü anlaşılabilirliğini söyler; *san-dha* kökünden geldiği düşünülürse “bir araya gelmek” anlamındadır, fakat *san-dhyai*'den geldiği düşünülürse o zaman “ibadet sırasında tefekkür etme” anlamı taşır.¹¹ Başka bir görüşe göre bu, mükemmel veya eksiksiz anlamındaki *sam* sözcüğü ile meditasyon veya konsantrasyon anlamındaki *dhya* kelimelerinden oluşan birleşik bir terimdir. Bu yüzden esas olarak Tanrının ve yarattıklarının (insan ve dünya) özelliklerine odaklanmaktan, tefekkür etmekten oluşur. Dolayısıyla onun kendine mahsus niteliğinde tefekkür etmek ön planda, Tanrıya yalvarıp yakarmak daha arka plandadır.¹²

Sabah ibadetinin vakti güneşin doğmasından önce başlar ve güneşin doğmasıyla biter. Akşam ibadetinin vakti güneş batımında başlar ve aydınlık tamamıyla kaybolup yıldızlar görününce biter.¹³ Bu iki vakte ilaveten öğle vakti, her ne kadar karanlık ve aydınlığın kesişme anlarının çok belirgin olarak izlendiği şafak ve günbatımındaki gibi olmasa da, sabah ve öğleden sonranın birleşme anı olarak günlük meditasyon ve dualar için uygun bulunmuştur.¹⁴

⁸ B. V. Kamesvara Aiyar, *The Sandhyavandanam of Rig, Yajus, and Sama Vedins*, Madras: G.A. Natesan, 1898, s. 7.

⁹ D. Shyam Babu, Ravindra S. Khare (edits), *Caste in Life: Experiencing Inequalities*, Delhi: Pearson Education India, 2011, s.173.

¹⁰ Eleanor Zelliot, “Caste in Contemporary India”, *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Robin Rinehart (Edit.), Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004, s.127.

¹¹ Sir Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism, Or, Religious Thought and Life in India: As Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindūs*, Macmillan, 1891, s.401.

¹² Srisa Chandra Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus Containing the Morning and Midday Duties*, (Translated by Various Sanskrit Scholars) Allahabad: Panini Office, 1918, s. 32.

¹³ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 32.

¹⁴ Babu ve Khare (edits), *Caste in Life*, s.173; Zelliot, “Caste in Contemporary India”, s. 127.

Kimilerine göre Vedik periyotta (MÖ. 2000/1500 – MÖ.400) önem verilmeyen gün ortasındaki ibadette İslam'ın Hindistan'a gelişi ve Müslümanların öğlen namazları etkili olmuş,¹⁵ günümüzde ise yoğun hayat şartlarından dolayı yeniden ihmal edilir olmuştur.¹⁶

2. Kimler Sandhya Yapar?

Günlük, zorunlu ve bireysel ibadetler grubundan olan sandhyavandam¹⁷ ilk üç kasta (Brahminler, Kşatriya, Vaisya) mensup ve kendisi için kutsal ip ayini/upanayana¹⁸ yapılmış olan erkekler tarafından icra edilir. Bu ip ayininin yapılmasıyla birlikte dvija/iki kere doğanlar¹⁹ olarak adlandırılan kişiler bundan sonra sandhyavandanamı yerine getirmeye ve Vedaları çalışmaya hak kazanırlar.²⁰ Bu ibadet bilhassa Brahminler

¹⁵ S. Viraswami Pathar, *Gayatri Mantra*, Chennai: Sura Books, 2001, s. 102.

¹⁶ Harshananda, *Upanayana*, s. 12.

¹⁷ Shrikala Warriar, *Kamandalu: The Seven Sacred Rivers of Hinduism*, London: MAYUR University, 2014, s. 16; Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia*, s. 477, 594.

¹⁸ Hinduizm'deki kast sistemine göre toplum, Brahminler (din adamları), Kşatriyalar (yöneticiler ve askerler), Vaisyalar (tüccarlar, esnaf, çiftçiler) ve Sudralar (hizmetçiler) olmak üzere başlıca dört sınıfa ayrılmıştır. Bunların yanı sıra muhtelif nedenlerden ötürü kast dışı sayılan Paryalar (dokunulmazlar) sınıfı da mevcuttur (Yitik, 2014, 46). Upanayana yani kutsal ip ayini ilk üç kasttaki erkek çocukların buluşma dönemlerinde yapılır. Genel kabul gören görüşe göre bu ayin için en uygun yaş Brahminler için sekiz, Kşatriyalar için onbir ve Vaisyalar için onikidir (Prasad, 2004, 113). "Upa"nın anlamı "yanına", "nayana"nın anlamı "götürmek" tir. Yani gencin Gayatri mantrası ve kutsal yazmaları öğrenmek amacıyla bir öğretmene/guruya götürülmesidir (Burdur, 2004, 22). Dharma literatüründe açıkça ifade edilen yaşam döngüsüne ait ritüellerden (samskara) bir tanesi de budur. Atharva Veda'da "Upanayana" kelimesi bir öğrencinin sorumluluğunu almak anlamında kullanılmıştır. Bundan kasıt bir öğrencinin öğretmen vasıtasıyla kutsal irfanı öğrenmeye başlamasıdır (Pandey, 1949, 194). Bu ayin aynı zamanda çocukluğun sona erdiğinin sembolik bir ifadesidir. Bu ayinle birlikte gençler iki kere doğanlar için yaşamın birinci safhası olan brahmachârin (öğrencilik) evresine girmiş olurlar. Bundan sonra onlar çok önemli bir dua olan Gayatri'yi ve Hinduizm'in kutsal kitapları olan Veda'ları okuma hakkına ve yükümlülüğüne sahip olurlar (Lochtefeld, 2002, 721-722). Upanayana ayininde adaylara sembolik anlamlar taşıyan ve üç kat ipin bükülmesiyle oluşturulan bir kordon takılır. İki ucu bağlanarak yuvarlak şekil verilen bu kordon farklı nedenlerle farklı şekillerde kullanılır; duruma göre bazen sol omuzdan geçirilip çaprazlamasına sağ omuz altında bel hizasına gelecek şekilde, bazen tam ters yönde takılır, bazen de bir çelenk gibi boyna dolanır (Pandey, 1949, 226-227).

¹⁹ Kendileri için upanayana ayini yapılmış ilk üç kastın erkekleri "iki kere doğanlar" olarak adlandırılır. Birinci doğum biyolojiktir, buna karşın ikinci doğum ruhsaldır ve yüksek bir dini statüyü işaret eder. Çocuklara, kadınlara ve bu üç kasta (Brahminler, Kşatriya, Vaisya) ait olmayan erkeklerle bu unvan verilmez (Lochtefeld, 2002, 715).

²⁰ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia*, s.594.

kastındakiler için zorunludur fakat Kşatriya ve Vaisyaların da yapması istenmiştir. Özellikle Vaisyaların sandhyasının Brahminlerinki gibi olması gerekmez ve okunan mantralar ve ayin pratikleri açısından daha sadedir. Sudra kastındakiler de herhangi bir dua ve seremoni gerektirmeyen basit bir arınma işlemi yapabilirler.²¹ İp töreni yapılmayan kişilerin ise kendi ruhsal gelişimleri için sandhyavandanamı yerine getirmeleri tamamıyla kişisel bir tercihtir.²²

3. Sandhya için Ön Hazırlıklar

3.1. Temizlik

Dharma Shastra'lara göre sabahleyin ibadete başlamadan önce yapılması gereken hazırlıklar olduğu için bir Hindu'nun güneşin doğumundan bir buçuk- iki saat önce kalkması gerekir. Dharma Shastra bir Hindu'nun günlük yaşamının inceden inceye yazıldığı prensipler kitabıdır.²³

3.1.1. Uykudan Uyanma ve Taharet

Uyku Hinduizm'de kirletici bir şey olarak düşünüldüğünden kişinin günlük olarak kendisini bu kirlilikten arındırması gerekmektedir. Bu yüzden Dharma Shastra'lara göre toplumun tüm tabakaları için günlük temizlik zorunludur. İki kere doğanlar için bu işlem Vedik mantralar eşliğinde yapılmalıdır. Günlük yıkanma işlemlerini yapmayanların diğer ritüelleri yerine getirmesine ve tanrıların isimlerini söylemelerine izin verilmez.²⁴

Kişi uykudan uyanınca, henüz yatağından kalkmadan, ilk düşündüğü şey özel olarak tapındığı kendi şahsi tanrısına (Ista-devata) yönelmektir. Burada kısa bir tefekkür, övgü dolu birkaç cümle ve belki ilahi yardım için dua okunabilir. Fakat henüz ritüel temizlik gerçekleştirilmediği için Vedalardan hiçbir şey okunamaz ama daha düşük pozisyondaki Puranalardan veya başka kutsal kitaplardan okunabilir.²⁵ Sağ el önemlidir; kişi sağ eline bakarak parmak uçlarında tanrıça Lakshmi'nin, avucunda tanrıça Sarasvati'nin ve

²¹ Abbe J.A. Dubois, *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies*, Fransızcadan çev.: Henry K. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 1906, s. 269.

²² Pandit Sri Rama, *Krishna and Sukla Yajur Veda Sandhyavanadana*, 2015, s. 2 (www.srimatham.com'da)

²³ Joseph Edwin Padfield, *Hindu at Home: Being Sketches of Hindu Daily Life*, Madras: Soc. Promotion Christian Knowledge, 1896, s. 36.

²⁴ Axel Michaels, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 136.

²⁵ Padfield, *Hindu at Home*, s. 36.

elinin üstünde tanrı Brahma'nın bulunduğunu hatırlamalıdır. Yataktan yere adım atarken üzerine basmak zorunda kalındığı için "Prithivi" yani toprak anadan özür dlenir.²⁶Ardından tuvalet ihtiyacı görülür, eller, ayaklar yıkanır ve ağız birçok kez çalkalanır. Bütün bunlar bir kimseyle konuşmadan ve bir şeye dokunmadan önce yapılması gereken zorunluluklardır. Sonraki işlem dış temizliğidir.²⁷

3.1.2. Dış Temizliği

Dış temizleme önemli bir dini eylem olan yıkanma/abdest için ön hazırlıktır.²⁸ Bunun için Müslümanların misvağına benzer şekilde muhtelif ağaç filizleri veya bazı bitki kökleri kullanılır. Bu bitkiler asla ikinci kez ağza alınmaz, tek kullanımlıktırlar.²⁹ Bu iş için yaklaşık dokuz çeşit ağaç kullanılır, bunların hepsi de fırça gibi kullanmaya müsaittir ve sütlü sıvıları vardır.³⁰

3.1.3. Beden Temizliği

Sonraki adım su ile arınma veya İslami terminolojiye göre isimlendirmek gerekirse abdesttir. Ritüel temizliğin herhangi bir ibadetten önce mutlaka yapılması gerekir.³¹ Yıkanmanın yeri, zamanı ve metotlarının belli kuralları vardır³² fakat basit bir eylemdir, suya dalma şeklinde yapılır.³³ Öncelikli olarak eğer mümkünse bu iş kutsal bir nehirde yapılmalıdır, değilse havuz da kullanılabilir, bu esnada bedeninin de kısmen örtülü olması gerekir. Kişi suya girmeden önce dua eder, yanlış düşünce, söz ve eylemlerinden ötürü bağışlanma diler.³⁴ Sonra güneşin doğduğu tarafa yönelerek yarı bele kadar suya girer,³⁵ ayakta olduğu halde üç kez düz şekilde suya dalıp çıkar, bu esnada bağlı olduğu mezhebin tanrısının adını zikreder. Eğer kişi Vaisnava mezhebinden ise Vişnu'nun isimlerinden biri olan "Hari" diye, Saiva mezhebinden ise Şiva'nın isimlerinden biri olan "Hara" diye bağırır;³⁶ ve

²⁶ Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, UK: Humphrey Milford Oxford University Press, 1920, s. 211.

²⁷ Padfield, *Hindu at Home*, s. 37.

²⁸ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s.399.

²⁹ Padfield, *Hindu at Home*, s. 37.

³⁰ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 212.

³¹ Lochtefeld, *Illustrated Encyclopedia*, s. 657.

³² Michaels, *Homo Ritualis*, s. 137.

³³ Lochtefeld, *Illustrated Encyclopedia*, s. 657.

³⁴ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 399.

³⁵ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 214.

³⁶ Padfield, *Hindu at Home*, s. 39.

müşahhaslaştırılmış Ganja dua eder,³⁷ onun bu suyun içinde olması için yakarır.³⁸ Ellerini birleştirip avucuyla su alarak tekrar boşaltır, bunu yaparken tanrıları ve ölmüş ataları memnun etmek için mantralar okur.³⁹ Bu iş için en uygun vakit sabahın erken saatleri, güneşin doğmasından önceki zamandır. Su sıcak veya sıcağa yakın olmamalıdır.⁴⁰ Bilindiği üzere Hindistan sıcak bir memlekettir ve bu yüzden yıkanmak Hinduların en çok yaptıkları eylemdir. Bu yüzden ritüel arınma ile fiziksel hijyenik yıkanma bir arada olabilir fakat bunun ritüel yıkanma olduğu açıkça belirtilmelidir.⁴¹ Eğer yakınlarda nehir yoksa evin bahçesinde su dökünerek de temizlenme işlemi yerine getirilebilir.⁴² Yıkanma esnasında kutsal ip asla çıkartılmaz fakat farklı sebeplerle farklı şekillerde takılabilir.⁴³

3.1.4. Giysi Temizliği ve Giysinin Özellikleri

Sudan çıkınca kurulanıp kıyafet değiştirilir; temiz ve geleneksel dini kıyafetler olan dhoti ile uttariya giyilir.⁴⁴ Dhoti alt bedeni, uttariya üst bedeni örtmek için kullanılan, pamuk, keten veya ipekten dokunmuş, dikişsiz, dikdörtgen şeklindeki kumaş parçalarıdır. Dhoti bel ile alt baldırların (veya bileğin) arasını örtecek şekilde vücut etrafında sarılır, rahat hareket edebilmek için drape yapılarak kuşak ile belde sabitlenir. Görünüm itibarıyla uzun bir etek gibidir.⁴⁵ Uttariya ise sol omuzun üstünden çaprazlamasına atılarak özellikle göğüs bölgesini örtecek şekilde kullanılır.⁴⁶ O bu şekliyle Müslümanların hac sırasında giydikleri ihrama çok benzer. Sandhya sırasında üstteki örtü sadece belli bir yerde kullanılır, normalde bedenin üst tarafı açıktır ve sadece upanayana/kutsal ip takılıdır. Dikişli giysi ve ayakkabı giyilmez.⁴⁷

³⁷ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 399.

³⁸ Padfield, *Hindu at Home*, s. 38.

³⁹ Klostermaier, *Hinduism: A Beginners Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2007. s.33.

⁴⁰ Michaels, *Homo Ritualis*, s. 137.

⁴¹ Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, (Çev. Barbara Harshav), Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2004, s. 237-238.

⁴² Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 213.

⁴³ Klaus K. Klostermaier, *Survey of Hinduism*, New York: SUNY Press, 2010, s. 127.

⁴⁴ Harshananda, *Upanayana*, s. 12.

⁴⁵ Sara Pendergast, Tom Pendergast, *Fashion Costume and Culture: Clothing Headwear Body Decorations and Footwear Through the Ages*, Vol. 1, Detroit, MI: UXL, 2004, s.81.

⁴⁶ Pendergast, *Fashion Costume and Culture*, s.89

⁴⁷ Sivaprasad Bhattacharyya, "Religious Practices of the Hindus", *The Religion of the Hindus*, Kenneth M. Morgan (Edit.), New York: The Ronald Press Company, 1953, s. 165.

3.2. Beden İşaretleri: Pundra/Tilaka

Elbisenin giyilmesini müteakip üst bedeninin kol, göğüs, omuz gibi değişik kısımlarına ve özellikle alına, bağlı olunan mezhebi gösteren kutsal işaretler yapılır. Bu işaretlere “pundra” veya “tilaka” denir.⁴⁸ Bu iş için kişinin kültürüne göre kutsal çamur, kül, sandal ağacı macunu gibi maddeler kullanılabilir.⁴⁹ Tanrı Vişnu'nun takipçileri olan Vişnavitlerin işaretleri beyaz renkle yapılan “V” şeklinin ortasına kırmızı renk ile çekilen dikey çizgiden oluşur.⁵⁰ Smarthaların işareti sandal ağacı macunu ile çekilmiş üç yatay çizgidir. Tatuvadi brahminleri kaşlarının üzerindeki yatay çizgiye ilaveten vücudun belli kısımlarına kızgın demirle silinmeyecek izler yaparlar. Utrassalar alınlarının tepesinden burun köklerine kadar dikey bir çizgi çekerler⁵¹ Şiva'ya bağlı olanlar üç yatay çizgi çekerler.⁵² Bu işlem sırasında da yine mantralar okunur.⁵³ Hindular bu işi ciddiye alırlar ve onlar olmaksızın tüm ayın ve duaların verimsiz olacağına inanırlar.⁵⁴

3.3. Saç Bağlama: Sikha

Sonra sıra Sikha-bandhana uygulamasına gelir. Dindar Hinduların başlarının tepesinde bir tutam uzun saç vardır, buna sikha denir. Tantrik mezhepte bu ruhun ağzı olarak kabul edilir. Dine giriş törenleri sırasında insana ruhun buradan girdiğine ve ölüm zamanında yine buradan çıktığına inanılır. Burası ruhun deposudur, bütün ruhsal enerji burada yatar,⁵⁵ auranın ışığı buradan çıkar ve tanrı Brahma burada oturur.⁵⁶ Saçların kirliliği aktardığı düşünüldüğünden ibadet esnasında yere veya suya düşmesini önlemek amacıyla bu saçlar bağlanır.⁵⁷

3.4 Sandhya İçin Gerekli Malzemeler

Sandhya sadece bir takım fiziksel hareketler ile dualardan ibaret olmayıp bazı malzemelerin de kullanılmasını gerektirir. Bunların başında su ve suyun kullanımı için gerekli kaplar gelir: içi su dolu bir sürahi, bardağa

⁴⁸ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 400.

⁴⁹ Bhattacharyya, “Religious Practices of the Hindus”, s. 165.

⁵⁰ Dubois, *Hindu Manners*, s. 112.

⁵¹ Dubois, *Hindu Manners*, s.109.

⁵² Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 400.

⁵³ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 216.

⁵⁴ Klostermaier, *A Beginners Guide*, s.33 ve *Survey of Hinduism*, s. 127.

⁵⁵ Bhattacharyya, “Religious Practices of the Hindus”, s. 165.

⁵⁶ Gautam Chatterjee, *Sacred Hindu Symbols*, New Delhi: Abhinav Publications, 2001, s. 49

⁵⁷ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 400.

benzer iki küçük kap, çay kaşığına benzer ama biraz daha uzun saplı ve irice kaşık, kullanılan suların dökülmesi için bir tepsi veya büyükçe bir tabak.⁵⁸ Bu kaplar gümüş, bakır veya pirinçten yapılmış olmalıdırlar.⁵⁹ Bunlardan başka eğer mümkünse darbha veya kusa otu,⁶⁰ ayrıca üzerine oturmak için bir hasır veya kumaş parçası da gerekir.⁶¹

4-Sandhyavandanamın İcrası ve Temel Bölümleri

Sandhyavandanam mümkünse nehir kıyısında veya suyun (havuz, depo) yanında, değilse eve ulaştıktan sonra yapılır.⁶² Toplu olarak yapılmaz, bireysel bir ibadettir. Belli bölgelerdeki uygulamalar ile bağlı olunan Veda'ya göre değişen bazı farklılıklar vardır; birbirleri ile kıyaslandığında eksiklikler veya fazlalıklar bulunmaktadır.⁶³ Her ne kadar farklı geleneklere göre izlenen adımlar değişse de hepsinde ortak olan bazı bölümler vardır.⁶⁴ Bu yüzden biz de burada ayrıntılara girmeden, tabiri caizse ibadetin yalnızca belkemiğini oluşturan kısımları esas alarak, Hindu namazı diyebileceğimiz sandhya hakkında genel bir fikir vermek üzere bu ortak noktalar üzerinden hareket edeceğiz.

Ön hazırlıklar tamamlandıktan sonra sabah ibadetine yani “pratah-sandhya”ya geçilebilir. Sandhyaya başlarken dikkat edilmesi gereken ilk şey ibadet yerinin temizliğidir. Bu yüzden öncelikli olarak burası temizlenir. Hinduizm’de ritüel temizlik kurallarına göre ortalıkta görünür bir kirlilik olmaması yetmez. Çünkü düşük kasttakilerden veya temiz olmayanlardan birinin buraya dokunmuş veya buradan geçmiş olma ihtimali kirlilik sebebidir. İbadet yeri su serperek temizlenir veya üzerine oturmak için alçak bir oturak

⁵⁸ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 216

⁵⁹ Alex Michaels, *Homo Ritualis*, s. 84

⁶⁰ Darbha veya Kusa otu olarak da bilinen bu bitkinin sapsapları yaklaşık yetmiş santim uzunluğundadır. Tepe kısmı pürçüklü ve yanlılıkla dokunulduğunda cildi tahriş eder, hatta kanatabilir. Hindular onun tanrı Vişnu ile ilişkilendirir ve her şeyi temizleme özelliği olduğuna inanırlar. (Dubois, 1906, 651); Vedik zamanlardan beri dini ritüellerde kullanılmaktadır. Hem Rig Veda’da hem de Atharva Veda’da ondan söz edilir. Öfkeyi sakinleştirmek için kullanılır. (Krishna ve Amirthalingam, 2014, syfz); Darbha otu Budistler tarafından da kullanılır. Onun manevi kirlilikleri onardığına, insanın basiretini ve tefekkür gücünü artırdığına inanılır. Bu yüzden mesela ritüel temizlik gerektiren durumlarda Brahminler darbha yetiştirilen alanlarda yatıp uyurlar. (Beer, 2003, 40)

⁶¹ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 216

⁶² Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 401; Padfield, *Hindu at Home*, s. 39.

⁶³ Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 401.

⁶⁴ Harshananda, *Upanayana*, s. 12.

konur. Bunun üzeri antilop derisi veya darbha otundan örülmüş bir hasırla örtülür, koyunyünüyle veya ipekle dokunmuş küçük bir halı veya kilim de olabilir.⁶⁵ İbadet mahalline serilen bu örtüye “asana” denir.⁶⁶ Kişi yönü güneşe dönük olacak şekilde lotüs pozisyonunda yani sağ bacak solun üstünde ve topuklar kasıklara doğru yaslanarak bağdaş kurmuş vaziyette asanaya oturur. Sabah ibadetinde esas olan güneşin doğduğu tarafa yani doğuya dönmektir fakat kuzey de tanrıların yönü olarak kabul edildiğinden o tarafa da dönülebilir.⁶⁷ Kişi bu şekilde oturduğunda ayın malzemeleri de yanında hazır olmalıdır.

Sandhyanın ilk eylemi *acamana* yani su yudumlamaktır. Sol el ile tutulan küçük bakır ayın kaşığıyla bardaktan alınan su sağ avuca konup yudumlanır.⁶⁸ Bir seferde bir susam tanesi kadar su yutmak yeterlidir.⁶⁹ Bu üç kere tekrarlanır. Her suyu yudumlayışta Tanrıya farklı isimlerle selam verilir: “Tanrı Achyuta’yı selamlarım, Tanrı Ananthayı selamlarım, Tanrı Govindayı selamlarım.” Bunlar Vişnu’nun değişik adlarıdır.⁷⁰ Sonra yine Vişnu’ya ait farklı isimler eşliğinde, sağ elin parmaklarıyla ve şu sıraya göre vücudun on iki kısmına dokunulur: Başparmakla iki yanağa, yüzük parmağıyla iki göze, işaret parmağıyla burnun iki yanına, küçük parmakla iki kulağa, orta parmakla omuzlara ve tüm parmaklarla göbük ve başa.⁷¹ Bu achamana içsel temizlik için yapılır; onun iç organları ve ruhu temizlediğine inanılır.⁷²

İkinci kısım *Pranayama*dır. “Prana” Sanskritçe bir kelimedir ve yaşam gücü anlamına gelir, “yama” ise kontrol demektir. Bu yüzden Pranayama nefesini veya solunum sürecinin düzenlenmesi sayesinde hayat enerjisinin kontrolünü ifade eder.⁷³ Nefes düzenlemesi üç safhadan oluşur. Bunlardan ilki “recaka”dır. Sağ burun deliği başparmakla bastırılarak nefes verilir, sonra sola bastırıp sağdan nefes verilir. İkincisi “puraka”dır. Sağ burun deliği işaret parmağı ile bastırılarak sol taraftan nefes alınır, sonra sol taraf bastırılıp sağdan nefes alınır. Üçüncüsü “kumbhaka”dır. Her iki burun deliği

⁶⁵ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 215.

⁶⁶ Prem P. Bhalla, *ABC of Hinduism*, New Delhi: Educreation Publishing, 2017, s.18.

⁶⁷ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 215.

⁶⁸ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 402.

⁶⁹ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 216.

⁷⁰ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 402.

⁷¹ Edgar Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras: Government Press, 1909, Vol. I, s.309, 310.

⁷² Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 402; Thurston, *Castes and Tribes*, s. 310.

⁷³ Rajeev Sharma, *Pranayama for Better Life*, New Delhi: Lotus Press, 2006, s. 16.

parmaklarla bastırılarak nefes mümkün olabildiği kadar tutulur. Bu sırada hepsinin başına kutsal “om” hecesi⁷⁴ eklenmiş halde yedi âlemin isimleri sayılır.⁷⁵ Bunlar fiziksel, duygusal, zihinsel, yaratıcı, iradi ve ebedi âlemlerdir.⁷⁶ Bu davranışın hem o âlemlerin sâkinleri olan varlıklara saygı olduğuna hem de düşünceleri saflaştırdığına inanılır.⁷⁷ Nefes egzersizlerindeki birincil amaç kanın temizlenmesi, akciğerlerin ve göğsün genişlemesi ve böylece bedenın tüm organları arasında sağlıklı bir uyum yaratmaktır. İkincil amaç ise Tanrının yaratıcı yanının göbek bölgesindeki sindirim organlarında veya karın boşluğundaki sinir ağlarında, koruyucu yanının kalpte veya dolaşım sisteminde, yeniden diriltlen veya mutluluk veren yanının beyinde ve sinir sisteminde olduğuna yoğunlaşmak suretiyle tüm bedeni Tanrının tapınağı haline getirmektir.⁷⁸ Pranayama ile zihnin Tanrıya odaklanması ve

⁷⁴ Om Hinduizm’deki en önemli mantradır. Hindular bu sesin zamanın başlangıcında var olduğuna ve bu sestten yayılan titreşimlerin dünyanın oluşmasına sebep olduğuna inanırlar. (Wilkinson ve Charing, 2008, 29); Om, kutsal kitap okumalarında veya ibadetlerin başında ve sonunda mutlaka söylenir; AUM harflerinden oluşur ama söylenirken Om denir. Bu harflerin her biri ayrı ayrı Brahma, Vişnu ve Şiva’yı gösterse de bu üç sestten oluşan “om” hecesi tek başına Yüce Varlığı gösterir.(Ganeri, 2003, 23) Mandukya Upanışatlarda ise AUM harfleri bilincin dört hali olarak tanımlanır. Bunlar ayrı ayrıyken ‘A’ uyanık bilinci, ‘U’ rüya halindeki bilinci, ‘M’ derin uykuyu temsil eder, hepsi birlikte olduğunda yani ‘AUM’ dördüncü bilinç durumunu ifade eder. (Klostermaier, 2003, 32); Bilincin uyanıklık hali bedenın ve duyuların tüm ihtiyaçlarını, arzu ve ihtiraslarını yerine getirme halidir. Bu seviyedeki bilinç bireysel bilinçtir. Rüya halindeki bilinç geçmişteki yüce şahsiyetlerden ve onların fikirlerinden etkilenip onları takip etme halidir. Buna kolektif bilinç denir ki insanı kimileriyle birleştirir, kimileriyle arasını açar. Bu bilinç korumak için bir sınıra ve ayrıca genişlemek için olası bir misyona sahiptir. Burada kişinin yaşamına rehberlik eden şeyler bir dinin moral kodlarıdır. Bu seviyede dürüstlük bir idealdir, bir inanç yapısıdır. Bilinci derin uyku halindeki kişi için ideal şahsiyetler ve idealler kalmamıştır, kişi bunları aşmıştır ve artık direkt olarak ebediyetle bağlantılıdır. Geçmiş sona erdiğinde gelecek de sona erer, içinde bulunulan an ebediyetin taşıyıcısı olur. Bu bilince evrensel bilinç denir. Burada kişi herkesle ve tüm hayatlarla bir olur. Artık ne koruyacak sınırları ne de genişleyecek misyonu yoktur. O herkesi kolektif bilinci aşmaları ve evrensel bilince girmeleri için davet eder. Dördüncü seviye farkındalık halidir. Atman Brahman birlikteliğine ulaştığı, ikiliğin kalmadığı teklik/vahdet bilincidir. Upanışatlara göre insan bilinci bireysel bilinçten kolektif bilince, kolektif bilinçten evrensel bilince ve evrensel bilinçten ilahi bilince doğru yol alır. Bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisi statik değil dinamiktir. (Sahajananda, 2014, 62-64)

⁷⁵ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 402-403.

⁷⁶ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 34.

⁷⁷ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 403.

⁷⁸ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 34.

düşüncenin yoğunlaştırılması sağlanmaktadır.⁷⁹ Sonra doğu göğüne doğru Gayatri veya Savitri⁸⁰ duası (Rig-veda III. 62.10) okunur: “ Şimdi o ilahi hayat vericinin mükemmel ihtişamı üzerine tefekkür edelim ki bizim de anlayışımızı artırsın”. Bu dua tüm Vedalardaki cümlelerin en önemlisidir. Müslümanlar için Fatıha suresinin anlam ve önemi neyse Hindular için de Gayatri’nin anlam ve önemi aynıdır.⁸¹ Nefes alma, verme ve tutma bir pranayamayı oluşturur. Her sabah ibadetinde bundan üç kez yapılır. İbadet esnasında Gayatri bir tanrıça ve Hindu üçlemesindeki tanrıların eşi olarak düşünülür. Sabah ibadetinde o Brahma’nın eşi yani şaktisi (dişil enerji) olarak bir bakire, öğle ibadetinde Şiva’nın şaktisi olarak olgun bir kadın, akşam ibadetinde Vişnu’nun şaktisi olarak yaşlı bir kadın görünümünde canlandırılır.⁸²

Diğer bölüm *Marjanadır*. Kelime anlamı olarak temizlemek veya saflaştırmak demektir.⁸³ Darbha otunu veya sağ elin ortadaki üç parmağını suya batırarak bedenin belli kısımlarına ve yere vedik mantralar eşliğinde su serpmekten ibarettir. Zihinsel bedenin arıtılma işleminin bir parçasıdır.⁸⁴

Başka önemli bir kısım *Aghamarsanadır*. Bu insan benliğinde var olan günah tohumlarından kurtulmak ve bedenin sebep olduğu tüm kötülüklerden korunmak için yapılan duadır.⁸⁵ Rig Veda’dan (X.190) Aghamarsana olarak bilinen dua okunur. Aynı zamanda yaratılış sürecinin özeti gibi de olan bu duanın günahların bağışlanmasında çok etkili olduğu söylenir. Manu kanunlarına göre bu dua okunduğu zaman insanın en iğrenç günahları bile silinecektir.⁸⁶ Tanrı ile yüz yüze karşılaşmak ve onunla yakınlaşabilmek için bedensel, zihinsel ve duygusal temizliğin gerektiğine inanan Hindular şimdiye kadar yapılan bütün eylemlerle bu mükemmel arınmayı hedeflemişlerdir.⁸⁷

Yukarıda bahsedilen tüm seremoniler ritüel arınma ile alakalıdır ve güneşin ufuk çizgisinde görünmesine kadar yapılip bitmiş olmaları gerekir.

⁷⁹ Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, I/310.

⁸⁰ Hinduizm’de güneş tanrısı olarak bilinen Surya değişik fonksiyonlarına göre değişik isimler alır. Savitri bunlardan biridir ve “canlandırıcı” anlamındadır. Aryaman, Mitra, Varuna, Pusha gibi adlar da onun değişik isimlerindedir. (Monier-Williams, 1893, 16-17)

⁸¹ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 403.

⁸² Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 219-220.

⁸³ Harshananda, *Upanayana*, s. 14.

⁸⁴ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 38.

⁸⁵ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 39.

⁸⁶ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 403-4.

⁸⁷ Vidyarnava, *Daily Practice of the Hindus*, s. 39.

Zahiri ve batını olarak arınmış olan kişi artık yükselen ışık küresinde oturan Tanrıyı selamlamayı hak etmektedir.⁸⁸

Arınma işlemlerinden sonra önemli bir kısım olan *Arghyapradanaya* geçilebilir. Arghya, herhangi hürmetli bir misafire yapılan ikram gibi, saygılı bir şekilde güneşe yapılan su sunusudur (bazen bu suya çiçekler ve başka malzemeler de ilave olabilir). Bunu yaparken Gayatri mantrası okunur.⁸⁹ Sabah duası nehir kıyısında yapılıyorsa kişi arghyayı yapmak için nehre girmelidir. Nehir derinse yarı bele kadar girip ayakta durmalı, sığ bir akarsu ise suyun beline kadar gelebilmesi için oturulabilir. Eğer sandhya evde yapılıyorsa ayakta durmalıdır (dizlerinin üzerinde de olabilir). Nehirde yapıldığında avuçlar birleştirilerek nehirden alınan su güneşe doğru dökülür; evde yapılıyorsa sandhya sırasında kullanılan kaplar yardımıyla aynı şekilde birleştirilen iki avuca su alınarak güneşe doğru dökülür.⁹⁰ Bu esnada iki elin başparmakları üst bedende bulunan kutsal iple temas halinde olmalıdır.⁹¹ Arghyanın yapılma sebebi güneşin doğuşunu şeytanların engelleme çabalarıdır. Bu onları uzaklaştırır ve güneş için bir yol açar. İbadet sırasında kullanılan bu suların taşlara dönüştüğüne ve şeytanları yok ettiğine inanılır. Ayrıca güneş ışıkları vasıtasıyla şeytanların yok edilmeleri de sembolik bir anlatımdır.⁹² Eğer arghya yapmak için geç kalınmışsa, güneş ufukta iyice belirmişse ceza olarak dört kez daha yapılır.⁹³

Sandhyanın en önemli ve tüm mezhepler açısından temel kabul edilen kısmı *Gayatri Japa* veya Gayatri mantranın okunmasıdır. Onun temel bölümleri kara-nyasa, anga-nyasa, dhyana ve japadır.⁹⁴

Eller ile yapılan ritüel hareketler anlamındaki “nyasa”⁹⁵ sözcüğü tantrik Hinduizm’de kutsal kelimeleri veya heceleri kullanarak sıradan bir bedeni

⁸⁸ Aiyar, *The Sandhyavandanam*, s. 46.

⁸⁹ Aiyar, *The Sandhyavandanam*, s. 46.

⁹⁰ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 222.

⁹¹ Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, I/312

⁹² Bhojraj Dwivedi, *Scientific Bases of Hindu Beliefs*, Diamond Pocket Books Pvt Ltd, 2016, sfsz.

⁹³ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 222.

⁹⁴ Harshananda, *Upanayana*, s. 15.

⁹⁵ John Nicol Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, London, Edinburg, New York vd.:H. Milford, Oxford University Press, 1920, s. 202.

ilahi bir bedene çevirmek için kullanılan bir tekniği ifade eder.⁹⁶ Bundan maksat el parmakları, kalp, kafa gibi vücudun diğer bazı uzuvlarını tanrıların güçleriyle doldurmaktır.⁹⁷ Bazı Ortodoks brahminler Vedalarda onaylanmadığı için her tür tantrik eylemi reddederler, fakat Hinduların çoğu için bunlar önemlidir.

Kara-nyasayı anlamak için şu hatırdan çıkartılmamalıdır ki ellerin ayaları ve parmaklar Vişnu'nun çeşitli adlarıyla kutsanmışlardır ve farklı tanrıların vücudun değişik yerlerinde ikamet ettikleri düşünülür; Yüce Varlığın da başın tepesinde olduğuna inanılır. Bu yüzden elleri veya parmakları saygıyla bu organların üzerine koymak buradaki tanrıları memnun etmek ve onurlandırmak olarak düşünülür. Bu tanrıların özleri bu organlara yayılır ve günahların/kötülüklerin kaldırılmasında bütünüyle etkili olur. Başparmağın ucu Govinda tarafından, İşaret parmağının ucu Mahidhara tarafından, orta parmak Hrishikasa tarafından, yüzük parmağı Trivikrama tarafından, küçük parmak Vişnu tarafından, avuç içi Madhava tarafından işgal edilmiştir ki bunların hepsi de aynı tanrı Vişnu'nun farklı formlarıdır. Kişi şu sözlerle nyasaya başlar: "İki başparmağa, iki işaret parmağına, iki orta parmağa, iki isimsiz parmağa, iki serçe parmağa, iki avuca ve iki elin arkalarına saygılar, hürmetler."⁹⁸ Ellerdeki enerji ile mantraların gücünün bu şekilde birleştirilmesine Kara-nyasa denir.

Sonraki kısım Anga-nyasadır. Anga-nyasa aydınlanabilmek amacıyla yine mantralar eşliğinde bu sefer vücudun değişik kısımlarına dokunarak buralardaki enerjileri mantraların gücüyle aktive etmek veya bu enerjilerle mantraların gücünü birleştirmektir.⁹⁹ Bunlar mesela göğüs, omuzlar, gözler, kulaklar, göbük, boğaz, baş gibi uzuvlardır.¹⁰⁰

Gayatri-japanın bir diğer bölümü olan dhyanaya gelince; Dhyan kelime anlamı olarak derin düşünme demektir; idrak kabiliyeti, zihin gücü veya akıl anlamlarına gelen "dhi" kökünden türetilmiştir.¹⁰¹ Bu bölümde

⁹⁶ Loriliai Biernacki, "Words and Word Bodies: Writing the Religious Body" *Words: Religious Language Matters*, Edits.: Ernst van den Hemel, Asja Szafraniec, New York: Fordham University Press, 2016, s.73.

⁹⁷ Harshananda, *Upanayana*, s. 15.

⁹⁸ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 405.

⁹⁹ Rajmani Tigunait, *Tantra Unveiled: Seducing the Forces of Matter & Spirit*, Pennsylvania: Himalayan Institute Press, 1999, s. 70.

¹⁰⁰ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 406.

¹⁰¹ Paramahansa Prajnanananda, *Jnana Sankalini Tantra*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010, s. 194.

tanrılar için kutsal sözler eşliğinde meditasyon yapılır, bu esnada Gayatri güneş küresinin içerisindeki tanrı olarak düşünülür.¹⁰² Başka bir deyişle tanrı ile yakınlaşmak için düşünce gücü ile ritüel bir görselleştirme, bir iç vizyon yaşanır. Zaten yukarıda da bahsettiğimiz gibi “dhya” sözcüğü sandhya kelimesini oluşturan hecelerden biridir.

Sonra sıra japa veya Gayatri mantranın okunmasına gelir. Japa teknik olarak mantra adı verilen bir grup mistik hecenin ezbere okunmasıdır.¹⁰³ Japa yaparken de dhyana'daki tanrı vizyonu sürdürülmelidir.¹⁰⁴ Bu bölümde güneş için Gayatri mantrası alçak sesle tekrarlanır. Bu tekrarlardan önce kişi eğer tantrik sistemi takip ediyorsa yirmi dört kez parmaklarını ve ellerini bükerek, birbirinin içine geçirerek mudra olarak bilinen çeşitli mistik figürleri yapar. İsimlerine göre bu figürlerin her biri Vişnu'nun enkarne formları olan balık, kaplumbağa, domuz, aslan gibi hayvanlara veya çek çek (iki tekerlekli araba), kement, çelenk gibi değişik türlerdeki objelere benzerler. Ellerin ve parmakların bu şekilde eğilip bükülerek ve birbiri içinden geçirilerek yapılan pratiklerin etkisinin çok güçlü olduğuna inanılır. Gayatri okurken uygun olan ve genel kabul gören tekrar sayısı 108'dir.¹⁰⁵ Eğer japa'nın etkili olması isteniyorsa mala denilen tespihler kullanılır. Bu tespihler mezheplere göre değişir; Vaisnavalar tulasi ağacından yapılmış, Saiviteler ise funda ağacından yapılmış tespihler kullanırlar. Tespihlerdeki boncukların sayısı genellikle 16, 32, 64 ve 108'dir.¹⁰⁶ Gayatri'nin kaç kez okunacağı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte en azından on kez okunması gerektiği ifade edilmiştir;¹⁰⁷ fakat ucu açıktır, ne kadar çok okunursa o kadar faydalı olduğuna inanılır. Tespih çekilirken el dikkatlice ya parmaksız bir eldivene benzeyen torba içinde veya üst beden örtüsünün altında gizlenir. Bazen de tespih kullanılmaz, onun yerine parmaklardaki eklem yerleri kullanılır. Tespih çekilirken el vücuda yakın tutulmalıdır; sabahleyin mide, öğleyin kalp ve akşamleyin burun hizasında olmalıdır.¹⁰⁸ Pratah sandhyada yani sabah ibadetinde Gayatri-japa güneş ışıkları görünene kadar doğuya dönük ve ayakta iken okunur, daha

¹⁰² Harshananda, *Upanayana*, s. 16.

¹⁰³ D. S. Sarma “The Nature and History of Hinduism”, *The Religion of the Hindus*, Kenneth M. Morgan (Edit.), New York: The Ronald Press Company, 1953, s. 24.

¹⁰⁴ Harshananda, *Upanayana*, s. 16.

¹⁰⁵ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 406.

¹⁰⁶ Klostermaier, *Survey of Hinduism*, s. 128.

¹⁰⁷ Padfield, *Hindu at Home*, s. 39.

¹⁰⁸ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 223.

sonra ayakta veya oturarak devam ettirilir. Fakat öğle ve akşam ibadetlerinde sadece oturarak yapılır.¹⁰⁹ Öğle ibadetinde sabahleyin hangi yöne dönüldüyse o tarafa veya kuzey tanrıların yönü kabul edildiği için kuzeye de dönülebilir fakat akşam ibadetinde mutlaka batıya dönme zorunluluğu vardır.¹¹⁰

Sonraki bölüm *Upasthana* veya *Mitropasthanadır*. Kişi yüzü doğmakta olan güneşe bakacak şekilde ayakta ve ona Mitra adıyla hitap ederek (Brahma da olabilir¹¹¹) Rig Veda III. 59'daki duayı okur. Bu dua Mitranın yerdeki ve göktekileri beslediğinden, herşeyi gördüğünden ve ona sunular yapılması gerektiğinden bahseder. Ardından Rig Veda IV. 51.11'deki cümle ile müşahhaslaşmış şafağa dua ederek ibadetinin kabul edilmesini, insanlar arasında onurlu kılınmasını diler.¹¹² Bunu sırasıyla doğu, güney, batı ve kuzeye olmak üzere dualar eşliğinde bir dönüş ve selamlama izler. Tüm ibadetlerde dönüşler daima sağdır, asla sola olmaz.¹¹³ Aile soyağacının söylenmesi de özellikle kişi yüksek kasta mensupsa günlük sandhya ibadetinin önemli bir kısmıdır.¹¹⁴ Sonra *namaskara* denilen selamlama faslı gelir.¹¹⁵ Güneşe doğru yapılan bu selamlama hareketi secdeye benzetilebilir. Ayakta iken başlayıp, yere boylu boyunca uzanıp sonra yeniden başlangıç pozisyonuna gelerek tamamlanan "surya namaskar" on iki adımdan oluşur. Her adımında birkaç kelimeden oluşan kısa dualar okunur. Tam secde haline gelindiğinde vücudun sekiz kısmının yere değmiş olması gerekir. Bunlar alın, göğüs, iki elin avuç içleri, iki diz ve iki ayağın parmaklarıdır. Bel ve dirsekler yere dokunmamalıdır.¹¹⁶ Sandhya tıpkı başlarken yapıldığı gibi içsel temizlik için su yudumlanarak tamamlanır.¹¹⁷

Öğlen ve akşam ibadetleri sabah ibadetinin kısaltılmışıdır. Öğle ibadetindeki amaç şafaktan beri işlenen günahları yakılarak yok edilmesi ve hem kişinin kendisinin hem de güneşin şeytanlardan korunmasıdır. Çünkü şeytanlar sürekli güneşe saldırı halindedir. Öğle vakti güneş çok güçlü olduğu için şeytanlar da çok güçlüdür. Güneş gücünü akşamları ateşe devrettiği için

¹⁰⁹ https://sanskritdocuments.org/doc_veda/rgsandhya.html?lang=sa (Erişim: 29.12.2017)

¹¹⁰ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 215.

¹¹¹ Tanrıya yakarışlarda bu isimler sabah, öğle akşam vakitlerine göre sırasıyla Brahma, Rudra, Vişnu da olabilmektedir. (Dubois, 1906, 242-243)

¹¹² Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 406.

¹¹³ Padfield, *Hindu at Home*, s. 39.

¹¹⁴ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 406.

¹¹⁵ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 224.

¹¹⁶ Sharma, *Pranayama for Better Life*, s. 68-72.

¹¹⁷ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 406-407.

insanlar günün tüm günahlarını yakması için güneşe değil ateşe yalvarırlar.¹¹⁸ Akşam ibadetinde Arghya'da sunu Varuna adına yapılır. Upasthanada Rig Veda'dan on ayet okunur. Öğlen sandhyası (madhyahna) günümüzde nadiren uygulanmaktadır¹¹⁹

Buraya kadar anlatılanlardan da çıkartılacağı üzere her ne kadar sandhyavandanamın vedik bir ritüel olduğu söylene de onun mevcut formu pek çok değişikliklerin birikimi ve vedik zamanlardan günümüze kadar değişen hindu kavramlarına yapılan ilavelerle oluşmuştur.¹²⁰ Mesela nyasa, mudra, arghyapradana tantrik sistemden, pranayama yoga egzersizlerinden, japa ve upasthana Vedalardan, isim ve övgülerin ezberden tekrarlanarak okunması Puranalardan alınmıştır.¹²¹ Oysa antik günlerdeki günlük ibadet Agamalar ve Sutralardan (M.Ö. 500/400- M.Ö. 200) sonraki zamanlarda olduğu kadar ayrıntılı değildir. Veda'da sadece Gayatri mantranın şafakta ve gün batımında, suyun içinde, ayakta ve güneşe dönerek okunması istenmiştir.¹²²

SONUÇ

Her şeyden önce sandhyavandanam Hindu ritüellerinde görmeye alışkın olduğumuz idollerden hiç birini içermediği için diğer ibadetlerden ayrılır. O gündelik zaman diliminin önemli anlarıyla yani ışık ve karanlığın kavuşma ve ayrılma süreçleriyle bağlantılıdır. Öncesinde uzun bir hazırlık evresi vardır ki bu bir taraftan zahiri temizliği diğer taraftan batını temizliği gerektirir. Beden temizliğinin yanı sıra giysilerin, ibadet esnasında kullanılan materyallerin ve ibadet yerinin temizliği büyük önem taşımaktadır. Zaman ve temizlik kadar yön ve mekân gibi hususlar da uyulması gereken zorunluluklardandır. Bunlardan başka sadece iki kere doğanların yapması gereken ibadetlerden olduğu için hem kast sistemi ile hem de cinsiyet ve yaş ile alakalıdır. Bir diğer önemli husus su kullanılarak yapılan bir ibadet olmasıdır. Kutsal OM hecesi ibadetin her evresinde sıklıkla okunur, ibadetin merkezini ise Gayatri duasının okunduğu kısım oluşturur.

¹¹⁸ Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, s. 225.

¹¹⁹ Monier-Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, s. 407.

¹²⁰ M.K.V. Narayan, *Exploring the Hindu Mind: Cultural Reflections and Symbolisms*, New Delhi: Readworthy, 2009, s. 132; Aiyar, *The Sandhyavandanam*, s. 7.

¹²¹ Robin Rinehart ve Tony K. Stewart, "The Anonymous Agama Prakasa", *Tantra in Practice*, Edit. David Gordon White, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2000, s. 275.

¹²² Anita Raina Thapan (Edit.), *The Penguin Swami Chinmyananda Reader*, India: Penguin Books, 2006, s. 188.

İbadetin karakteri mimetik tapınış yöntemleriyle uyuşmaktadır. Güneş ile akıl benzetilerek ontolojik anlamda güneşe olan ihtiyaç, spirtüel anlamda akıl güneşine duyulan ihtiyaca benzetilmekte ve özellikle sabah ibadetinde güneşin dünyayı aydınlatarak mevcudatın suretini ortaya çıkartması gibi ilahi hakikatlerin de manevi dünyanın ışıkları/bilgileri sayesinde ortaya çıkması için dua edilmektedir. Akşam ibadetinde ise artık güneşin ışığı yerini karanlıklara terk ettiği ama ısısı hala hissedilebildiği için ateşin yakıcı özelliğinden dolayı günahların da yakılarak yok edilmesi arzusu ön plana geçmektedir. Çünkü tanrısal bilgiye ulaşabilmek ancak manevi temizlikle olabilmektedir. İbadet sırasında kullanılan suyun amacı da zaten en mükemmel temizleyici olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Güneş günün farklı zaman dilimlerinde farklı özellikleri ile ön plana çıktığı için sabah, öğle ve akşam ibadetlerinde bu farklı özellikleri yansıtan isimlerle hitap edilmekte, Mitra, Surya ve Varuna veya Agni adları kullanılmaktadır. Gayatri-japa esnasındaki duruşlar güneşin hareketiyle bağlantılıdır. Japa, sabah güneş doğarken ayakta, akşam güneş batarken oturarak yapılmaktadır. Bu da sembolik olarak aydınlıkla özdeşleşen ilm ve karanlıkla özdeşleşen cehl karşısındaki tavrı yansıtmaktadır.

Sandhya güneş ile alakalı bir ibadet olduğu için kimileri tarafından güneş tapımı olarak da nitelendirilmiştir. Halkın yaptığı ibadetlerde güneşin gerçek bir tanrı olarak kabul edilip edilmediğine dair bir söz söylemek kolay olmasa da en azından Hindu düşünürleri arasında bu fikre karşı çıkanlar olduğunu biliyoruz. Örnek olması açısından burada Hinduların ünlü kanun adamlarından Durga Das Basu'nun (1910- 1997) görüşlerine yer vererek bitirmek istiyoruz. Basu, "Hinduizm'in Özü" adlı kitabında Hinduların güneş, ay, ateş, su gibi tabiat güçlerine tapındıkları iddialarıyla ilgili olarak Hinduizm'de güneş ve aya tanrı olarak tapınılmadığını fakat onlara yaratıcının birer tecellisi olarak ibadet edildiğini söyler. O, Yüce Varlığın bir ruh olduğunu, görünmeyip hissedilebileceğini, fakat kendisini evrende var olan her şeyin formunda gösterdiğini, şekilsiz olmasına rağmen kendini sayısız şekillerde görünür kıldığından söz eder. İster Agni (ateş tanrısı), ister Surya (güneş tanrısı) veya her ne şekil ve isim altında ibadet edilirse edilsin aslında tapınılan tanrının tek olan Yüce Varlık olduğunu belirtir ve buna delil olarak da Rig Veda'daki meşhur cümleyi gösterir: "O tektir, fakat bilgeler onu değişik isimlerle çağırırlar." O, Brihadaranyaka Upanişad'da da Tanrı'nın ilk sebep olarak belirtildiğine ve tek olduğuna, ancak Hinduizm'deki bu monizmin bazı Hindular arasında bile kavranamamasının saçmalığına vurgu yapar. Basu "ne güneş ne de ay tanrı değildir, onlar sadece yaratıcıdan birer sahifedir; her biri

kendi adına onun emrettiği şeyi yapar, biz bu sahifeleri sadece onu yazana götürmesi için okuruz” der.¹²³

KAYNAKÇA

Aiyar, B.V. Kamesvara, *The Sandhyavandanam of Rig, Yajus, and Sama Vedins*, Madras: G.A. Natesan, 1898.

Aydın, Fuat, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Babu, D. Shyam ve Khare, Ravindra S. (edits.), *Caste in Life: Experiencing Inequalities*, Delhi: Pearson Education India, 2011.

Basu, Durga Das, *The Essence of Hinduism*, New Delhi: PHI Learning Pvt. Ltd., 2002.

Bhalla, Prem P., *ABC of Hinduism*, New Delhi: Educreation Publishing, 2017.

Bhattacharyya, Sivaprasad, “Religious Practices of the Hindus”, *The Religion of the Hindus*, Kenneth M. Morgan (Edit.), New York: The Ronald Press Company, 1953.

Beer, Robert, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, Boston: Shambala, 2003.

Biernacki, Loriliai, “Words and Word Bodies: Writing the Religious Body” *Words: Religious Language Matters*, Edits.: Ernst van den Hemel, Asja Szafraniec, New York: Fordham University Press, 2016.

Burde, Jayant, *Rituals, Mantras, and Science: An Integral Perspective*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.

Chatterjee, Gautam, *Sacred Hindu Symbols*, New Delhi: Abhinav Publications, 2001.

Dhavamony, Mariasusai, *Classical Hinduism*, Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1982.

Dubois, Abbe J. A., *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies*, Fransızcadan çev.: Henry K. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 1906.

Dwivedi, Bhojraj, *Scientific Bases of Hindu Beliefs*, Diamond Pocket Books Pvt Ltd, 2016.

¹²³ Durga Das Basu, *The Essence of Hinduism*, New Delhi: PHI Learning Pvt. Ltd., 2002, s. 45-46.

Farquhar, John Nicol, *An Outline of the Religious Literature of India*, London, Edinburg, New York vd.:H. Milford, Oxford University Press, 1920

Ganeri, Anita, *The Ramayana and Other Hindu Texts*, London: Evans Brothers, 2003.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Harshananda, Swami, *Upanayana Sandhyavandana Gayatrimantrajapa*, Chennai: Sri Ramakrishna Math Printing Press, 2009.

Klostermaier, Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.

-----, *Hinduism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2007.

-----, *Survey of Hinduism*, New York: SUNY Press, 2010.

Krishna, Nanditha ve Amirthalingam, M., *Sacred Plants of India*, India: Penguin, 2014.

Lochtefeld, James G., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, New York: The Rosen Publishing Group, Inc, 2002.

Michaels, Axel, *Hinduism: Past and Present*, (Çev. Barbara Harshav), Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2004

-----, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, Oxford: Oxford University Press 2015.

Monier-Williams, Sir Monier, *Brāhmanism and Hindūism, Or, Religious Thought and Life in India: As Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindūs*, Macmillan, 1891.

-----, *Indian Wisdom*, London: Luzac & Co., 1893.

Narayan, M.K.V., *Exploring the Hindu Mind: Cultural Reflections and Symbolisms*, New Delhi: Readworthy, 2009.

Pandey, Rajbali, *Hindu Samskaras: A Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*, Banaras: Vikrama Publications, 1949.

Padfield, Joseph Edwin, *Hindu at Home: Being Sketches of Hindu Daily Life*, Madras: Soc. Promotion Christian Knowledge, 1896.

Pathar, S. Viraswami, *Gayatri Mantra*, Chennai: Sura Books, 2001.

Pendergast, Sara ve Pendergast, Tom, *Fashion Costume and Culture: Clothing Headwear Body Decorations and Footwear Through the Ages*, Volume 1, Detroit, MI: UXL, 2004.

Prajnanananda, Paramahansa, *Jnana Sankalini Tantra*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010.

Prasad, Ram Chandra, *The Upanayana: The Hindu Ceremonies of the Sacred Thread*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2004.

Rama, Pandit Sri, *Krishna and Sukla Yajur Veda Sandhyavanadana*, 2015, (www.srimatham.com'da)

Rinehart, Robin ve Stewart, Tony K. Stewart, "The Anonymous Agama Prakasa", *Tantra in Practice*, Edit. David Gordon White, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2000.

Sahajananda, John Martin, *Fully Human- Fully Divine*, India: Partridge Publishing, 2014.

Sanford, A. Whitney, "The Hindu Ritual Calendar", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Robin Rinehart (Edit.), Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.

Sarma, D. S. "The Nature and History of Hinduism", *The Religion of the Hindus*, Kenneth M. Morgan (Edit.), New York: The Ronald Press Company, 1953.

Sharma, Rajeev, *Pranayama for Better Life*, New Delhi: Lotus Press, 2006.

Stevenson, Sinclair, *The Rites of the Twice-Born*, UK: Humphrey Milford Oxford University Press, 1920.

Thapan, Anita Raina (Edit.), *The Penguin Swami Chinmyananda Reader*, India: Penguin Books, 2006

Thurston, Edgar, *Castes and Tribes of Southern India*, Vol. I, Madras: Government Press, 1909.

Tigunait, Rajmani, *Tantra Unveiled: Seducing the Forces of Matter & Spirit*, Pennsylvania: Himalayan Institute Press, 1999.

Vidyarnava, Srisa Chandra, *Daily Practice of the Hindus Containing the Morning and Midday Duties*, (Translated by Various Sanskrit Scholars) Allahabad: Panini Office, 1918.

Warrier, Shrikala, *Kamandalu: The Seven Sacred Rivers of Hinduism*, London: MAYUR University, 2014.

Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları No: 26, 2005.
-----, *Doğu Dinleri*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Wilkinson, Philip ve Charing, Douglas, *Encyclopedia of Religion*, London: Dorling Kindersley, 2008.

Zelliot, Eleanor, "Caste in Contemporary India", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Robin Rinehart (Edit.), Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.

https://sanskritdocuments.org/doc_veda/rgsandhya.html?lang=sa
(Erişim: 29.12.2017)

– Hakemli Makale –

SAFEVÎLERİN ŞİİLEŞTİRME SİYASETİNİN MAĞDURU OLAN BİR AİLE: HAYDARÎLER VE IRAK'TAKİ FAALİYETLERİ

Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
akavak@agri.edu.tr

ÖZ

İran'daki Sünnî tarikatlardan biri olan Safeviyye, 16. Yüzyılın başında güçlü bir tarikatten siyasî bir otoriteye dönüşmüştür. Safeviyye tarikatı mensuplarının sahip oldukları Sünnî tasavvuf kültürünü terkedip Şiîliği benimsemeleri ve çoğunluğu Sünnî olan İran halkına devlet eliyle Şiîliğin dayatılması, toplumsal açıdan oldukça zorlu bir değişim ve dönüşüm sürecini beraberinde getirmiştir. Bazı hanedan mensupları ve halkın muhalefeti, Safevî yönetimini bu kararlı tutumundan vazgeçirmeye yetmemiştir. Bu nedenle 16. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren içinde Haydarî ailesi gibi hanedan mensuplarının da yer aldığı çok sayıda elit şahsiyet İran'ı terkedip Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir.

Haydarî ailesi, Şeyh Muhammed el-Erdebîlî'nin başkanlığında kalabalık bir aile efradıyla Irak'a göç etmişlerdir. Irak'ın kuzeyinde açtıkları Maveran Medresesi ile Bağdat'taki ilmi başarılarından dolayı Osmanlı devlet ricalinin dikkatini çekmişler ve müftülük ve kadılık görevleri ile taltif edilmişlerdir. Yine ilmiye mensubu olarak halkın saygınlığını kazanmışlardır. Irak'ta Safeviyye tarikatının Haydariyye kolunu oluşturan aile, ilim ve tasavvuf alanlarında yararlı hizmetlerde bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Safevîler, İran, Şiîleştirme Siyaseti, Haydarî Alesi, Irak

A Family Which is The Future of The Politics of Safavids: Haydaris and Their Activities in Iraq

One of the Sunni sufi order in Iran, Safaviyya, at the beginning of the 16th century turned into a political authority from a strong sufi order. The members of the Safaviyya abandoned the Sunni sufi culture and adopted Shiism and the imposition of Shi'ism by the state on the people of Iran, the majority of whom are Sunni, brought about a process of transformation and transformation which is quite challenging from a social point of view. Some members of the dynasty and the opposition of the people did not allow the Safavid government to give up its determined attitude. Fort his reason, from the first quarter of the 16th century, many elite figures including members of the dynasty such as the Haydari family abandoned Iran and emigrated to the Ottoman lands.

The Haydari family emigrated to Irak with a crowd of family members under the chairmanship of Sheikh Muhammad al-Erdebîlî. Thanks to the Maveran Madrasah they have opened in North of Iraq and they missions of mufti and judge in Baghdad and other cities of Iraq, has attracted the attention of the persons of Ottoman government and gained the respect of the people. Haydari Family constitute the Haydariyya branch of the Safaviyya and they made useful services in Iraq.

Keywords: Safavids, Iran, Shiite Politics, Haydari Family, Irak

GİRİŞ

İran, İslam öncesi dönemde Pers topluluklarını tek çatı altında toplayan Ahameni krallığı ile Sasani İmparatorluğunun yönetimi altında kalmıştır.¹ İslam'dan sonraki dönemde ise İran'da Araplar, Türkler ve Moğollar hüküm sürmekle beraber,² çoğunlukla Türklerin etkin olduğu devlet ve hanedanlar ön plana çıkmıştır. Bunlardan Gazne ve Selçuklu devletleri ile Safevî ve Kaçar hanedanları en uzun süre iktidarda kalanlardır.³

Safevîler İran'ın siyasî tarihinde söz sahibi olmuş hanedanlar içinde özel bir yere sahiptir. 16. yüzyılın başından itibaren İran'ın toplumsal hayatında meydana getirdikleri mezhebi değişim ve dönüşüm, İran halkını derinden etkilemiştir. Şah İsmail Safevî'nin Şiîliği İran'ın resmi mezhebi olarak ilan etmesi⁴ ve Şiîliğin yaygınlaştırılması için toplumsal alanda uyguladığı baskı ve yaptırımlar, çoğunluğu Sünnî olan İran halkının⁵ muhalefeti ile karşılaşmıştır. Hanedan mensupları arasında da Şah İsmail'in bu kararına karşı çıkanlar olmuştur ki bunların başında Şeyh Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî'nin ailesi gelmektedir. Fakat elde ettiği iktidarı kaybetmek istemeyen Şah İsmail Safevî ve halefleri, oluşan muhalefeti sert bir şekilde bastırma yolunu benimsemiş ve bu konuda hanedan mensubu ya da halk ayrımı yapmamışlardır.

¹ Naskalı, Esko, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 394; Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011, s.20-21, 80.

² Garthwaite, *İran Tarihi*, s. 110.

³ Sümer, Faruk, "Kaçarlar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 52; Abrahamian, Ervand, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 12; Garthwaite, *İran Tarihi*, s. 118-202; Karadeniz, Yılmaz, *İran Tarihi*, Selenge Yayınları, İstanbul 2012, s. 41-48.

⁴ Vâilî, Tâlib Muhaybis Hasan, *es-Safeviyyûn mine't-Tarîkati's-Safeviyye hettâ te'sîsi'd-devle*, Rend Li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dimaşk 2011, s. 239.

⁵ Kaplan, Doğan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife Dergisi*, Sayı: 3, 2008, s. 189.

Safevîler, İran'da toplumsal hayatın hemen her alanında kendisini hissettiren Sünnî kültürün yok edilmesi için ciddi bir gayretin içine girmişlerdir. Bu meyanda en çok öne çıkan faaliyetleri içinde; hutbelerin on iki imam adına okutulması, mevcut ezana yapılan eklemeler, ilk üç halifeye lanet okunması ve Tebrizde basılan sikkelerin üzerine "La ilahe illallah Ali veliyyullah" ifadesinin yazılması sayılabilir.⁶ Atılan adımlardan bu iş için çok ciddi bir yol haritası hazırlandığı ve planlı hareket edildiği anlaşılmaktadır. Öncelikle hanedan mensuplarından muhalif olanları etkisiz hale getirmek için baskı uygulanmış ve direnenler ölüm yahut İran'ı terketmek tercihleriyle başbaşa bırakılmışlardır. Diğer taraftan toplumsal hayatta Sünnî kültürü ayakta tutan iki dinamik kurum üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunlar Sünnî medreseleri ve tarikatlara ait tekkelerdir. Safevîler, yönetimlerinin selameti için engel ve tehlikeli gördükleri medrese ve tekkelerin büyük çoğunluğunu yakıp yıkmak suretiyle faaliyet alanlarını daraltmışlardır.⁷ Bu arada çok sayıda Sünnî âlim ve mutasavvıfı da öldürmüşlerdir⁸.

16. yüzyılın ikinci yarısına kadar içinde hanedan mensubu Haydarî ailesi mensuplarının da bulunduğu pek çok âlim ve mutasavvıf İran'ı terkederek Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir. Bu makalede Irak'a göç eden Safevî hanedanı mensubu Haydarî ailesinin ilim ve tasavvuf alanlarındaki faaliyetleri ile toplumsal alana katkılarından bahsedilecektir.

A. SAFEVÎLERİN İRAN'DA İKTİDARA GELİŞİ VE ŞİİLİĞİ BENİMSEMELERİ

İran'da pek çok hanedanın devlet yönetiminde söz sahibi olduğu bilinmektedir. Fakat Safeviyye gibi tasavvufî faaliyet yürüten Sünnî bir tarikatın siyasî ve askeri faaliyetlerle devlet idaresini ele geçirmesi dikkatleri bu tarikata çekmiştir. Tarikat'a adını veren Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî (ö. 735/1334), tarikat silsilesi Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi'ye (ö. 563/1167) dayanan Şeyh İbrahim Zahid Geylânî'nin (ö. 700/1301) halifesidir.⁹ Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî, mürşidi İbrahim Zahid Geylânî'nin vefatından sonra

⁶ Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", s. 192-193.

⁷ Gökbulut, Süleyman, "Safeviler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 30, 2016/2, s. 287.

⁸ Teber, Ömer Faruk, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 5, 2017, s.197.

⁹ Harîrîzâde, M. Kemaleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fî beyân-ı selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi Böl. nu: 431, 222a.

Erdebil bölgesinde tasavvufî faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Kurduğu Erdebil Tekkesi, Tebriz ve çevresindeki en dinamik tekkelerden biri olmuştur.¹⁰

Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî henüz hayatta iken Safeviyye tarikatının etkisi Azerbaycan'dan Hindistan'a, Buhara'dan Hicaz'a, Türkistan'dan Anadolu'ya ve İran'dan Lübnan'a kadar geniş bir alanda hissedilmiştir.¹¹ Şeyh Safiyüddin vefat ettiğinde yerine geçen oğlu Şeyh Sadreddin el-Erdebîlî (ö. 794/1392) oldukça nüfuzlu bir tekkede postnişin olmuştur. Ondan sonra yerine geçen oğlu Hâce Ali el-Erdebîlî (ö. 832/1429) ile Şeyh İbrahim el-Erdebîlî'yi (ö. 851/1447) Şeyh Cüneyd el-Erdebîlî (ö. 864/1460) ve Şeyh Haydar el-Erdebîlî (ö. 893/1488) takip etmişlerdir.¹² Şeyh İsmail el-Erdebîlî (ö. 930/1524), 1501 yılında Tebriz'de İran Safevî hükümdarı olarak taç giymiştir.¹³ Şeyhlik payesini şahlık payesiyle değiştiren İsmail el-Erdebîlî, bundan sonra Şah İsmail es-Safevî adıyla İran'ın güçlü tarihi şahsiyetleri arasına girmiştir. Şah İsmail ile yaklaşık iki buçuk asır sürecek İran Safevî hanedanı dönemi başlamıştır.

Safevîlerin kurumsal tasavvufî bir yapıdan güçlü bir siyasî örgüte dönüşmeleri, İran'ın siyasî tarihinde derin izler bırakacak bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönüşüm sadece siyaset alanıyla sınırlı kalmamıştır. Safevîlerin devletin resmi mezhebi olarak benimsedikleri Şîîliğin İran toplumuna dayatılması,¹⁴ Sünnî halkı yeni ve oldukça zorlu bir süreçle başbaşa bırakmıştır.

B. TOPLUMSAL HAYATTA ŞİİLİĞİN DAYATILMASI

İran toplum olarak Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin yayıldığı, Asurca, İbranice, Aramice, İskitçe, Ermenice, Farsça, Arapça, Türkçe ve Kürtçe gibi dillerin konuşulduğu¹⁵ oldukça renkli bir kültür mozayigine sahiptir. İslam'dan sonra Miladi 16. Yüzyılın başına kadar Sünnîliğin egemen olduğu İran'da,¹⁶ bu tarihten günümüze kadar devam eden süreçte de Şîilik hemen her alanda etkin ve baskın konumda olmuştur.

¹⁰ Vâilî, *es-Safeviyyûn*, s. 58-66.

¹¹ Öngören, Reşat, "Safeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV, 460.

¹² Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Safeviye Tarikatı Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2014, s. 38-86.

¹³ Öngören, "Safeviyye", s. 461; Vâilî, *es-Safeviyyûn*, s. 239.

¹⁴ Gündüz, Tufan, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVII, 455-456.

¹⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, s. 5.

¹⁶ Gökbulut, "Safeviler Devrinde Şîîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü ", s. 270.

İran halkının büyük çoğunluğunun Sünnî bir kimliğe sahip olduğunun farkında olan Şah İsmail, çok sert tedbirlerle halkı baskı altına almak ve muhtemel bir muhalefete fırsat vermemek için dikkatle hareket etmiştir. İran'da Şiîleştirme projesini kendi iktidarları için elzem gören Safevî hanedanı, bu uygulamanın başarıya ulaşması için oldukça planlı bir süreç yürütmüşlerdir. Öncelikle siyasî alanda çıkabilecek engelleri ortadan kaldırmaya yönelik Safevîler,¹⁷ Hanedan mensupları dâhil her kesimden ve kademedan insana baskı yaparak Şiîliği benimsemeye zorlamışlardır. Daha sonra halka yönelik ciddi çalışmalar uzun bir sürece yayılarak devam ettirilmiştir.¹⁸ Diğer taraftan İran'da Şiî ilmiye sınıfının teşkili için Irak, Lübnan ve Bahreyn gibi Şiî Arap kültürünün hâkim olduğu bölgelerden âlimler İran'a davet edilmiştir.¹⁹

Halka dayatılan Şia mezhebinin kabulünü resmileştirmek adına Şeyhülislam gözetiminde Sünnî halka telkinler yapılmış böylece Şiîliğe geçişleri sağlanmıştır. Bunu reddedenler ağır baskı ve katliama maruz kalmışlardır.²⁰ Toplumsal alanda Şiîlik propagandaları sadece halkla sınırlı kalmamış, ilmiye ve sufiye sınıfı mensupları da hedef haline gelmişlerdir. İran'da Sünnî halka büyük bir moral kaynağı olan Sünnî âlim ve mutasavvıflara yapılan baskılar, öldürülmeleri ve faaliyet yürüttükleri medrese ve tekkelerin yakılıp yıkılması şeklinde tezahür etmiştir.

Safevîlerin mezhebi dayatmalarından Sünnî tarikatların hemen hepsi olumsuz etkilenmiştir. Fakat bu tarikatlardan Nakşibendiyye'nin diğerlerine oranla daha fazla etkilendiğini belirtmek gerekir. Safevî baskılarının, Maveraünnehirden farklı bölgelere henüz yayılmaya başlayan Nakşibendîlik için oldukça ağır ve yıkıcı sonuçlarının olduğu vurgulanmaktadır.²¹

Nakşibendiyye tarikatı Yesevîliğin zayıfladığı bir dönemde Orta Asya Türkleri ile İran'a kadar uzanan bölgede oldukça etkili olmuştur. 16. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar Kazvin ve Hemedan bölgelerinde Sünnî kültürün en güçlü temsilcilerinin Nakşibendiyye şeyhleri olduğu genel kabul gören bir husustur. Nakşibendiyyenin İran'da güçlü bir toplumsal kabule mazhar olmaya başladıkları dönemde iktidara gelen Safevîler, Sünnî kültüre sıkı sıkıya bağlı

¹⁷ Teber, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008, s. 137.

¹⁸ Vâilî *es-Safeviyyûn*, s. 242-243.

¹⁹ Gündüz "Safevîler", s. 457.

²⁰ Gündüz, "Safevîler", s. 456.

²¹ Le Gall, Dina, *Osmanlıda Nakşibendilik*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 56.

olan bu tarikatı doğrudan hedef haline getirmişlerdir. Nakşibendiyye'nin Ahrariyye kolunu kuran Ubeydullah-ı Ahrâr'ın İran'da görevlendirdiği bazı halifelerinden bahsedilir. Bunlardan biri olan Şeyh Ali Kürdî (ö. 925/1519)'nin Kazvin bölgesindeki faaliyetleri Sünnî halkın kabulüne mazhar olmuştur. Kendisi 1519 da Safevîler tarafından öldürülmüş olsa da yetiştirdiği talebeleri daha uzun bir süre Kazvin'de faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.²²

Osmanlıya iltica eden İranlı Sünnî âlimlerden Mîrza Mahdum Şerifî'nin, Safevîlerin İran toplumunda Sünnîler aleyhine oluşturdukları siyasî baskı ortamını anlatmak için verdiği bazı örneklerden bahsedilir. Bunlardan biri Sünnîliğin başlıca temsilcilerinden Nakşibendîler aleyhine oluşturulan olumsuz havadır. Şerifî'den naklen aktarılan bilgide Safevîlerin Nakşibendiyye mensupları için "O bir Nakşibendî'dir. Öldürülmelidir" diye halkı galeyana getirdikleri²³ ifade edilir ki, bu durum Safevîlerin Sünnî mutasavvıflara karşı besledikleri düşmanlığın ulaştığı raddeyi göstermesi açısından önemlidir. Safevîler Herat'ı ele geçirdikleri zaman Nakşibendî şeyhi Molla Camî'nin (ö. 898/1492) türbesini yakmışlar ve halefi olan oğlunu Herat'ı terketmek zorunda bırakmışlardır.²⁴

İran'ın genelinde hissedilen mezhebi baskının Sünnî toplumdaki ilmiye ve sûfiye sınıflarına mensup lider şahsiyetlerdeki tezahürü çok daha ağır olunca, bu elit tabakanın bir kısmı çareyi Osmanlı topraklarına göç etmekte bulmuşlardır. Bu şahsiyetlerden biri Osmanlı Sultanı IV. Murat döneminin nüfuzlu şeyhlerinden Mahmud Urmevî'dir (ö. 1048/1638). Rumiye şeyhi olarak tanınan Mahmud Urmevî, Tebrizden Safevî baskıları sebebiyle kaçıp Diyarbakır'a yerleşmiştir.²⁵ Tebriz, Diyarbakır ve Musul arasındaki geniş alanda binlerce müridi bulunan ve saygınlığı giderek artan Şeyh Mahmud Urmevî'nin bu nüfuzu, bazı devlet ricalinin dikkatini çekmiş ve ileride tehlike yaratabileceği öngörüsüyle IV. Murat'tan tedbir alması istenmiştir. Yapılan ikazları dikkate alan padişah Şeyh Mahmud'un boğdurularak öldürülmesine karar vermiştir.²⁶

Safevî baskıları sadece on altıncı yüzyıla sınırlı kalmamıştır. Daha sonraki süreçte de bu baskılar bir şekilde devam ettirilmiştir. Baskıların

²² Algar, Hamit, *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 244-245.

²³ Algar, *Nakşibendilik*, s. 245.

²⁴ Le Gall, *Osmanlıda Nakşibendilik*, s. 59.

²⁵ Algar, *Nakşibendilik*, s. 271.

²⁶ Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, II, 431; Naîmâ Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi*, çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1969, III, 1430; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, III/1, 205.

hissedildiği bölgelerden biri de İran'ın kuzeybatı şehirlerinden Senenedec'dir. On yedinci yüzyılda Senenedec'deki Sünnî halk üzerinde etkili olan Şâziliyye tarikatı şeyhleri de selefleri olan diğer Sünnî mutasavvıflar gibi zaman zaman ağır baskılara maruz kalmışlardır. Bunlardan biri olan Şeyh Şahabeddin eş-Şâzilî (ö. 1072/1661) postnişin olduğu Kâku Zekeriyya Tekkesinde İranlı yöneticilerin baskı ve işkencelerine maruz kalmıştır. Şeyh Şahabeddin eş-Şâzilî'nin bu baskılara rağmen faaliyetlerini sürdürmesi üzerine bölgeye gönderilen askeri birlikler, Kâku Zekeriyya köyünü içindeki Şâzilî Tekkesiyle beraber yakıp yıkmış ve yağmalamışlardır.²⁷

Safevîlerin adeta İran toplumunun hafızasına naksettikleri Sünnî karşıtlığı, sosyo-politik bir miras olarak Safevî sonrasında da devam etmiştir. Öyle ki bu mirasın olumsuz sonuçlarından 19. yüzyılın ilk yarısında Irak-İran sınırında görev yapan Nakşibendî-Hâlidî şeyhleri de etkilenmiştir. Hatta bir defasında sınırın Irak tarafına geçen İran askerleri Mendeli bölgesinde görev yapan bir Hâlidî şeyhini diri diri yakmaktan geri durmamışlardır.²⁸

Günümüzde Sünnî nüfusun İran'daki genel nüfusa oranı dörde birin de altındadır. İran'daki Sünnî halkın günümüzdeki oranı, Safevîlerin İran'da iktidara geldikleri 16. Yüzyılın ilk çeyreğinde Şîi halkın oranıyla örtüşür hale gelmiştir. Özellikle Sünnî halkın İran'ın sınır bölgelerindeki şehirlerde yoğunlaşan ve dar bir alana sıkışmış gibi gözükken görüntülerinden, Şah İsmail ile başlayan Şîileştirme faaliyetlerinin büyük bir başarıyla meyvelerini verdiği anlaşılmaktadır.

C. HAYDARİ AİLESİNİN TEPKİSİ VE IRAK'A GÖÇ ETMELERİ

Haydarî ailesinin Safevî hanedanıyla ilişkisi aile şeceresinde bulunan Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'nin oğlu Şeyh Sadreddin el-Erdebîlî'ye dayanmaktadır. Aile hakkında önemli bilgiler edindiğimiz '*Unvânü'l-mecd* adlı eserde, Haydarîlerin neseben Hz. Hüseyin'e dayanan Seyyid bir aile olduğu uzunca bir şecere ile ispatlanmaya çalışılmıştır.²⁹ *Binemâle-yi Zanyârân* adlı Kürtçe eserde Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'ye kadar aile şeceresinde sırasıyla

²⁷ Tûdâr, Abdüssâmed, *Nûru'l-Envâr der Silsile-i Âli-i Ethâr*, İntişârât-ı Hüseyini Neseb, Senenedec 1369, s. 78-79; Müderris, Abdülkerim, '*Ulemâunâ fî hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*, Dârü'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 237.

²⁸ Serkis, Yakub, *Mebâhis Irâkiyye*, Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'ati'l-Mahdûde, Bağdat 1948, s. 255.

²⁹ Haydarî, İbrahim Fahis, '*Unvânü'l-mecd fî beyâni ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve'n-Necd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 100-101.

Şeyh Haydar Pîrüddin, Şeyh İbrahim Burhaneddin, Şeyh Ali Alaaddin ve Şeyh Sadreddin'in yer aldığı görülmektedir.³⁰

Kuzenleri Şah İsmail'in iktidar uğruna Sünnî kimliğinden vazgeçmesi ve hanedan mensuplarını da buna zorlamaya başlaması, Safeviyye tarikatı mensuplarını ikiye bölmüştür. İktidar ve makam uğruna mezheplerini değiştirenler Şah İsmail'in yanında yer alırken, Şeyh Haydar Pîrüddin'in başını çektiği diğer aile mensupları bu karara karşı çıkmış ve kabul etmemişlerdir. Fakat Şah İsmail bu hususta ne hanedan mensuplarına ne de halka herhangi bir tercih hakkı bırakmamıştır. Bu nedenle karşı çıkanlar ölümü göze alıp İran'da kalmak yahut Osmanlı devletinin egemenliği altındaki topraklara göç edip Sünnî kimliklerini korumak arasında bir seçim yapmak zorunda kalmışlardır. İkinci şıkkı tercih edenlerin başında Şeyh Haydar Pîrüddin'in oğlu Şeyh Muhammed el-Erdebîlî yer almaktadır. O, aile fertleri ve yakınlarıyla beraber İran'dan ayrılarak Osmanlı hâkimiyeti altında olan Irak'a göç etmiş ve Yavuz Sultan Selim'den itibaren çok sayıda Osmanlı sultanı tarafından himaye edilmiştir.³¹

Safeviyye tarikatı mensuplarının 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadıkları bu hadise, Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'nin gördüğü bir rüya ile ilişkilendirilmektedir. Rüya şöyle anlatılır: "Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî rüyasında sağ elinden bir nûr'un çıkıp yükseldiğini sol elinden de bir köpeğin çıktığını görür. Bu rüyasını tabir ettirdiğinde kendisine; sağ elinden çıkan nûr ile sol elinden çıkan köpeğin doğacak iki çocuğuna işaret olduğu, nurun temsil ettiği çocuğun neslinden kıyamete kadar âlimler çıkacağı, köpeğin temsil ettiği çocuğun neslinden gelenlerin de Rafizî zümresine mensup olacakları haber verilir. Nûr ile temsil edilen çocuğun Haydarî ailesi mensupları oldukları, köpekle temsil edilen çocuğun ise Rafizîliği benimseyen Safeviyye hanedanı oldukları ifade edilir.³² Harîrîzâde, bu rüyanın bir benzerini aktarmakta ve Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'nin bu rüyada elinden çıkan köpeği, kendi neslinden Emevî hanedanı benzeri kişilerin geleceği şeklinde yorumladığını belirtmektedir.³³

D. HAYDARÎ AİLESİNİN IRAK'A YERLEŞMESİ VE YÜRÜTTÜKLERİ FAALİYETLER

Safevîlerin İran'daki baskılarına dayanamayan ilmiye ve sufiye sınıfı mensubu pek çok Sünnî şahsiyet Osmanlıya sığınmıştır. İçinde İdris-i Bitlisî (ö.

³⁰ Müderris, Abdülkerim, *Binemâle-yi Zanyârân*, Ânâ Yayınevi, Tahran 1389, s. 169.

³¹ Haydarî, *'Unvânü'l-mecd*, s. 74.

³² Haydarî, *'Unvânü'l-mecd*, s. 74.

³³ Harîrîzâde, *Tibyân*, 431/ 222a.

926/1520) gibi yetişmiş devlet adamı ve âlimlerin de yer aldığı çok sayıda saygın üst düzey şahsiyet, İran'dan ayrılarak Osmanlı devletine sığınmışlardır. Osmanlı topraklarına göç eden bu şahsiyetler içinde kalabalık bir toplulukla Irak'a göç eden Haydarî ailesi mensupları da bulunmaktadır.

1. Haydarî Ailesinin Irak'a Yerleşmesi

Safeviye tarikatının Sünnî kanadını temsil eden Haydarî ailesi, Erdebil Tekkesine en yakın bölge olan Kuzey Irak'a göç etmişlerdir. Göç kafilesinin başında Şeyh Haydar Pîrüddin'in oğlu Şeyh Muhammed el-Erdebîlî yer almıştır. Haydarî ailesinin Kuzey Irak'taki ilk yerleşim alanı olan Harir bölgesi Erbil'e bağlıydı. Erbil de o dönem Soran Kürt Emîrliğinin merkeziydi. Soran emîrleri ilim ve tasavvuf ehli olan ve İran'daki Azeriler ve Kürtler arasında çok saygın bir konumları bulunan Haydarî ailesi mensuplarına sahip çıkmışlar ve ilmî faaliyetlerini rahatça ifa etmeleri için onlara medrese inşa etmişlerdir.³⁴

Osmanlı Devleti'nin Safevî iktidarının İran'daki baskılarından kaçan Sünnîlere kucak açtığı ve farklı bölgelerde iskân ve istihdam ettiği bilinmektedir. Bu amaçla Erbil'e yerleştirilen Haydarî ailesine Erbil ve çevresinde otuzdan fazla köy ile Bağdat'ta çok sayıda belde ve köy tahsis edilmiştir. Ailenin ilmî faaliyetleri ve Osmanlıya bağlılıkları, Kanûnî Sultan Süleyman döneminden itibaren pek çok padişah tarafından takdir edilmiş ve devlet kademelerindeki farklı görevlerle taltif edilmişlerdir.³⁵

Haydarî ailesi, taşıdıkları Sünnî tasavvufî kimlik sebebiyle Irak'ın genelinde kabul görmüşlerdir. Aileden bazı şahsiyetler Erbil'den ayrılarak Bağdat'a yerleşmiş ve 18. Yüzyıldan itibaren Bağdat'ın ilmiye sınıfı arasında ayrıcalıklı bir yer edinmişlerdir.³⁶

2. Haydarî Ailesinin Yürüttüğü İlmî ve Tasavvufî Faaliyetler

a. İlmî Faaliyetler

Haydarî ailesinin Erbilin Harîr beldesine yerleştikten sonra ilk icraatları, daha önce yürüttükleri medrese geleneğini burada da devam ettirmek şeklinde olmuştur. Harîr'de başlatılan ilmî faaliyetler bir süre sonra Maveran köyünde kurdukları aynı isimli medrese ile taçlandırılmıştır. Zamanla Maveran Medresesi, Haydarî ailesinden çok sayıda müderrisin ders verdiği, tedrisatın yanında onlarca ilmî eserin telif edildiği bir ilim merkezi haline

³⁴ Kızılçî, Muhammed, *et-Ta'rif bi mesâcidi's-Süleymaniye ve medârisiha'd-dîniyye*, Matbaatu'n-Necâh, Bağdat 1938, s. 26.

³⁵ Haydarî, *'Unvânü'l-mecd*, s. 74.

³⁶ Azzâvî, Abbas, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, Matbaatu Emîr, Bağdat 1954, III, 331; Haydarî, *'Unvânü'l-mecd*, s. 73.

gelmiştir. Behdînân bölgesindeki Kubbehân Medresesi'nin sahip olduğu saygın konumun bir benzerine, Erbil'de Maveran Medresesinin ulaştığını söyleyebiliriz. Osmanlı döneminde Irak'ın dışında İran, Suriye, Anadolu ve Kafkasya'dan pek çok ilim talebesinin medrese tahsili için geldikleri Maveran Medresesi, zamanla ihtiyaca cevap veremez hale gelmiştir. Talebelerin sayısındaki artış yıllar içinde on altı yeni medresenin eklenmesini zorunlu kılmıştır.³⁷ Sonuçta Maveran Medresesi büyük bir yatılı eğitim kompleksine dönüşmüş ve bölgenin üniversitesi gibi hizmet vermeye başlamıştır.

Irak'ın saygın âlimlerinden Molla Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836) ile İran'ın tanınmış Sünnî âlimlerinden Molla Abdullah Beytôşî (ö. 1210/1796) Maveran Medresesinde tahsil görmüşlerdir. '*Unvânü'l mecd* adlı eserde Haydarî ailesine mensup üç yüzden fazla şahsiyetten bahsedilir ki³⁸ bunların büyük bir kısmı Maveran Medresesinde eğitim görmüşlerdir.

"Haydarîler Erbil sınırları içindeki Maverân Medresesi merkezli çalışmalarına, Irak'ın başkenti ve en önemli ilim kültür merkezlerinden Bağdat'a gönderdikleri bazı aile fertleriyle yeni ve daha büyük bir boyut kazandırmışlardır. Bu şekilde Haydarîler, Erbil'den sonra Bağdat'a yerleşerek Kuzey Irak'ta elde ettikleri yerel imkânlar ve toplumsal saygınlıklarından sonra Osmanlı devlet ricaliyle doğrudan tanışma fırsatı bulacakları ve daha üst görevler alabilecekleri bir ortama adım atmışlardır"³⁹

Haydarî ailesinden bazı şahsiyetlerin müderris kimliğiyle Bağdat'ın ilmiye sınıfı arasında başlattıkları ilmî faaliyetler, çok geçmeden meyve vermeye başlamıştır. Bağdat'taki çalışmaları devlet ricalinin dikkatini çekmiş ve böylece uzun bir süre yürütecekleri müftülük görevleri Haydarî âlimlerinin uhdesine verilmiştir. Sadece Bağdat müftülüğü değil Basra gibi büyük şehirlerin kadılık görevi de Haydarî ailesinden bazı âlimler tarafından yürütülmüştür. Bu meyanda isimlerinden bahsedilmesi gereken Haydarî âlimleri arasında İbrahim Haydarî, Sibgatullah Haydarî, Esad Sadreddin Haydarî, Basra Kadısı Abdülkadir Haydarî, Bağdat müftüsü Ubeydullah Haydarî ve İbrahim Fasih Haydarî yer almaktadır.⁴⁰

Haydarî ailesinin Osmanlı dönemi ilim hayatına katkılarının tahmin edilenden daha büyük olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Herşeyden önce

³⁷ Karadağî, Muhammed Ali, *İhyâu tar'ihî'l-'ulemâ'l-Ekrâd min hilâli mahtûtâtihim*, Çaphâne-i Hansa, Bağdat 2002, IV, 327.

³⁸ Haydarî, '*Unvânü'l-mecd*, s. 104.

³⁹ Kavak, Abdulcebbar, *Kuzey Irak'ta Tasavvuf 17. Yüzyıl*, İlahîyât Yayınları, Ankara 2016, s. 129-130.

⁴⁰ Haydarî, '*Unvânü'l-mecd*, s. 102-104.

Erbil'de açtıkları çok sayıda medrese ile bölgenin medrese geleneğini güçlendirmişlerdir. Ailenin en büyük kurumsal eseri olan Maveran Medresesi, Irak'ın kuzeyinde Kubbehân Medresesinden sonra üniversite misyonunu yüklenen ikinci ilim merkezi olmuştur. Maveran Medresesinde yetişen yüzlerce ilim talebesi, Bağdat başta olmak üzere pek çok ilim kültür merkezinde müderris kimlikleri ve telif ettikleri eserlerle ilmiye sınıfının seçkin bireyleri olarak hizmet etmişlerdir. Bununla beraber Haydarî ailesinin hizmet alanının sadece Irak olmadığını da belirtmek gerekir. Bazı aile mensupları Kafkasya, Afganistan ve Mısır'a giderek oralarda ilim ve tasavvuf geleneğini sürdürdükleri bilinmektedir.⁴¹

Haydarî ailesi mensupları içinde çok sayıda eser telif edenler olmuştur. Bunlardan birkaçını eserleriyle beraber vermek istiyoruz.

Haydar b. Muhammed el-Harîrî'nin günümüze ulaşan eseri *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*'tır.⁴²

Ahmed b. Haydar el-Harîrî'nin telif ettiği eserler:⁴³

1. Hâşiye alâ akâidi'd-Devvânî (Muhâkemât)
2. Reddû'r-revâfid
3. İsbâtu ğasli'r-ricleyn ve ibtâlu'l-meshi
4. Tefsîru Allahu nûru's-semâvâti ve'l-arz
5. Hâşiye ala'ş-Şifâ

Haydar b. Ahmed b. Haydar el-Maverânî'nin eserleri:⁴⁴

1. Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ
2. Hâşiye alâ şerhi't-tecrîd
3. Hâşiye alâ hikmeti'l-'ayn
4. Hâşiye alâ şerhi'l-akâidi'l-adûdiyye
5. Hâşiye alâ hâşiyeti'l-hiyâlî alâ şerhi'l-akâidi'n-Nesefiyye
6. Hâşiye alâ eşkâli't-te'sîs
7. Hâşiye alâ şerhi İsbâmiddin
8. Hâşiye alâ isbâti'l-vâcib li'd-Devvânî

⁴¹ Karadağ, *İhyâu tar'îhi'l-'ulemâi'l-Ekrâd*, VI, 197.

⁴² Müderris, *Binemâle-yi Zanyârân*, s. 171.

⁴³ Müderris, *Binemâle-yi Zanyârân*, s. 171-172.

⁴⁴ Müderris *Binemâle-yi Zanyârân*, s. 173.

Haydarîler sadece tedrisata yönelik ilmî eserler yazmakla kalmamış, aynı zamanda Şîlîğin Sünnî kültüre zarar vermesine engel olmak için bazı eserler kaleme almışlardır. Ahmed b. Haydar el-Harîrî'nin *Reddü'r-revâfid ve isbâtu ğasli'r-ricleyn ve ibtâlu'l-meshi* adlı eserleri⁴⁵ bu amaca yönelik kaleme aldığı çalışmalardır. Haydarîlerin ilmî ve tasavvufî kimlikleriyle Sünnîliğe verdikleri desteğin yanında telif ettikleri Şiâ karşıtı bazı eserler, Safevî geleneğinin Osmanlı toplumundaki muhtemel etkilerini zayıflatmak hususunda katkı sunmuştur.

b. Tasavvufî Faaliyetler

Haydarî ailesinin mensup olduğu Safeviyye tarikatı, aslında Sühreverdî tarikatının Zahidiyye kolunun bir şubesi olarak kurulmuştur. Sühreverdî şeyhi İbrahim Zahid Gilânî'den sonra teşekkül eden Safeviyye şubesi,⁴⁶ Erdebil'de kurulan tekkenin İran ve çevresinde ciddi bir nüfuz ve saygınlık kazanmasıyla güçlü bir tarikate dönüşmüştür. Tarikatın pîri olan Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'den Şah İsmail Safevî'ye kadar Erdebil Tekkesinde postnişin olanlar, bir taraftan Safevîliği İran, Azerbaycan, Afganistan ve Anadolu'da yaymaya çalışırken, diğer taraftan tekkeye akın eden binlerce mürit ve taraftarlarını siyasî bir baskı aracı olarak kullanarak idarecileri yanlarına çekmeyi başarmışlardır. Her ne kadar Şeyh Cüneyd el-Erdebîlî ve Şah İsmail es-Safevî gibi tarikat mensupları, Erdebil Tekkesinin bu nüfuzundan azami derecede istifade etmekte bir beis görmemişlerse de, Safevî hanedanına mensup diğer bazı şahsiyetler tarikatın tasavvufî çizgisinden uzaklaşarak siyaset alanına girmesine sıcak bakmamışlardır. Özellikle Şah İsmail'in İran'ın yönetimini ele alıp Sünnî kimliğinden vazgeçerek Şîlîği resmi mezhep olarak benimsemesi, Safevî hanedanı mensupları için bir kırılma noktası olmuştur. Bu hadiseden sonra başını Şeyh Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî'nin çektiği Safevî hanedanı mensupları, Şah İsmail'e muhalefet etmişler, etkili olamayacaklarını anlayınca da, çareyi Sünnî Osman Devletine sığınmakta bulmuşlardır.

Safeviyye tarikatını Sünnî kimliğiyle temsil edecek olan bu muhalif cepheyi oluşturan çekirdek yapı Haydarî ailesi mensuplarıdır. Harîrîzâde, Safeviyye tarikatının Sünnî kimliğini devam ettiren şubesinin Haydariyye olduğunu ifade etmektedir. Ne var ki verdiği isimler Safeviyye-Haydariyye tarikat silsilesine ait olmayıp Haydarîlerin aile şeceresindeki isimlerden oluşmaktadır.⁴⁷

⁴⁵ Müderris, *Binemâle-yi Zanyârân*, s. 171.

⁴⁶ Harîrîzâde, *Tibyân*, 431/222a.

⁴⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 431/223a-b.

Haydarî ailesi mensuplarının Safevî kimlikleriyle Irak'ta tasavvufî faaliyet yürüttükleri iki medreseden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Soran Emîrî Süleyman Paşa'nın Şeyh Muhammed b. Haydar Pîrüddin'in oğlu Şeyh Haydar için yaptırdığı Harir Medresesi'dir.⁴⁸ Harîr, Haydarî ailesinin Irak'a göç ettikten sonra ilk yerleştikleri belde olması münasebetiyle hep ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Belde halkıyla kurulan sıhriyet bağı ise⁴⁹ Haydarîlerle Harîr halkı arasındaki münasebetleri daha da güçlendirmiştir. Harîr'de başlatılan irşad faaliyetleri, tedrisatla beraber yürütülmüştür. Bu hususta ailenin Irak'taki atası kabul edilen Şeyh Muhammed b. Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî, aynı zamanda Safeviyye-Haydariyye tarikatının da Harîr'deki ilk temsilcisi sayılır. Kendisinden sonra yerine oğlu Haydar b. Muhammed el-Harîrî posta oturmuştur. Şeyh Haydar döneminin hem ilmî hem de tasavvufî faaliyetler açısından daha kurumsal bir dönem olduğu söylenebilir. Zira yerel yöneticiler tarafından yaptırılan medreseler, Haydarî ailesinin faaliyetlerini kolaylaştırmıştır. Şeyh Haydar b. Muhammed el-Harîrî'den sonra yerine oğlu Şeyh Ahmed b. Haydar el-Harîrî geçmiştir. Fakat bu zâtın Hârîr'de irşad faaliyeti yürüttüğü hususunda elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Haydarî ailesi mensuplarının kurduğu ikinci tekke ise Maveran köyünde bulunan Maveran Medresesi'dir. Bu medresede bilinen ilk Haydarî mensubu Şeyh Ahmed b. Haydar el-Harîrî'dir. Harîr de doğup büyümesine rağmen Maveran Medresesi'nin açılmasından sonra medrese tahsilini burada tamamlamış ve babası Şeyh Haydar b. Muhammed el-Harîrî'nin vefatından sonra Maveran Medresesinde ilim ve irşad görevlerini üstlenmiştir. Şeyh Ahmed'den sonra posta oturan kişi, oğlu İkinci Haydar olarak bilinen Haydar b. Ahmed b. Haydar el-Harîrî'dir.⁵⁰

Harîr'de başlayan ve Maveran Medresesiyle devam ettirilen Safevî tarikat geleneği, Maveran Medresesi'nin büyük bir ilim merkezi haline gelmesiyle zayıflamıştır. Çünkü ihtiyaca binaen ilim ve tedrisata daha fazla önem ve öncelik verilmiştir. Aile bireylerinden Bağdat'a yerleşenler de tarikat faaliyetinden ziyade Maveran köyünde oluşan ilim ve tedrisat geleneğini orada sürdürmeyi tercih etmişlerdir.

Irak'ta sahip oldukları Safevî kimliğiyle tasavvuf alanında çok rahat faaliyet yürütemeyen Haydarî ailesi, Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'a gelişini yeniden tasavvufî faaliyet yürütmek için karşılıklarına çıkan büyük bir fırsat olarak telakki ettiklerini düşünüyoruz. Haydarî nispesini

⁴⁸ Kızılçî, *et-Ta'rîf bi mesâcidi's-Süleymaniye*, s. 26.

⁴⁹ Müderris, *Binemâle-yi Zanyârân*, s. 169.

⁵⁰ Müderris, *Ulemâunâ*, s. 180.

taşıyan çok sayıda şahsiyetin Bağdat'ta Mevlânâ Hâlid'e tahsis edilen Ahsaiye Tekkesine devam etmeleri, bu düşüncemizin doğruluğunu destekleyen bir husustur. Haydarî ailesinden Mevlânâ Hâlid'e intisap edenler içinde Es'ad Sadreddin Haydarî, Seyyid Abdüsselam Haydarî, Abdürrezzak Haydarî (Şafiî müftüsü), Seyyid İsa Haydarî, Fadlullah Haydarî, Seyyid Sibğatullah Haydarî, Abdülhalim Haydarî, İbrahim Haydarî, Muhammed Mavrânî Haydarî, Abdülkadir Sıdkî Haydarî yer almaktadır.⁵¹ Hatta bunlardan Şeyh Ubeydullah Haydarî Bağdat'taki Hâlidî şeyhlerinin lideri konumunda başhalife olarak görevlendirilmiştir.⁵²

SONUÇ

İran coğrafik konumu ile Doğu ve Batı Asya arasında bir geçiş güzergâhında bulunurken, dinî ve kültürel açıdan da oldukça zengin bir toplumsal yapıya sahip olmuştur. Ülkenin siyasî tarihine yön veren imparatorluk, devlet ve hanedanlar, toplumsal ve kültürel değişimin de etkin amilleri olmuşlardır. İran'ı yöneten hanedanlar içinde Safevîleri diğer hanedanlardan ayrılan bir yönü dikkat çekmektedir ki, o da, tasavvufî kimlikleri sebebiyle edindikleri nüfuzu, siyasî alana geçiş için ustaca kullanmayı başarmalarıdır. Safevîlik, Erdebil'de kurulan tekkenin İran ve çevresinde ciddi toplumsal kabule mazhar olması ve idarecilerden destek görmesi sonucu etkin bir tarikate dönüşmüştür. Safeviyye tarikatının gördüğü bu yoğun ilgi ve siyasî desteğin yanında bazı tarikat mensuplarının yönetici ailelerle kurdukları sihriyet bağı, tarikat mensuplarını yönetim mekanizmasına yaklaştırmış ve zamanla pek çok siyasî ve toplumsal hadiseye müdahil bir konuma getirmiştir. Şah İsmail döneminde ise Safeviyye tarikatı mensupları ülkenin doğrudan yönetimini üstlenebilecek sosyal, askerî ve siyasî güce ulaşmışlardır.

16. yüzyılın başından itibaren İran'da iktidarı ele geçiren Şah İsmail Safevî, Safeviyye tarikatı şeyhliğinden İran şahlığına geçen ilk şahsiyettir. Safevîler taşıdıkları Sünnî tasavvufî kimliği, Şîî kimliği ile değiştirmekte tereddüt göstermemişlerdir. Bu radikal değişim bazı hanedan mensupları dâhil o dönem ülkenin çoğunluğunu oluşturan Sünnî halkın tepkisiyle karşılaşmıştır. Hanedan mensupları arasında muhalif cephede yer alan ve başında Şeyh Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî'nin bulunduğu Haydarî ailesi,

⁵¹ Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtı hazreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-Terakkî, Dimaşk 1334, s. 202; Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 234.

⁵² Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdü't-tâlid fî menâkıbî'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1292, s. 51.

baskılar sonucu İran'ı terkederek Osmanlı devletine iltica etmek zorunda kalmışlardır. Bu göç sonucu yerleştirildikleri Irak'ın Erbil şehri, Haydarî ailesinin ilmî ve tasavvufî faaliyetleri için oldukça uygun bir zemin oluşturmuştur.

Haydarî ailesinin Osmanlı dönemi ilim ve tasavvuf hayatına katkıları büyük olmuştur. Aile mensupları, Erbil'de açtıkları çok sayıda medrese ile bölgenin medrese geleneğini güçlendirmişlerdir. Bu meyanda kurdukları Maveran Medresesi Irak'ın kuzeyinde Kubbehân Medresesinden sonra üniversite misyonunu üstlenen ikinci ilim merkezi olmuştur. Maveran Medresesinde yetişen yüzlerce ilim talebesi, Bağdat başta olmak üzere pek çok ilim kültür merkezinde müderris kimlikleri ve telif ettikleri eserlerle ilmiye sınıfının seçkin bireyleri olarak hizmet etmişlerdir. Ayrıca bazı aile mensuplarının Şîî propagandalarına karşı telif ettikleri eserler, Safevîlerin toplumsal zemindeki etkisini zayıflatmıştır.

KAYNAKÇA

Abrahamian, Ervand, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Algar, Hamit, *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Safevîye Tarikatı Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2014.

Azzâvî, Abbas, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyyn (VI)*, Matbaatu Emîr, Bağdat 1954.

Le Gall, Dina, *Osmanlıda Nakşibendilik*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2011.

Gökbulut, Süleyman, "Safevîler Devrinde Şîîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 30, 2016/2.

Gündüz, Tufan, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008.

Harîrîzâde, M. Kemaleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fî beyân-ı selâsili't-tarâik II*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi Böl. nu: 431.

Haydarî, İbrahim Fasih, *'Unvânü'l-mecd fî beyâni ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve'n-Necd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 2010.

----- *el-Mecdü't-tâlid fî menâkibi's-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1292.

Kaplan, Doğan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife Dergisi*, Sayı: 3, 2008.

Karadağî, Muhammed Ali, *İhyâu târihi'l-'ulemâi'l-Ekrâd min hilâli mahtûtâtihim*, Çaphâne-i Hansa, Bağdat 2002.

-----*İhyâu târihi'l-'ulemâi'l-Ekrâd min hilâli mahtûtâtihim*, Ârâs, Hevler 2004.

Karadeniz, Yılmaz, *İran Tarihi*, Selenge Yayınları, İstanbul 2012.

Kavak, Abdulcebbar, *Kuzey Irak'ta Tasavvuf 17. Yüzyıl*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2016.

----- *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016.

Kızılıcî, Muhammed, *et-Ta'rîf bi mesâcidi's-Süleymaniye ve medârisiha'd-dîniyye*, Matbaatu'n-Necâh, Bağdat 1938.

Müderriş, Abdülkerim, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983.

----- *Binemâle-yi Zanyârân*, Ânâ Yayınevi, Tahran 1389.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi*, çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1969.

Naskalı, Esko, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

Öngören, Reşat, "Safeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008.

Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hazreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-Terakkî, Dimaşk 1334.

Serkis, Yakub, *Mebâhis Irâkiyye*, Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'ati'l-Mahdûde, Bağdat 1948.

Sümer, Faruk, "Kaçarlar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.

Teber, Ömer Faruk, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarîkatının Siyasallaşması", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 5. 2017.

-----, *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008

Tûdâr, Abdüssâmed, *Nûru'l-Envâr der Silsile-i Âl-i Ethâr*, İntişârât-ı Hüseyini Neseb, Senenedec 1369.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973.

Vâilî, Tâlib Muhaybis Hasan, *es-Safeviyyûn mine't-Tarîkati's-Safeviyye hettâ te'sîsi'd-devle*, Rend Li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dimaşk 2011.

عائلة أصبحت ضحية لسياسة التشيع للصفويين: الحيدريون و أنشطتهم في العراق

تحولت الصفوية التي كانت احدى الطرق السننية في ايران، من طائفة قوية الى سلطة سياسية في بداية القرن السادس عشر. و بعد ان تخلى منسوبو الطريقة الصفوية عما عندهم من الثقافة التصوفية السنية و تبنا التشيع، واجبار الدولة الشعب الايراني الذي كان معظمهم من السنة على قبول المذهب الشيعي، بدأت مرحلة التغيير و التحول الحرجة بالنسبة للمجتمع. ومعارضة الشعب و بعض اعضاء الاسرة الحاكمة لم تكن كافية لثنيهم عن موقفهم الحاسم. ولهذا السبب ، تخلى العديد من الشخصيات النخبوية بما في ذلك أفراد الاسرة الحاكمة مثل عائلة الحيدري من الربع الاول من القرن السادس عشر، عن إيران وهاجروا إلى الاراضي العثمانية.

هاجرت عائلة الحيدري إلى العراق بكثير من أفراد الاسرة برئاسة الشيخ محمد الاردبيلي، وجذبت عائلة الحيدري إنتباه رجال الدولة العثمانية و إكتسبت إحترام الناس، بفضل مدرسة ماوران التي بنوها في شمال العراق و بفضل مهمة الافتاء و القضاء التي تولوها بنجاح في بغداد ومدن العراق الاخرى. عائلة الحيدري هي التي شكلت فرع الحيدرية للطريقة الصفوية و قدّمت خدمات مفيدة في مجالات العلم والتصوف.

الكلمات المفتاحية: الصفويون ، إيران، سياسة التشيع ، عائلة الحيدري، العراق

– Hakemli Makale –

İSLÂM HUKUKUNDA İRADE BEYANI OLARAK MÜKELLEFİN SÜKÛTU; MÂHİYETİ, KISIMLARI ve BEYÂN OLMA SEBEPLERİ

Muharrem ÖNDER

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
monderzahit@gmail.com

ÖZ

İslam hukukunda mükellef kişinin kurduğu akitlerde ve yaptığı hukuki tasarruflarda maksadını ve rızasını ortaya koyma bakımından irade beyanı büyük önem arz etmektedir. Hukuki anlamda irade beyanının sözle olması esas olmakla birlikte yazı, işaret dili, fiil (teati) ve sükut yollarıyla da irade beyanı yapılabilmektedir. Mükellefin sükûtu genel anlamda olumsuz bir tutum olarak tezâhür edip, “*iradeyi, ancak ihtiyaç halinde bir delil ile ifade eden olumsuz bir tutum*” şeklinde tanımlanmakta ve irade beyânının bir türü olarak kabul edilebilmesi için de “sükût eden kişi”, “sükût hali” ve “sükût konusu” tarzında üç temel unsura dayanması gerekmektedir. Sükût, iradeyi açıklayıcı bir yöntem olarak görülmeyen “sade (mücerred) sükût” ile irade beyanı şekli olarak kabul edilen “nitelikli ve karinelerle çevrelenmiş sükût” şeklinde iki ana kısma ayrılır.

Biz bu makalemizde maksadı ve iradeyi açıklayıcı bir yol olan sükutun mahiyeti, unsurları ve kısımları ile sükutun beyan olma sebeplerini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mükellef, akit, hukukî tasarruf, sükût, irâde, beyan, rıza.

Silence of the Obligant as a Declaration of Intention in Islamic Law: Its Nature, Section and Reasons of Being a Declaration

In Islamic Law, declaration of intention becomes more of an issue for the obligant (*mukallaf*) in terms of manifestation of his purpose and consent in agreements he makes and in his legal transactions. Even though declaration of intent by word of mouth is juristically fundamental; text, gestures, exchanging and silence are ways that are used for declaration as well. Silence, which appears as a negative attitude and accepted as declaration of intent in general terms, needs to be based on three main elements: A person who keeps silent, state of silence and topic of silence. Silence of the obligant is segmented by; abstract silence, eligible silence and silence covered by traces.

In this article, we will try to reveal nature, elements and sections of the silence, which is a way to explain the purpose and will be the reasons that silence is counted as declaration.

Keywords: Obligant, agreement, legal transaction, silence, intention, declaration, consent.

GİRİŞ

1. İrâde Beyânı

İrâde, “muayyen bir şey hususunda karar verme olarak gerçekleşen subjektif bir eylem”¹ veya “bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek”² şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre irade aslında, özü ve mahiyeti itibarıyla kişinin iç dünyasında gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça dıştan bilinmesi ve kendisine hukukî sonuç bağlanması mümkün değildir. Bunun için içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gerekli görülür ve biri iradenin kendisi veya oluşması, diğeri de açıklanması olmak üzere iki süreçten bahsedilir. Klasik kaynaklarda rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla ifade edilen birinci safhayı çağdaş hukukçular “iç irade”, ikincisini de “dış irade (irade beyanı)” şeklinde nitelendirirler.³

Hukuk dilinde, ehliyetli kişinin bir hukukî işlemi kurmaya yönelik muteber tarzda irade açıklamasını ifade eden dış irade, çağdaş literatürde genelde “irade beyanı” terimiyle karşılaşılır. Bu bağlamda irade beyanı, esasen bir hukukî işlemin yapılmasına ilişkin iç iradenin söz veya söz yerini tutan vasıtalarla dışarıya yansıtılması demek olup hem iç iradenin açıklanmasını hem de bu açıklamanın biçimini ifade etmekte kullanılmaktadır. Klasik literatürde, iç iradenin söz yoluyla dışarıya yansıtılması “icab” ve “kabul” terimleriyle, icab ve kabulün döküleceği kalıp da “sîga” kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴

Hukukî işlemlerin geçerliliğinde temel ölçü kişinin o işleme rızasının bulunmasıdır. Ancak rızâ içte gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan bir açıklama bulunmadıkça başkaları tarafından bilinmesi ve hukukî hayatı etkilemesi mümkün değildir. Rızânın oluştuğunu gösterdikleri yönünde güçlü

¹ Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed, *el-Vasîf fi şerhi'l-Kânûni'l-medenî el-cedîd*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1970, I, 174.

² Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm (el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd)*, Dâru'l-fikr, Dimaşk 1968, I, 366.

³ Apaydın, H. Yunus, “İrade”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII, 384-385.

⁴ Apaydın, “İrade beyanı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII, 387. Ayrıca bkz. Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 85-86; Sevvâr, Vahîdüddin, *et-Ta'bîr anî'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü Dâri's-sekâfe, Amman 1998, s. 307-312; Kahtân, Abdülkadir Muhammed, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde ve eseruhu fi't-tasarrafât*, Dâru'n-nahda el-Arabîyye, Kâhire 1991, s. 664, 666, 722-727; Bahru'l-ulûm, Muhammed, *Uyübü'l-irâdeti fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 75-76.

bir zan ve kanaat bulunduğu için îcab ve kabul sîgaları rızanın alameti (mazinne) kabul edilmiştir.⁵

2. İrâde Beyânı Vasıtaları

İrâde beyanının prensip olarak sözle yapılması esas olduğundan irade beyanı vasıtaları konusu klasik literatürde “sîga” ve “sîga yerini tutanlar” şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. “Söz kalıbı” anlamındaki sîga tabiriyle îcab ve kabul kastedilmiş, rızaya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, fiil ve teâtî, işaret, sınırlı ve bazı hallerde sükûtun sîga yerini tutacağı ve bunlarla da irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir.⁶

Başlıca irade beyanı vasıtaları şunlardır:

2.1. Sözlü İrade Beyanı: İrade beyanında söz/lafız asıl, doğal ve yaygın bir yol olduğundan fakihler sarih ve kinayeli lafızların, fiil zamanlarının özellikleri ve delâletleri üzerinde hassasiyetle durmuşlar ve her birinin ifade ettikleri anlamları ortaya koymaya çalışmışlardır.⁷ Bu hassasiyetin sebebi, lafızlar vasıtasıyla ortaya çıkartılacak olan iç iradenin mümkün olduğunca sağlıklı bir şekilde yansıttığından emin olma düşüncesidir.⁸

2.2. Sözlü Olmayan İrade Beyanı: Bu kısım altında yazı, fiil (teâtî), işaret ve sükût olmak üzere dört çeşit irade beyanı bulunmaktadır.

2.2.1. Yazı ile irade beyanı: Yazının irade beyanında kullanılabilmesi prensip olarak kabul edilmiştir.⁹ Birbirlerinden ayrı yerlerde olan kişiler arasındaki hukukî işlemlerde yazışma aynı mekânı paylaşan kişiler arasında konuşma gibi olduğu, îcab ve kabulün sözlü olarak gerçekleşebileceği gibi yazışma yoluyla da olabileceği birer kural şeklinde *Mecelle*'de de yer almıştır.¹⁰

⁵ Apaydın, “İrade beyanı”, *DİA*, XXII, 387; Sevvâr, *et-Ta’bîr anî’l-irâde*, s. 307-308; Karadâgî, Ali Muhyiddin, *Mebdeü’r-rizâ fî’l-ukûd dirâse mukârane fî’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 2008, II, 835.

⁶ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, *Şerhu’l-lüma’*, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut 1988, I, 469-471; Senhûrî, *Mesâdiru’l-hak*, I, 85, 99; Bahru’l-ulûm, *Uyûbü’l-irâde*, s. 76, 125; Karadâgî, *Mebdeü’r-rizâ*, II, 835-836; Apaydın, “İrade beyanı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXII, 389.

⁷ Sevvâr, *et-Ta’bîr anî’l-irâde*, s. 313-320; Bahru’l-ulûm, *Uyûbü’l-irâde*, s. 77-120; Karadâgî, *Mebdeü’r-rizâ*, II, 836 vd.; Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir anî’l-irâde*, s. 724-737.

⁸ Apaydın, “İrade beyanı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXII, 389.

⁹ Senhûrî, *Mesâdiru’l-hak*, I, 102-103; Bahru’l-ulûm, *Uyûbü’l-irâde*, s. 126-133; Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir anî’l-irâde*, s. 738-745; Apaydın, “İrade beyanı”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXII, 390.

¹⁰ Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âm*, I, 326; *Mecelle*, md. 69, 173.

2.2.2. Fiil (Teâtî) Yoluyla İrade Beyanı: Sözlükte “alıp-verme” anlamında olan teâtî kelimesi, terim olarak “Âdeten satılmak için konulmuş bir şeyi sözlü irade beyanı olmaksızın alıp bedelini bırakma eylemi”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır. Bu şekildeki alıp verme fiilinin irade beyanı sayılıp sayılmayacağı doktrinde tartışılmıştır. Şâfiî mezhebi dışında kalan mezhepler, aralarında bazı farklılıklarla beraber teâtinin îcab-kabul yerine geçebileceğini kabul etmişlerdir.¹²

2.2.3. İşaret Yoluyla İrade Beyanı: Fıkıh kaynaklarında ağırlıklı görüş, konuşabilen kişinin hukukî işlemlerde işaretinin makbul olmayacağı yönündedir.¹³ Ancak başka bir yolla iradesini açıklama imkânına sahip olmayan dilsizin işareti, bütün hukukî işlemler bakımından kural olarak konuşabilen kişinin konuşması gibi kabul edilmiştir.¹⁴ Bu husus *Mecelle*’de, “*Dilsizin alışılagelmiş (ma’hûd) işareti lisan ile beyan gibidir*”¹⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

2.2.4. Sükût Yoluyla İrade Beyanı: Bu makalemizde irade beyanının bir türü olan sükûtun mahiyeti, dayandığı unsurlar, kısımları ve iradeyi açıklayıcı bir vasıta olarak kabul edilmesinin sebepleri üzerinde duracağız.¹⁶

¹¹ Ebû Habîb, Sa’dî, *el-Kâmûsü’l-fıkhî*, Karaçi ty., s. 252-253; Apaydın, “*İrade beyanı*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXII, 390; *Mecelle*, md. 175.

¹² Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbü’s-şerâi’*, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1982, V, 134; İbnü’l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed, *Fethu’l-kadîr şerhu’l-hidâye*, Beyrut ty., V, 77; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Kahire 1992, VI, 8; Hatîb Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed, *Müğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-minhâc*, nşr. Muhammed Halil İytânî, Beyrut 1997, II, 7; Bahru’l-ulûm, *Uyûbü’l-irâde*, s. 144-156; Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir anî’l-irâde*, s. 757-766.

¹³ İbn Nüceym, Zeynülâbidîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1999, s. 297; Suyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâhü ve’n-nazâir*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 2015, s. 436; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 238-239.

¹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 296-297; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 436-437; Senhûrî, *Mesâdiru’l-hak*, I, 106; Bahru’l-ulûm, *Uyûbü’l-irâde*, s. 134-142; Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir anî’l-irâde*, s. 746-755; Zerkâ, *el-Medhalü’l-fıkhîyyü’l-âm*, I, 328; Apaydın, “*İrade beyanı*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXII, 390.

¹⁵ *Mecelle*, md. 70, 174.

¹⁶ Konunun kapsamlı ve uzun olması sebebiyle bu makaleyi, mükellefe ait sükûtun mâhiyeti, kısımları ve beyân olma sebepleri ile sınırlı tuttuk. Sükûtun İslam fıkıhındaki hükmü, beyân kabul edilmesinin şartları ve fukahânın bu konudaki görüşleri ile sükûtun fikhî hükümlere yansması gibi meseleler ise ayrı bir makale konusu olarak inceleyeceğiz.

1. Sükûtun Mâhiyeti

1.1. Sükûtun Sözlük Anlamı

Arap dili sözlüklerinde “s-k-t” kökünden türeyen sükût kelimesi, “Susmak, suskun kalmak (samt = الصَّمْتُ), konuşmayı bırakmak, kasten veya tercihen konuşmaktan yüz çevirmek, konuşmaya gücü yettiği halde söz söylememek, sakinleşmek, yatışmak, nutku kesilmek, ölmek”¹⁷ anlamlarına gelmektedir. Bu sözlük manalarına göre sükût, yukarıda verilen anlamların hepsini kapsayacak şekilde “konuşmamak” anlamını ifade etmektedir.¹⁸

1.2. Naslarda Sükût Terimi ve Bu Anlamda Kullanılan Başka Terimler

1.2.1. Âyet ve Hadislerde Sükût Terimi

Sükût terimi Kur’an ve sünnet metinlerinde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bazıları şunlardır:¹⁹

1- Kur’an’da bir yerde geçen sükût terimi, “sakinleşme, öfkenin yatışması ve dinmesi” anlamlarında kullanılmıştır. “*Musa’nın öfkesi dinince/yatışınca levhaları aldı*= و لما سكت عن موسى الغضب”²⁰ âyetinde sükûtun manası böyledir.²¹

2- Hadis metinlerinde sükût teriminin kullanıldığı anlamları şöyle özetleyebiliriz:

a) Sükût kelimesinin, “mutlak anlamda suskun kalmak, söz söylemeyi terk etmek ve konuşmamak” manasında kullanıldığı hadisler:

- Ebû Hüreyre’nin naklettiği bir hadiste Hz Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya*

¹⁷ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’l-meârif, Kahire ty., “s-k-t” md., III, 2046-2047; Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965, IV, 559, 561; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü’l-lüga ve sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1990, “s-k-t” md., I, 253; Kefevî, Ebu’l-Bekâ Eyyûb, *el-Külliyyât; Mu’cemun fi’l-mustalahât ve’l-fürûku’l-lügaviyye*, Beyrut 1998, s. 509; Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya’kûb *el-Kâmûsü’l-muhît*, Beyrut 1986, s. 153.

¹⁸ Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir ani’l-irâde*, s. 18; Dirâz, Remzi Muhammed Ali, *Ahkâmü’s-sükût fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Menşûrâtü’l-Halebî el-Hukûkiyye, Beyrut 2011, s. 52.

¹⁹ Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir ani’l-irâde*, s. 39-44; Dirâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 66-75.

²⁰ A’raf, 7/154.

²¹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut 1988, VII, 186; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye*, Dâru’l-meârif, Beyrut ty., II, 250.

da *suskun kalsın* ("s-m-t" kökünden= *لَيْسُنْتُ*)²² Başka bir rivâyette: "*sussun*" şeklinde ("s-k-t" kökünden= *لَيْسَكْتُ*)²³ kullanılmıştır.

- Nakledildiğine göre Hz. Âişe Peygamber Efendimize: "Ey Allah'ın Resûlü! Evlilikleri konusunda kadınların görüşleri alınır mı?" diye sorduğunda Hz. Peygamber: "Evet" cevabını vermişti. Bunun üzerine Hz. Âişe: "Bekar kız görüşü sorulduğunda utanır ve susar" deyince Hz. Peygamber: "*Onun susması izin verdiği anlamına gelir*" buyurmuştur. Başka bir rivâyette ise: "*Onun izni suskun kalmasıdır = صَمَاتُهَا/صَمَّتْهَا*".²⁴

- Ebû Sa'lebe'nin naklettiği bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Allah birtakım hükümleri farz kılmıştır, onları asla ihmâl etmeyiniz. Birtakım sınırlar (hudûd) koymuştur, onları asla aşmayınız. Birtakım şeyleri haram kılmıştır, onları da asla çiğnemeyiniz. Birtakım şeyler hakkında da, unutmaksızın size merhamet olsun diye sükût etmiştir, onlar hakkında da araştırma yapmayınız*".²⁵

Bu hadislerde Hz. Peygamber konuşmama ve söz söylememeyi "sükût" ve "samt" kelimeleriyle ifade etmiştir.²⁶

b) Sükût teriminin "namazda konuşmamak ve sesi yükseltmemek" anlamında kullanılması. Sahâbeden Semüra'nın naklettiğine göre, "Hz. Peygamber (namazda) iki yerde susardı/sesini yükseltmezdi".²⁷ Fakat bu meselede nakledilen başka rivâyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in bu susması mutlak anlamda salt bir susma değildi; çünkü bu sükûtu sırasında bazı dualar okuyordu.²⁸

c) Sükût teriminin, "müezzinin ezan okumayı bitirmesi" anlamında kullanılması. Müminlerin annesi Hz. Hafsa'nın İbn Ömer'e bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), müezzinin sabah namazı için okuduğu ezanı bitirip sükût etmesinden sonra farz namazı kılmadan önce hafif olarak iki rekat namaz kıları.²⁹

²² Buhârî, "Edeb", 35, 81; "Rikâk", 23; Müslim, "İmân", 74; Ebû Davud, "Edeb", 123.

²³ Buhârî, "Rikâk", 23; Müslim, "İmân", 75, 77; Tirmizî, "Birr", 43.

²⁴ Buhârî, "Hıyel", 11; "Nikâh", 41; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Davud, "Nikâh", 23, 25.

²⁵ İbn Mâce, "Et'ime", 60; Tirmizî, "Libâs", 6; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 183-184.

²⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb/Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut 1989, XI, 314.

²⁷ Nesâî, "İftitâh", 14; Ebû Davud, "Salât", 121; Tirmizî, "Salât", 72.

²⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Kahire 1997, II, 191.

²⁹ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 14; Mâlik, *Muvattâ*, "Salâtü'l-leyl", 5; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl ve tetavvuu'n-nehâr", 60.

d) Sükûtun “ölüm” anlamında kullanılması. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) zina suçundan dolayı Mâiz b. Mâlik’in recmedilmesini emretmişti. Sahâbe de onu Bakî’ mevkisine götürmüşler ve sesi kesilinceye (ölünceye) dek üzerine çeşitli nesnelere atarak recmetmişlerdi.³⁰

1.2.2. Âyet ve Hadislerde Sükût Anlamında Kullanılan Başka Terimler

Kur’an ve sünnet metinlerinde sükût anlamında kullanılan başka terimler de şunlardır:³¹

1- “Samt = الصَّمْتُ” teriminin sükût anlamında kullanılması. Kur’an’da Yüce Allah putlara taparak dua eden müşrikler hakkında şöyle buyurmuştur: “Eğer onları hidayete davet ederseniz onlar size tâbi olmazlar. Onları çağırmanız veya susmanız sizin için birdir”.³²

“Samt” teriminin sükût anlamında kullanılması birçok hadiste de geçmektedir. Evlilik konusunda görüşü alınan bekâr kızın susması, bazı rivâyetlerde “samt” kelimesi ile ifade edilmiştir.³³ Yine “Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun” hadisinin bir rivâyetinde “s-m-t” kökünden= الصَّمْتُ” terimi kullanılmıştır.³⁴

2- “İnsât = الإنصات” terimi Kur’an’da iki yerde sükût anlamında kullanılmıştır. Birincisi A’râf suresinde: “Kur’an okunduğunda ona kulak verin ve dinlemek için susun”³⁵. İkincisi ise Ahkâf suresinde: “(Ey Rasûlüm!) Hani cinlerden bir taifeyi Kur’an dinlemeleri için sana yöneltmiştik. Onun huzuruna gelince birbirlerine: «Susun» demişlerdi”.³⁶

Her iki âyette de “insât” terimi, kulak kabartmak ve dinlemek için susmak anlamındadır.³⁷

Ayrıca “insât” terimi birçok hadiste de sükût anlamında kullanılmıştır. Bir hadiste Hz. Peygamber: “Cuma günü imam hutbe verirken yanındaki arkadaşına sus dinle dersin boş konuşmuş olursun” buyurmuştur. Başka bir hadiste de şöyle buyurmuştur: “İmam, (namazda) kendisine uyulması için

³⁰ Müslim, “Hudûd”, 5; Ebû Davud, “Hudûd”, 24.

³¹ Dırâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 70-75.

³² A’raf, 7/193.

³³ Buhârî, “Hiyel”, 11; “Nikâh”, 41; Müslim, “Nikâh”, 64-67; Ebû Davud, “Nikâh”, 23, 25.

³⁴ Buhârî, “Edeb”, 35, 81; “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74; Ebû Davud, “Edeb”, 123.

³⁵ A’raf, 7/204.

³⁶ Ahkâf, 46/29.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, VII, 316; XVI, 199; Râzî, Fahrudin Muhammed, *Mefâtihu’l-gayb; et-Tefsîru’l-kebîr*, Beyrut 1981, XXV, 102.

imam kılınmıştır. Öyleyse tekbir aldığı anda sizde tekbir alın ve Kur'an okuduğunda susup dinleyin".

Her iki hadiste de "insât" kelimesi sükût etmek anlamında kullanılmıştır. Ancak "insât" teriminin ifade ettiği anlamda sadece susmak değil ona ilave olarak kulak vermek ve dinlemek manaları da mevcuttur.³⁸

3- "Gizlemek = الكتمان" teriminin sükût anlamında kullanılması. Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "*Şüphesiz ki, Biz Kitab'da (Tevrat'ta) insanlara beyân ettikten sonra, beyyineleri ve hidayeti gizleyenler var ya! İşte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet ediciler lanet ederler*".³⁹ Âyette "gizlemek" anlamındaki "kitmân" teriminden maksat, ihtiyaç ve zorunluluk varken bir şeyin açıklanmasını terk etmektir. Bu bağlamda âyette geçen "kitmân=gizlemek" kelimesinin ifade ettiği bir anlam da, bildikleri hakikatı açıklamaktan kaçınıp susmaktır.⁴⁰ Nitekim Hz. Peygamber'in şu ifadeleri de bu manayı vurgulamaktadır: "*Kim bir bilgi hakkında sorulur da sonra onu gizlerse kıyamet gününde ona ateşten bir gem vurulur*".⁴¹

4- "Konuşamama" ifadesinin sükût manasında kullanılması. Kur'an'da birçok âyette sükût hali söz söyleyememe ve konuşamama ibâreleriyle ifade edilmiştir. "*O gün geldiğinde Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz*".⁴² Yani, kıyâmet gününde konuşmak için Allah'ın izin verdiklerinin dışında herkes sükût edecektir.⁴³

Bu anlamda başka bir örnek de Zekeriyya (a.s.) hakkında gelen şu âyettir: "*(Zekeriyya): 'Ey Rabbim! Bana (oğlum olacağına dair) bir alâmet ver dedi. (Allah): «Senin alâmetin, sapasağlam olduğun halde üç gece (ve gündüz) kimseyle konuşamamandır» buyurdu*".⁴⁴ Yani, Zekeriyye (a.s.) konuyla alakalı meleklerle doğrudan görüştüktan sonra bir de alâmet ve nişan istemesi sebebiyle Allah tarafından uyarılmıştı. Sağlıklı olduğu halde üç gün boyunca kendisine sükût hali isabet etmiş ve nutku tutularak insanlarla konuşamamıştır.⁴⁵

³⁸ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 73.

³⁹ Bakara, 2/159.

⁴⁰ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1992, I, 32; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Talîk; Muhammed Abdülkadir Atâ, *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut ty., I, 21; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 73.

⁴¹ Tirmizî, "İlim", 3; Ebû Davud, "İlim", 10; İbn Mâce, "Sünnet", 24.

⁴² Hûd, 11/105.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 86.

⁴⁴ Meryem, 19/10.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 75.

Ayrıca birçok hadis metninde de sükût, “tutmak = الإمساك, sakınmak = الكَفَّ ve sakin olmak = الشُّكُون” terimleriyle ifade edilmiştir.⁴⁶

“Tutmak = imsâk” teriminin sükût anlamında kullanılmasına örnek: Ukbe b. Âmir’in naklettiğine göre, o Hz. Peygamber’e (s.a.v.) “kurtuluş nedir?” diye sorunca şöyle buyurmuştur: “*Dilini tut, evinin haline kanaat getir ve işlediğin günahlar için ağla*”.⁴⁷

“Sakınmak = el-Keffü” teriminin sükût anlamında kullanılmasına örnek: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Hayır durumu müstesnâ dilini (söz söylemekten) sakındır*”.⁴⁸

“Sakin olmak = sükûn” teriminin sükût anlamında kullanılmasına örnek: Câbir’in (r.a.) naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Mescid-i nebevî’de insanlara bir kütüğün üzerine çıkarak hitap ediyordu. Kendisine bir minber yapılıncâ artık onun üzerine çıkarak hitap etmeye başlamıştı. Bunun üzerine kütükten inleme ve ağlama sesi işittik. Hz. Peygamber elini kütüğün üzerine koyunca sakinleşerek sustu.⁴⁹

Yukarıda aktardığımız Kur’an ve sünnet metinlerinde geçen “sükût” teriminin kullanıldığı örnekler üzerinde düşündüğümüzde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Sükût terimi, “*kasten veya tercihen ya da bir özre binâen konuşmama ve bir davranışı terk etme*” manasında kullanılmaktadır. Âyetlerde ve hadislerde geçen sükûtun bu anlamı Arap dili sözlüklerinde mevcut olan manaları ile örtüşmekte ve ayrıca onun “terim ve istilâhî” anlamına da aynen yansımaktadır.⁵⁰

1.3. Sükûtun Terim Anlamı

Sükûtun sözlük anlamları ile Kur’an ve hadis metinlerinde kullanıldığı manalar dikkate alındığında bu terimin genel anlam yönünden, “*kasden veya tercihen konuşmamak, sessiz ve sakin kalmak*” gibi unsurlar barındırdığını

⁴⁶ Dırâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 75.

⁴⁷ Tirmizî, “Zühd”, 60; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, IX, 102; Beyhakî, *Şübü’l-îmân*, II, 238; X, 417.

⁴⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 54; Beyhakî, *es-Sünen*, X, 461; Hâkim, *el-Müstedrak*, II, 236.

⁴⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 25; Tirmizî, “Menâkıb”, 6; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 697-698.

⁵⁰ Benzer bir değerlendirme için bkz. Dırâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 77.

söylemek mümkündür.⁵¹ Sükûtun terim olarak tanımı genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılabilir.

Klasik fıkıh kaynaklarında sükûtun ıstılahi anlamda bir tanımı yer almamaktadır. Ancak, terimler sözlüğü müellifi Cürcânî (v. 816/1413) sükûtu genel anlamda şöyle tanımlamıştır:

“*Güç yetirdiği halde konuşmayı terk etmektir* = ترك الكلام مع القدرة عليه”.⁵²

Genel manada yapılan bu ve benzeri tanımlar, soyut ve olumsuz bir tavır ifade etmesinden ve irade beyânı alanında kastedilen sükûtun hakikatini açıklamakta yetersiz kalmasından dolayı eleştirilmiştir. Zira etkisiz olan soyut sükût irade beyânında yok hükmünde kabul edilmiştir.⁵³

Sükût özel anlamda, yani akitler ve bütün hukukî tasarruflar alanında mükellef kişinin iradesini beyân etmeye elverişli nitelikte olma yönünden çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁵⁴ Sükûtun bu tanımlarından bazıları şunlardır:⁵⁵

1- “*Karinelerin çevrelediği ve akdi kurma iradesinin kendisinden anlaşıldığı mutlak anlamda susmaktır* =

الصَّمْتُ الْمَطْلَقُ الَّذِي تُحِيطُ بِهِ قَرَائِنُ فَتُفْهِمُ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى إِنْشَاءِ الْعَقْدِ”.⁵⁶

⁵¹ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 53, 54; Sülemî, Abdullah b. Nâsır, “Mebdeü i'tibârî's-sükût bi mesâbeti'l-izni ve'l-kabûl ve hukmü'l-ilzâmî bihi”, Kazâ; Mecelle ilmiyye muhakkeme, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, sy. 3, Şubat 2014, s. 73.

⁵² Cürcânî, Şerîf Ali, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983, s. 120; Kefevî, *el-Külliyât*, s. 509. Genel anlamda yapılan muâsir bir tanıma göre ise sükût: “*Konuşmamak veya yazmamaktır. Ya da herhangi bir fiil ve davranışta bulunmamaktır*”. Benzer başka bir tanım da şöyledir: “*Berberinde herhangi bir tutum veya tarz olmadığı gibi herhangi bir lafız, yazı veya işarette bulunmayan salt olumsuz bir durumdur*”. Bkz. Ferac, Abdürrezzak Hasan, *Devru's-sükût fi't-tasarrufât el-kânûniyye*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire 1980, s. 11; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 53, 56.

⁵³ Karadâgî, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd*, s. II, 965-966; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 47; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 58.

⁵⁴ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 26-37; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 52-65; Sülemî, “Mebdeü i'tibârî's-sükût”, s. 73-75.

⁵⁵ Tanımlar ve değerlendirmeleri için bkz. Şürunbâsî, Ramazan Ali, *es-Sükût ve delâletüh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ty., s. 16-17; Sevvâr, *et-Ta'bîr anî'l-irâde*, s. 264; Karadâgî, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd*, s. II, 965-966; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 31-38, 45-53; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 55-65; Sülemî, “Mebdeü i'tibârî's-sükût”, s. 74-76; Habergetiren, Ömer Faruk, “İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, cilt. 1, sy. 2, 2012, s. 133.

⁵⁶ Karadâgî, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd*, s. II, 965; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 46; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 55.

Bu tanım bir irade beyânı şekli olarak sükûtun mahiyetini ortaya koyma bakımından dakik görülmekle birlikte sükûtun etkisini sadece akitlerin kurulması alanına hasretmesi ve sükûtun yalnız bazı türlerini kapsaması sebebiyle eksik ve sınırlı bulunarak eleştirilmiştir.⁵⁷ Çünkü tanım, sükûtun tüm çeşitlerini ve alan olarak da akitlerin yanısıra bütün hukûkî tasarrufları kapsamaması gerekir.⁵⁸

2- “İradeyi ifade edip açığa çıkaracak herhangi bir lafız, işaret veya bir davranış ile birlikte olmayan olumsuz bir durumdur =

“59. حالة سلبية غير مضمومة بلفظ أو إشارة أو فعل شيء يُبنى عن الإرادة ويدل عليها

Bu tanımda sükût, ister akitler isterse genel anlamda tüm hukûkî tasarruflar alanında olsun iradeyi açıklayıcı mahiyette bir lafız, yazı, işaret gibi herhangi bir davranış şekli ile birlikte olmayan olumsuz bir tutum şeklinde tasvir edilerek açıklanmıştır. Bu yönden tanım, sükûtun bütün türlerini kapsayıcı olmaması ve sadece, muhtevasını açıklayıcı karinelerle çevrenememiş olan “basit veya salt sükût” türünü yansıtmaması bakımından eleştirilmiştir. İleride temas edileceği üzere irade beyânında bu tür sükût yeterli bir delil olarak kabul edilmemiştir.⁶⁰

3- “Herhangi bir söz veya fiil ile beraber olmamakla birlikte kendisini karinelerin veya hukukî vasıfların çevrelediği ve bunlara bağlı olarak da belirli bir işi reddetme veya kabul etme gibi bir iradeyi ifade etme niteliği kazanan olumsuz bir tutuma bağlı kalmaktır =

التزام موقف سلبى غير مصحوب بقول أو فعل، ولكن تُحيطُ به قرائن أو أوصاف شرعية تُخلع عليه دلالة التعبير عن الإرادة بِرَفْضِ أمرٍ مُعَيَّن أو قبوله وبما شابه ذلك.”⁶¹

Bu tanım irade beyânı olarak kabul edilen sükût türlerini içermesi bakımından kapsamlı ve maksadı ifade edici bulunmakla birlikte, iradeyi açıklamakta muteber bir delil kabul edilmese bile sükûtun bir türü olan “sade/mücerret sükûtu” kapsamına almaması yönünden eleştirilmiştir.

⁵⁷ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 48.

⁵⁸ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 55, 57; Sülemî, “Mebdeü i'tibârî's-sükût”, s. 74.

⁵⁹ Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 16; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 45. Buna yakın başka bir tanım da şöyledir: “Belirli karinelerle birlikte bulunduğu iradeyi beyân etme manası taşıyabilecek ve herhangi bir lafız, yazı, işaret veya bir davranışla birlikte olmayan olumsuz bir hale bağlı olmaktadır”. Bkz. Sevvâr, *et-Ta'bîr anî'l-irâde*, s. 264; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 33-34; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 56.

⁶⁰ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 47; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 56, 57.

⁶¹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 35, 49; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 59.

Çünkü mücerret sükût üzerine de bazı teklîfî veya vaz'î hükümlerin binâ edilmesi mümkün görülmüştür.⁶²

4- “*İradeyi, ancak ihtiyaç halinde bir delil ile ifade eden olumsuz bir tutumdur* = مؤقفٌ سلبيٌّ لا يدلُّ على الإرادة إلا عند الحاجة بدليل”.⁶³

Tanımda geçen “*olumsuz bir tutum*” ifadesi, mutlak anlamda suskun kalma ve konuşmama manasından daha kapsamlı olup hem hakîki hem de hükmi anlamda susmayı içerir. Konuşmama şeklinde tezâhür eden “hakîki susma” hali anlaşılması kolay ve açık bir durumdur. “Hükmi susma” hali ise, susmaya konu olan olay karşısında iradesini açıklayacak herhangi bir eylem ve tavır içerisine girmeden, kabul veya ret anlamına da gelmeyecek bir şekilde davranmaktır.⁶⁴ Bu husus *Mecelle*'de şöyle açıklanmıştır: “*Davalı (müddeâ aleyh) sorgulandığında sükût etmede ısrar eder, ne evet ne de hayır şeklinde bir şey söylemezse onun bu susması reddetme anlamına gelir. Aynı şekilde soruya, «onaylamıyorum», «reddetmiyorum» şeklinde cevap verdiğinde de onun bu cevabı kabul etmeme anlamına gelir ve her iki surette de delil iddia makamından (müddei) talep edilir*”.⁶⁵ Yani davalı olan kişi, “davacının iddiasını kabul etmediğim gibi red de etmiyorum” şeklinde cevap verse onun bu cevabı inkâr ve kabul etmeme sayılır.⁶⁶

Söz konusu olumsuz tutum ile birlikte iradeyi açıklayıcı nitelikte herhangi bir söz, yazı, işaret, karşılıklı alıp-verme (teâtî) gibi herhangi bir davranış da bulunmamalıdır.⁶⁷

Bu tanım, sükûtun bütün hallerini ve türlerini, yani hem iradeyi açıklama özelliği olmayan “sade (mücerred) sükûtu”, hem ihtiyaç halinde irade beyânı yerine geçen “karinelerle çevrelenmiş (mülâbes) sükûtu” hem de “nitelikli (mevsuf) sükûtu” kapsamaktadır.⁶⁸

Tanımın “*İradeyi yansıtmayan olumsuz bir tutum* = مؤقفٌ سلبيٌّ لا يدلُّ على الإرادة” kısmı, herhangi bir söz veya yazı, işaret, fiil gibi bir karine olmaksızın tek başına irade beyânını sağlamaya yetmeyen soyut sükûtu ifade etmekte ve bu,

⁶² Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 60.

⁶³ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 60.

⁶⁴ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 49; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 60.

⁶⁵ *Mecelle*, md. 1822; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, Arapçaya çeviren Fehmî Huseynî, 1991, IV, 653.

⁶⁶ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, IV, 654.

⁶⁷ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 63; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 50.

⁶⁸ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 60.

İslâm hukukçuları tarafından “*susan kişiye bir söz isnâd olunmaz*”⁶⁹ kâidesi ile karşılanmaktadır.⁷⁰

Tanımda geçen “*ancak ihtiyaç halinde bir delil ile = إلا عند الحاجة بِدليل*” kısmı ise, fakihlerin irâde beyanında delil kabul ettikleri sükûtu ifade eder ve “*Fakat sükûtu ihtiyaç halinde beyandır =*

ولكن السكوت في مَعْرُضِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بَيَانٌ”⁷¹ ibaresiyle söz konusu kâidenin ikinci kısmını oluşturur.⁷²

2. Sükûtuun Unsurları

Genel anlamda olumsuz bir tutum şeklinde tezâhür eden ve irade beyânı olarak kabul edilen sükûtuun var olabilmesi için üç temel unsura dayanması gerekir. Bunlar: Sükûtu eden kişi, sükûtu hali ve sükûtu konusu olan durumdur.⁷³

2.1. Sükûtu Eden Kişi (Sâkit)

Sâkit, belirli bir olay ve durum karşısında, başkaları tarafından muteber olan iradesini açıklaması beklenirken, suskun kalmaya devam eden kişidir.⁷⁴ İrade beyânı olarak kabul edilen sükûtu olgusunun bir unsuru olabilmesi için susan kişide (sâkit) şu şartların bulunması gerekir:⁷⁵

1- İradesini beyân etme ehliyetine sahip olmalıdır. Sükûtu eden kişi, hukukî anlamda muteber kabul edilen her türlü akıt ve tasarrufu yapabilme yetkisi olan edâ ehliyetine sahip olmalıdır. Yani sükûtu, bazen bir şeyi kabul etme, izin verme, geçerli sayma (icâzet), onaylama veya hakkından vazgeçme (iskât) anlamında, bazen de bunlardan birisini reddetme manasında olabilir.

⁶⁹ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, thk. Teysîr Ahmed Mahmûd, Kuveyt h.1405, II, 206; Suyûtî, *el-Eşbâhü ve'n-nazâir*, s. 216; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 337; Mecelle, md. 67.

⁷⁰ Dirâz, *Ahkâmü's-sükûtu*, s. 64.

⁷¹ Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1308, s. 45; Güzelhisârî, Mustafa b. es-Seyyid Muhammed, *Menâfju'd-dekâik şerhu mecâmiu'l-hakâik*, Dımaşk ty., s. 321; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 337; Mecelle, md. 67.

⁷² Dirâz, *Ahkâmü's-sükûtu*, s. 64.

⁷³ Kahtân, *es-Sükûtu'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 799 vd.; Dirâz, *Ahkâmü's-sükûtu*, s. 78-81.

⁷⁴ Kahtân, *es-Sükûtu'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 877.

⁷⁵ Kahtân, *es-Sükûtu'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 878-884; Dirâz, *Ahkâmü's-sükûtu*, s. 78.

Dolayısıyla bu tür hukukî tasarrufların geçerli sayılabilmesi için susan kişide hukuken muteber bir edâ ehliyetinin var olması gerekli görülmüştür.⁷⁶

Edâ ehliyetinin kaynağı akıl olduğundan onun kemâli ile ehliyet tam, eksik olmasıyla ehliyet nâkis, onun mevcut olmamasıyla da yok olur. Akıllı, ergen ve reşid olup kısıtlı olmayan kişi tam bir ehliyete sahip olduğundan dilediği gibi hukukî tasarruflarda bulunabilir. Mümeyyiz çocuk gibi henüz ergen ve reşid olmayan kişi ise nâkis ehliyete sahip olduğundan sadece her yönüyle kendisine faydalı olan hukukî tasarrufları geçerli olur, her yönüyle zararlı olan tasarrufları geçersizdir. Fayda ve zarar arasında gidip gelen tasarrufları ise velisinin veya hukukî vekilinin (vasî) onaylamasına (icâzet) bağlıdır. Ancak mecnun ve mümeyyiz olmayan çocuk gibi akıl ve rüşd vasıflarına sahip olmayan kişide edâ ehliyeti hiç bulunmadığından tasarrufları hukukî olarak geçerli değildir.⁷⁷

Edâ ehliyeti ile ilgili bu kurallar ve hükümler iradesini sözlü olarak veya yazı, işaret ve fiil (teâtî) gibi diğer yollarla açıklayan kimseler için geçerli olduğu gibi iradesini sükût şekliyle ortaya koyan kişi için de geçerlidir.⁷⁸ Bunun bazı örnekleri şunlardır:

a) Mümeyyiz olan bir çocuk kendisine bir şey bağışlayan kişinin bu bağışı karşısında sükût etse onun bu susması kabul sayılır. Çünkü yapılan bağış her yönüyle yarar sağlayan türden olduğunda onun böyle bir bağışı kabul etme ehliyeti vardır. Ancak kendisine bağış yapılan kişi mümeyyiz olmayan bir çocuk veya mecnun ise, ehliyet sahibi olmadıklarından dolayı yapılan bağış beyânı karşısında susmaları kabul anlamına gelmez.⁷⁹

b) Mecnûn olan kocanın karısı onun yatağında bir çocuk dünyaya getirirse ve koca bu durum karşısında sükût etse onun bu susması çocuğun kendisinden olduğunu kabul edip onayladığı anlamına gelmez. Çünkü mecnun kişi onaylama (ikrâr) ehliyetine sahip değildir ve bu yüzden delilik

⁷⁶ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 878.

⁷⁷ Sadrû's-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, Dâru'l-beyânî'l-Arabî, Kahire ty., II, 327-332; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, II, 649-658; Mecelle, md. 941-947; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, s. 271-273; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 878-879; Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akitler*, A.H.İ Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 16, 18-22.

⁷⁸ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 879.

⁷⁹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 879-880.

hali kalkıp akli başına geldiğinde çocuğun nesebinin kendisine ait olmadığını söyleme hakkı bulunur.⁸⁰

c) Mümeyyiz olan çocuk şüf'a konusu malın satıldığını bilerek sükût etse onun bu susması satışı râzı olduğunu ve şüf'a hakkından vazgeçtiğini göstermez. Çünkü bu durumda çocuk şüf'a hakkını düşürme ehliyetine sahip değildir. Dolayısıyla ehliyet noksanlığı ortadan kalktığına şüf'a talebinde bulunma hakkına sahiptir.⁸¹

d) Mümeyyiz bir çocukla ilgili, "bu benim oğlumdur" diyerek babası olduğunu ikrâr eden bir kişinin bu sözü karşısında çocuk sükût etse ve bu neseb ikrârı, ölmesi halinde mallarının çocuğa miras kalması gibi her yönüyle çocuğun yararına olsa o zaman çocuğun bu susması ikrârı kabul ettiği anlamına gelir. Ancak onun bu ikrârı çocuğun zararına veya fayda ile zarar arasında bir durumda ise o zaman çocuğun bu sükûtu yapılan nesep ikrârını onaylama olarak kabul edilmez. Çünkü bu durumdaki çocuk hukukî sonuçları olan böyle bir tasarrufu onaylamaya ehil değildir.⁸²

2- Sükût eden kişinin irâdesini olumsuz etkileyecek bir kusur bulunmamalıdır.⁸³ Herhangi bir durum karşısında sükût eden bir kişinin bu susması onu çevreleyen karinelere ve belirtilere bakılarak kabul etme ve onaylama veya reddetme şeklinde yorumlanabilir. Ancak sükût eden bu kişinin irâdesi zorlama (ikrâh), yanılgı, aldatma, gaflet ve bilinçsizlik gibi kusurlar sebebiyle olumsuz etkilenmişse o zaman bu sükûta itibar edilmez. Bunun bazı örnekleri şunlardır:

a) Baba kendisini evlendirme konusunda onay ve görüşünü almak üzere bâkire olan kızına sorduğunda utanıp çekindiğinden dolayı değil de ondan korktuğu için sükût etse onun bu susması babasının kendisini evlendirmesine izin kabul edilmez.⁸⁴

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, VII, 222; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Beyrut 1997, VIII, 90; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 880.

⁸¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, II, 806; Mecelle, md. 1035; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 880.

⁸² Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 261-264, 880.

⁸³ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 49, 881; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 78.

⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 264; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 881.

b) Şüf'a hakkına sahip olan kişinin bir baskı ve tehdit (ikrâh) sebebiyle şüf'a talebinde bulunmayıp susması hakkını düşürmez ve bu hakkı baskı ortadan kalkıncaya kadar devam eder.⁸⁵

c) Nüfûz ve kudret sahibi olan yabancı bir kişinin (fuzûlî) başkasına ait bir malı satması halinde onu gören mal sahibinin ondan korkup kendisine zarar vermesinden çekindiği için bu satış karşısında sükût etmesi onun bu satışa izin ve onay verdiği anlamına gelmez.⁸⁶

3- Sükût eden kişi (sâkit) susmaya konu olan olayı bilmelidir.⁸⁷ Bir olay ve durum karşısında susan kişinin ondan râzı olup kabul ettiğinin veya reddettiğinin söylenebilmesi için onu bilmesi gerekir. Hanefî fukahâsından Kâsânî (v. 587/1191) bu hususu şöyle ifade etmiştir: “*Vefî olan kişi kimliğini açıklamaksızın: «Seni bir adamla evlendirmek istiyorum»dese ve kız sükût etse, onun bu sükûtu râzı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeye râzı olma olgusu onun hakkında bilgi sahibi olmadan önce gerçekleşmez*”.⁸⁸ Kâsânî'nin açıklamasına göre, vefînin kocanın kimliğini açıklayıp mehrin miktarını bildirmemesi halinde kızın sükût etmesinin de rızâ anlamına gelmeyeceğini, çünkü tam manada bir rızânın ancak kocanın kimliğinin ve mehir miktarının bildirilmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ona göre delâlet yoluyla izin ve onay verme ancak, evlilik hakkında tam bir bilgi sahibi olma halinde gerçekleşir. Çünkü bilgi sahibi olmadan önce evlenmeye râzı olma durumu düşünülemez.⁸⁹

Susan kişinin sükût konusu hakkındaki bilgisi her türlü belirsizliği ve cehâleti ortadan kaldıracak yeterlilikte olmalıdır. Örneğin sükût konusu satılan bir maldaki (meb'î) kusur ise bu kusurun türü, şekli, miktarı, malın değerine etkisi gibi hususların bütün yönleriyle bilinmesi gerekir.⁹⁰

2.2. Sükût Hali

Sükût hali ile sükûtun bizzat kendisi kastedilmektedir. Mükellef kişinin her türlü susma hali hukukî anlamda dikkate alınmadığından dolayı irade beyanında geçerli bir yöntem olarak esas alınıp kabul edilen sükûtun mahiyetinin açıklanarak belirlenmesi önem arzemektedir.⁹¹ Bu bağlamda

⁸⁵ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, II, 203; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 882.

⁸⁶ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 882.

⁸⁷ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 49, 882; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 78.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 243.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 243.

⁹⁰ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 884.

⁹¹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 800.

söz konusu sükûtun terim anlamı ve bu tanımın kapsamına giren sükût türleri bu unsuru ortaya koymaktadır. Sükûtun tanımından anlaşılan kısımları ileride ayrıca inceleyeceğiz.

2.3. Sükût Konusu Durum (Meskûtun Anh)

Sükût eden (sâkit) kişinin sustuğu her durum hukukî anlamda sükût konusu (meskûtun anh) olarak görülmemiştir. Hukûkî manada meskûtun anh, irade beyânı olarak kabul edilen sükûtun kendisiyle ilişkili olmaya elverişli olduğu ve üzerinde hukukî anlamda kabul edilebilir bir etki ve sonuç doğurduğu durum şeklinde açıklanmıştır. Buna göre susan kişinin iradesi ile alakalı olup hukukî bir sonuç doğurabilecek her bir akit, tasarruf veya hukukî olay onun bir hakkı veya üstleneceği bir yükümlülük ile ilişkili olduğunda hukukî anlamda elverişli bir sükût konusunu oluşturur.⁹² Burada hukukî olayla kastedilen, kanun koyucunun (Şâri') hukukî sonuçların oluşmasına sebep kıldığı olaylar veya vasıflardır. Neseb, gasp, doğum, ölüm, komşuluk, bir şeyi uhdesine geçirip sahiplenme (hıyâze) gibi susan kişinin merkezinde bulunduğu veya onun için bir hak doğuran durumlar bunun örnekleri arasındadır.⁹³

Hukukî anlamda muteber kabul edilen sükût konusuna dair bazı örnekler şunlardır:⁹⁴

a) Satılan bir malda onun değerini düşürecek nitelikte gizli bir kusur olması müşteri lehine alışverişi kabul veya ret yönünde bir hak doğurur. Dolayısıyla böyle bir durumda kusur müşteri hakkında elverişli bir susma konusu oluşturur. Müşterinin bu kusurun varlığını öğrendikten sonra sükût etmesi onun iradesini açıklayıcı bir durum olarak görülebilir ve sükût ile ilgili diğer şartların da bulunması halinde bu tavir kusurlu malı kabul ettiği anlamına gelir.⁹⁵

b) Bir akdin kurulması için gerekli unsurlardan birisi olan akit teklifi (îcâb) taraflardan biri tarafından yapıldıktan sonra muhatap olan kişinin bunu kabul veya red etme hakkı vardır. Yani bu teklif (îcâb), hukukî anlamda uygun

⁹² Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 100, 101, 885; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 62, 78.

⁹³ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 62; Sevvâr, *et-Ta'biru anî'l-irâde*, s. 31.

⁹⁴ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 886-887.

⁹⁵ Alîş, Muhammed b. Ahmed, *Minehu'l-Celîl şerhu Muhtasari Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, V, 171; Cezzâmî, Celalüddin Abdullah, *Akdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, II, 711; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 886.

bir sükût konusudur. Buna göre, kendisine böyle bir teklif (îcâb) yöneltilen kişinin bundan haberdar olduktan sonra cevap vermeyip sükût etmesi ortamda mevcut olan belirti ve karîneler ışığında kabul veya red şeklinde iradesini beyân etme olarak görülür.⁹⁶

c) Müşterinin bedelini ödemediği önce satım konusu malı kabzedip teslim alması. Bu örnek de sükûta elverişli bir durumdur; zira müşteri, satıcının hazır bulunduğu bir mecliste veya bilgisi dahilinde satım konusu olan malı teslim alır ve satıcı da bunun karşısında sükût ederse bu, malın teslim edilmesine ve alınmasına izin anlamına gelir.⁹⁷

3. Sükûtun Kısımları

Kaynağı bakımından sükût, hükme muhatap olan “mükellefin sükûtu” ve yasa koyucunun (Şâri’) “yasama (teşriî) sükûtu” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.⁹⁸ Bunlardan birincisi fıkıhın, ikincisi ise fıkıh usulünün konusunu oluşturmaktadır.⁹⁹ Biz bu çalışmamızda, fıkıh alanının konusu olan “mükellefin sükûtu” üzerinde duruyoruz.

Şer’î hükümlere muhatap olan mükellef kişinin sükûtu, oluşumunda ve hukuki sonuçlarında geçerli bir iradeye dayanan alış-veriş, icâre, hibe, rehin, şüf’a gibi malî muâmeleler ile evlenme, boşanma, nafaka gibi aile hukuku alanına giren akitlerin ve bütün hukuki tasarrufların temelini teşkil eden irade beyanı ile ilgilidir.¹⁰⁰ Tanımından da anlaşılacağı üzere söz konusu bu sükûtu, sade (mücerred), nitelikli (mevsûf) ve karinelerle çevrelenmiş (mülâbes) sükût şeklinde kısımlara ayırmak mümkündür.¹⁰¹

3.1. Sade (Mücerred) Sükût

Sade (mücerred) sükût, konuşabilme gücüne sahip olup sükût konusu hakkında bilgisi olan bir kişinin dış ve iç yönüyle sakin ve tepkisiz olması,

⁹⁶ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 886.

⁹⁷ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 887.

⁹⁸ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 82, 83.

⁹⁹ Fıkıh usulü alanındaki sükût ve hükümlere delâleti hakkında bkz. Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 25-95; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 83-108; Önder, Muharrem, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti (Yasama Sükûtu)*, Mana Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁰⁰ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 108-109.

¹⁰¹ Sevvâr, *et-Ta'bir ani'l-irâde*, s. 264; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 48, 51, 53-54, 791-796, 812-823, 841-860; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 57-58, 83; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 17-18; Beşbîşî, Zâhid Ahmed, *Turuku't-ta'bir ani'l-irâdeti fi'l-kânûni'l-medenî; dirâse mukârene bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-kânûniyye, Kahire 2011, s. 259-285; Mecîd, Yaîş, *Devru's-sükût fi't-tasarrufâti'l-kânûniyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmiatü Ebî Bekr Belkâyd, Tilmisân-Cezair 2008, s. 28-43.

içinde bulunduğu ortam, karine ve şartlar iradesini belirlemeye elverişli olmadığı gibi iradesini açıklamaya yarayacak herhangi bir söz, fiil, yazı, işaret ve benzeri bir davranışın da bulunmama hali şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰²

Sade sükût, salt olumsuz bir tutum olmasından dolayı tek başına bir mana ve hüküm ifade etmede yeterli görülmemiştir. Susan kişinin kabul veya reddettiği, râzı ve hoşnut olup olmadığı ancak olayı çevreleyen dış karinelere, ortam şartlarından (delâlet-i hâl), bazen de insanlar arasında yaygın ve hâkim olan örften anlaşılır.¹⁰³ Nitekim fukahâ sükûtun bu türü hakkında, “*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz = قول لا يُنسب إلى ساكت قول*” fıkhî kâidesini va'z etmişlerdir. Klasik fıkıh ve usûl eserlerinde İmam Şâfiî'ye (v.204/819) atfen¹⁰⁴ zikredilen bu kâidenin aynı ibâresi olmamakla birlikte ona yakın ifadeler İmam Şâfiî'nin eserlerinde bulunmaktadır. Şâfiî, sükûtî icmâi tartışırken şöyle demiştir: “*Susan kişiye ne konuşan birinin bir sözü ne de bir işi yapan kişinin bir fiili isnâd olunur. Her kişiye sadece kendi sözü ve kendi yaptığı isnâd edilir*”.¹⁰⁵ Daha sonra bu ifade usûl¹⁰⁶ ve fıkıh kitaplarında kullanılmaya başlamış,¹⁰⁷ kavâid eserlerinde kural haline getirilmiş¹⁰⁸ ve nihâyet *Mecelle'*de¹⁰⁹ son şeklini almıştır.

¹⁰² Sevvâr, *et-Ta'bîru anî'l-irâde*, s. 264; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 56-57, 285, 287; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 47; Mecîd, *Devru's-sükût fi't-tasarrufâtî'l-kânûniyye*, s. 33; el-Elfî, Muhammed Cibr, “Nitâku tatbîkî'l-kâidetî'l-fikhiyye; «lâ yünsebu ilâ sâkitini'l-kavl» fi'l-kânûnu'l-medeniyyî'l-Ürdüniyyî”, *Dirâsât; Mecelletü ulümü'ş-Şerîa ve'l-kanûn*, c. 24, sy. 3, Amman 1997, s. 193.

¹⁰³ Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 17; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 58.

¹⁰⁴ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Bürhân fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Kâhire 1400, II, 701; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 206; İbn Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd/Âli Muhammed Muavvaz, Beyrut 1991, II, 167; Suyûtî, *el-Eşbâhü ve'n-nazâir*, s. 216.

¹⁰⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001, X, 110.

¹⁰⁶ Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdullah Cevlim en-Nîbâî/ Şebbîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III, 98; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Bulak-Kahire, 1906'dan ofset Beyrut ty., I, 191; Mahallî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Cem'î'l-cevâmî'*, Mısır 1937, II, 189; İbn Zekrî, Ebû'l-Abbâs Ahmed, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Mukaddimetü'l-imâm*, nşr. Mahned E. Meşnân, Cezâir 2005, II, 653.

¹⁰⁷ Derdir, Ebu'l-Berakât Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî ile)*, Kahire ty., II, 227; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 296; VII, 194.

¹⁰⁸ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216.

¹⁰⁹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 66; Rüstem Bâz, Selim, *Şerhu'l-Mecelle*, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1986, s. 47; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidî'l-fıkhiyye*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 2001, s. 337; *Mecelle*, md. 67.

Bu kâide ile, belirli bir olay veya durumla ilgili râzı olduğuna veya reddettiğine dair kendisinden herhangi bir söz, davranış veya işaret sâdir olmamış olan sâkitin bu sükûtunun, muvâfakat veya reddetme şeklinde yorumlanamayacağı kastedilmektedir.¹¹⁰

Buna göre genel kural, rızâ ve kabulü anlamak için soyut sükûtun yeterli olmadığı, bunun yanında susan kişinin muvâfakat ve rızâsını ifade edecek birtakım karinelerin ve olayı çevreleyen koşulların da olması gerektiği yönünde oluşmuştur.¹¹¹ Ancak sükûtun hukûkî bir sonuç doğuracak şekilde dikkate alınabilmesi için sarih bir ifadeyle çelişmemesi gerekmektedir. Zira "*tasrih mukabilinde delâlete itibar yoktur*"¹¹² kuralı gereği delâlet-i hâl türünden olan sükût, konuyla doğrudan ilgili açık bir ifade (tasrih) karşısında zayıf kalır ve terkedilir.¹¹³

Sükûtun bu türü ile "*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz*" kâidesine şu fikhî meseleler örnek verilebilir:¹¹⁴

1- Bir kimse yabancı birisini malını satarken görse ve buna engel olmaksızın sükût etse, bu sükût ile ona izin vermiş veya satmasından râzı olmuş olmaz ya da o kişiyi vekil tayin etmiş olmaz.¹¹⁵

2- Evlilik konusunda görüşü alınan dul bir kadının sükût etmesi kesinlikle izin ve rızâ yerine geçmez.¹¹⁶

¹¹⁰ Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 337; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 17-18; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 251; Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye ve tatbîkâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*, Dımaşk 2006, s. 160.

¹¹¹ Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 18; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 51.

¹¹² Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 31; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 337; Mecelle, md. 13.

¹¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 242, 244; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 31; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 18.

¹¹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 298-346; Habergetiren, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 134.

¹¹⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Nevevî, Muhyiddin *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Cidde ty., IX, 287; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 206; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 337.

¹¹⁶ Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, II, 208; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; İsnevî, Cemalüddin, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1987, s. 454.

3- Kişi bir başkasını malını itlaf ederken görse ve sesini çıkartmasa bu sükûtu, onun malı itlaf etmesine izin sayılmaz.¹¹⁷

3.2. İhtiyaç Halinde Beyân Olup Karinelerin Belirlediği Nitelikli (Mevsûf) Sükût

İslâm fıkhdında fakihler, prensip olarak sade sükûtu irâde beyânı olarak kabul etmemişler ve susan kişiye bir söz isnâd edilmez demişlerdir. Ancak konuşulması ve iradenin sözle ifade edilmesi gerekli olan yerlerde ve durumlarda sükût edilmesini, onu çevreleyen karinelere ve lisân-ı hâle bakarak irâdeyi açıklayıcı bir faktör kabul etmişlerdir. Onlar bunu “ihtiyaç hali” olarak nitelendirmişler ve onu da, oluşabilecek sıkıntı ve zorluğu gidermek, muhtemel olumsuzlukları, vuku bulabilecek zararları ve aldanmaları ortadan kaldırmak şeklinde açıklamışlardır. İşte bu ihtiyaç durumunu gösteren delilin de, bir nas veya örf uygulaması ya da olayı çevreleyen karineler, koşullar ve lisan-ı hâl/ delâlet-i hâl şeklinde olabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁸

Karîneler ve olayı çevreleyen koşullar vasıtasıyla beyân mertebesine yükselen sükût, iradeyi hem kabul etmeme hem de izin ve icâzet verme, onaylama gibi kabul etme şekillerinde ifade eder.¹¹⁹ Nitekim bu husus *Mecelle*'nin 1751. maddesinde şöyle açıklanmıştır: “*Hâkim yemini, hukûkî muamelelerle ilgili davalarda yemin ile mükellef olan kişiye arzetsen ve bu kişi de herhangi bir özür olmaksızın «yemin etmem» sözüyle açıkça veya sükût etmek suretiyle dolaylı (delâleten) olarak yemin etmeye yanaşmasa (nükûl) hakim onun yemin etmekten çekindiği (nükûl) yönünde hüküm verir*”.¹²⁰

İslâm fıkhdında iradeyi açıklayıcı kabul edilen ve ihtiyaç halinde beyân olarak görülen sükût, merî hukukta, ifade ettiği mana bir nas veya örf uygulaması ya da akit tarafları arasında var olan sâbık bir ittifak vasıtasıyla belirleniyorsa “nitelikli (mevsûf) sükût”; mana, sükûtu çevreleyen karineler

¹¹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Hamavî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzû uyûni'l-basâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nazâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, I, 438; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, I, 66.

¹¹⁸ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 51; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 64-65; Habergetiren, “İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler”, s. 134.

¹¹⁹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir anî'l-irâde*, s. 52.

¹²⁰ Rüstem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, s. 1106; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, IV, 507.

ve koşullar (delâlet-i hâl) yoluyla anlaşılıyorsa “mülâbes sükût” diye isimlendirilir.¹²¹

İhtiyaç halinde beyân olarak kabul edilen sükûtun İslâm hukukunda da bu şekilde tasnif edilmesi muâsır bazı İslâm hukukçuları tarafından da benimsenmiştir.¹²² Zira bazı usûlcüler bir beyân türü olarak görülen sükûtun açıklama sadedinde, sükût eden kişinin iradesini anlamaya yardımcı olacak deliller arasında nassı, örfü, hâl ve davranışı çevreleyen karineleri zikretmişlerdir.¹²³

Sükûtun bu kısmı, “*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz*” kâidesinin bir istisnâsı ve tamamlayıcı bir unsuru olarak, “*lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır*” şeklinde ifade edilmiş ve Mecelle’de, “*sâkite bir söz isnâd olunmaz; lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır*”¹²⁴ tarzında birleştirilerek madde haline getirilmiştir.

Klasik kavâid-i fihhiyye eserlerinde kâidenin sadece ilk kısmı, yani “*sâkite bir söz isnâd olunmaz = لا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ*” sözü yer almış ve bununla ilgili fikhî meselelerden örnekler verildikten sonra: “*Birçok mesele bu kâidenin kapsamı dışında kalmaktadır*”¹²⁵ denilerek kâideden istisnâ olunan fikhî meseleler sıralanmış, fakat bunlar bir kâide veya zâbit ya da bir esas altında gösterilmemiştir.¹²⁶

Prencip olarak “*sâkite bir söz isnâd olunmaz*” kâidesini uygulayan İslâm hukukçuları, bazı sükût hallerinin bu kural içerisine sokulmasının mümkün olmadığını görmüşler ve onlar için ayrı bir kâide oluşturmaksızın bu kâidenin

¹²¹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 791-795, 803, 844-847; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 58, 65.

¹²² Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 791, 795, 812, 822; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 58, 60, 65; Beşbîşî, *Turuku't-ta'bir ani'l-irâde*, s. 259, 279-280.

¹²³ Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûl'l-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty., III, 150, 151; İbn Emîrî'l-Hâc, Muhammed, *et-Takrîru ve't-tahbîr şerhu'tahrir*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1999, I, 136, 137, 139; Teftazânî, Sa'duddin Mesud, *et-Telvîh ala't-tavzîh*, Kahire ty., II, 79, 80; Bedrân, Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Beyânü'n-nusûs et-Teşrî'iyye*, İskenderiye 1969, s. 223; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 65.

¹²⁴ Mecelle, md. 67.

¹²⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Hamavî, *Gamzü uyûni'l-basâir*, I, 438.

¹²⁶ Sükûtun rızâ anlamında beyân kabul edildiği fikhî meseleler için ayrıca bkz. İbn Şihne, Ebu'l-Berakât Seriyüddin Abdülber, “Risâletü Nazmi'l-mesâil elletî es-Sükûtü fihâ rızan”, tahkik ve neşir: Saffet Köse, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD), sy. 3, 2004, s. 319-329; Trablusî, Alâüddin Ebu'l-Hasan Ali, *Muînü'l-hukkâm fî mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1973, s. 160.

bakımından onu lafzî delâlet gibi kabul etmişlerdir.¹³⁵ Hanefî usûl kaynaklarında beyânın¹³⁶ bir türü olarak verilen “zaruret sebebiyle beyân” dört kısma ayrılmıştır.¹³⁷ Bu kısımlardaki sükût sade (mücerred) olmayıp açıklama yapılması gerekli bir durumda, birtakım karinelerle kuşatılmış tarzda bir sükût olduğundan beyân hükmünde görülmüştür.¹³⁸

Ayrıca İslâm hukukçularının da eserlerinde, lafzî delâlet ile gayr-ı lafzî delâlet arasını açık bir şekilde ayırdıkları görülür. Bu konuda onlardan nakledilen ifadelerden bazıları şöyledir:

“*Alışverişin caiz olması lafız şekli yönünden değil rızanın var olması bakımındandır*”.¹³⁹

“*Sözleşme, açık lafız ifadesiyle (tasrih) kurulduğu gibi delâlet yoluyla da kurulur*”.¹⁴⁰

“*Şart, açık belirtmeyle (nas) veya delâletle sabit olabilir*”.¹⁴¹

¹³⁵ Pezdevî, Ebu'l-Hasan Fehrü'l-İslam Ali, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts., III, 147; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 83; Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1986, II, 134; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 135.

¹³⁶ Sözlükte “açıklamak, ortaya çıkarmak” anlamında olan beyân terim olarak: “Muhataba maksadı açıklamak”, “Bulunduğu yerde kişiyi doğru bir bakış açısıyla bilgi elde etmeye ulaştıran delil”, “Bir şeyi kapalı ve karmaşık halden açıklığa ve netliğe çıkarmak” şekillerinde tanımlanmıştır. Buna göre her ne kadar sözlü ifadelerde yapılması esas olsa da, maksadı açıklayan ve ortaya çıkaran fiil, işaret, sembol, sükût, sevinç gibi yollarla da beyân olabilmektedir. Tanımlar ve değerlendirmeleri için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 104-106; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 110; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 47; Rahâvî, Yahya, *Hâşiyetü şerhi'l-Menâr li İbn Melek*, Dersââdet, 1315, s. 688; Mahmûd Sa'd, *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve belâgiyyîn*, İskenderiye 1989, s. 114, 270; Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Eserü'l-icmâli ve'l-beyâni fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mansûra 1992, s. 73.

¹³⁷ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 147-154; Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *et-Takrîr li usûli'l-Bezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Salih, Kuveyt 2005, V, 100-114; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 83-86; İbn Abdîşşekûr, Muhibullah, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût şerhi ile)*, Kahire 1324, II, 42-45.

¹³⁸ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 149, 150; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 103-104; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 135, 136.

¹³⁹ Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzî'd-dekâik*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Mısır 1315, IV, 4.

¹⁴⁰ Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty., XI, 150.

¹⁴¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VII, 276.

“Konuşmaksızın insan gönlünde var olana delâlet eden her şey konuşma yerine geçer”.¹⁴²

“Lafızlar, haddizatında lafız olduklarından dolayı değil, konuşanın maksadını gösteren deliller oldukları için kullanılır. İşaret, yazı, imâ, akfî delâlet, lisân-i hâl karinesi veya yerleşik yaygın bir örf vasıtasıyla olsun; hangi yolla olursa olsun maksat ortaya çıkıp anlaşılmışsa gereğince amel edilir”.¹⁴³

Lafzî olmayan delâlet kısmında yer alan mükellef sükûtunun zorunlu olarak beyân kabul edilme sebepleri arasında şunlar gösterilmiştir:

4.1.1. Manaya Delâleti Nas Delili ile Belirlenmiş Olan Sükût

İhtiyaç esasına dayalı olarak beyân kabul edilen sükûtun mutlaka bir delil veya karineyle desteklenmesi gerekmektedir. Sükût delâletinin bir nas delili ile belirlenmesine gösterilen tek örnek evlilik konusunda görüşü sorulan bâkire kızın sükût etmesidir. Açıklama konumunda olmakla birlikte sözlü olarak görüşünü belirtmeyip sükût eden bekâr kızın bu tavrı hayâ zarûretinden kaynaklandığından gönülden hoşnut olarak bu evliliğe râzî olduğuna delil kabul edilmiştir.¹⁴⁴ Âişe validemizin Hz. Peygamber’e (s.a.v.): “(Evlilik konusunda) kadınların görüşü alınır mı?” diye sorduğunda Peygamber Efendimiz: “Evet” cevabını verdi. “Bekâr kız utanır ve bu yüzden susar” dediğinde, Hz. Peygamber: “Onun sükûtu izin vermesi anlamına gelir” buyurdu.¹⁴⁵

Babası veya velisi tarafından evlenme konusunda görüşü sorulan bekâr kızın, hadis metninin vurguladığı hayâ karinesi dışında başka hiçbir tepki ve karîne olmaksızın sükût etmesi, evlenmeye râzî olduğuna dair sözlü ifade mesabesinde açık bir beyân sayılmıştır.¹⁴⁶ Serahsî (v. 483/1090) konuyu şöyle açıklamıştır: “Babasının nikah akdini kıydığı bilgisi kendisine ulaşan bekâr kız

¹⁴² Venşerîsî, Ahmed b. Yahya, *İzâhü'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-İmam Malik*, es-Sâdık b. Abdurrahman el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 159, 375.

¹⁴³ İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty., I, 279-280.

¹⁴⁴ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 150; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 84; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 136; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût şerhi ile)*, I, 44.

¹⁴⁵ Buhârî, "Hıyel", 11; "Nikâh", 41; "İkrâh", 3; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Davud, "Nikâh", 23, 25.

¹⁴⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Hamavî, *Gamzû uyûni'l-basâir*, I, 438; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 791; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 387.

*sükût ederse nikahı caiz olur. Çünkü din, hayâ sebebinden (illet) dolayı sükût etmesini rızâ olarak kabul etmiştir. Zira haya duygusu konuşmasına engel olduğundan konuşamayan dilsiz durumunda sayılır ve dilsizin işaretinin sözü mertebesinde olması gibi bâkire kızın sükûtu da onun rızâsı konumunda kabul edilir.*¹⁴⁷

Bekar kızın sükût etmekle birlikte tebessüm edip gülmesi veya sakin, sessiz ve hafif bir şekilde ağlaması da râzı olduğunu ifade eden ilave karine kabul edilmiştir. Ancak şiddetli ve sesli bir şekilde ağlaması, alaycı bir şekilde gülmesi râzı olmayıp reddettiğine dair karine olarak görülmüştür.¹⁴⁸

4.2. Örfün Delâleti

İrâde beyânında asıl olan sarîh lafızlar veya yazı, elçi, fiil (teâtî), işaret ve sükût gibi sarîh yerine geçen araçlardır. Bazen herhangi bir söz söylenmeksizin sükût edilerek, insanlar arasında yayılıp yerleşmiş olan örf ve âdet¹⁴⁹ uygulamaları ile iktifâ edilebilir. Buna göre yerleşik olan örf ve âdetler, insanların birbirleriyle yaptıkları muâmelelerde, bir şeyle ilgili tasarruflarda bulunma izni veya bundan men etme veya akdin bağlayıcılığını yahut türünü ve miktarını belirlemeyi ifade edebileceği gibi mevcut örf ve binâen şâhidin tanıklık yapmasına, hâkimin hüküm, müftünün de fetvâ vermesine yol açabilir. Böyle durumlarda yerleşik örf ve âdetler, içeriklerine delâlet eden lafızların söylenmesi yerine geçer.¹⁵⁰ Nitekim fukahâ bu manaları şu ifadelerle kâideleştirmiştir: “Örfler ma’rûf (bilinen) olan şartla meşrûr (şart koşulsuz)

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 3.

¹⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 243; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 118; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 119, 120, 121; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü’l-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr*, Beyrut 1979, III, 59; Hıraşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Şerhu muhtasari Halîl*, Dâru’l-fikr, Beyrut ty., III, 184; Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü’d-Desûkî ala’ş-şerhi’l-kebir li’d-Derdîr*, Dâru’l-fikr, Beyrut ty., II, 227.

¹⁴⁹ Klasik kaynaklarda, “akıl delâletiyle kişilerde yerleşen ve selim tabiatlerce benimsenip kabul edilen şey” diye tanımlanan örf hakkında geniş bilgi için bkz. Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 149; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nazâir*, s. 79 vd.; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nazâir*, s. 142 vd.; İbn Âbidîn, “*Neşru’l-arf*” (*Mecmûatü’r-resâil*), Âlemü’l-kütüb, Beyrut ts., II, 116, 132; Ahmed Zerkâ, *Şerhu’l-kavâidü’l-fikhiyye*, s. 219-241; Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urfu ve’l-âde fi re’yi’l-fukahâ*, Mekke 1992; Karaman, Hayrettin, “Âdet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, I, 370; Dönmez, İbrahim Kâfi, “el-Urfu fi’l-fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü Mecma’i’l-fikhi’l-İslâmî*, sy. 5, c. 4, 1988, s. 3309 vd.; Dönmez, “Örf”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 2007, XXXIV, 87-92.

¹⁵⁰ Ebû Sünne, *el-Urfu ve’l-âde*, s. 65; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 97-98.

gibidir"¹⁵¹, "Örflerle sâbit olan nas ile sâbit gibidir".¹⁵² Serahsî bunu, "Örflerle sâbit olan şer'î delil ile sâbit olmuş gibidir" şeklinde ifade etmiştir.¹⁵³ "Örflerle ta'yîn nasla ta'yîn gibidir"¹⁵⁴, "Tüccâr beyninde (aralarında) ma'rûf olan beyinlerine (aralarında) meşrûr gibidir".¹⁵⁵

Şâfiî âlimlerinden İzzüddin b. Abdüsselâm da (v. 660/1262), "Âdet delâletinin lafzî delâlet menzilesine (yerine) indirgenmesi",¹⁵⁶ "Umumun tahsisi ve mutlakın takyidi konusunda âdetlerin ve ahvâl (durumlar) karinelerinin delâletlerinin sarîh sözler menzilesine indirgenmesi"¹⁵⁷ başlıkları altında, akidlerin ve muâmelelerin sarîh lafızlarla yapılmadığı durumlarda örf ve âdet uygulamalarının açık lafızlar yerine geçeceğini gösteren birçok örnek sunmuştur.

Hanbelî âlimlerinden İbnü'l-Kayyim da (v. 751/1350), "yüzden fazla yerde örf, konuşma (nutk) yerine geçer" diyerek bununla ilgili birçok örnek zikretmiştir.¹⁵⁸ Ayrıca naklettiği örneklerden sonra şöyle demiştir: "Bu meselelerden kat kat fazlasında örf ve âdet uygulanmıştır. Sözlü ifade yerine halin ve konunun şahitliği ile yetinilerek örf ve âdet sarîh konuşma mertebesinde kabul edilmiştir".¹⁵⁹

İnsanlar arasında yerleşmiş olan örfün sarîh lafız ve açık irade beyânı yerine geçeceğini şu hadis de ifade etmektedir:

Hz. Peygamber Urve b. Ebî'l-Ca'd el-Bârikî'ye bir koyun alması için bir dinar vermişti. O da onunla iki koyun satın almış ve iki koyundan birisini bir

¹⁵¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 85; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 151; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 237; Mecelle, md. 43.

¹⁵² Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 51.

¹⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 14.

¹⁵⁴ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 51; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 237; Mecelle, md. 45.

¹⁵⁵ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 51; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 237; Mecelle, md. 44.

¹⁵⁶ İbn Abdisselam, Ebû Muhammed İzzüddin, *el-Fevâid fi ihtisârî'l-makâsîd/el-kavâidü's-sugrâ*, Kahire 1988, s. 116-117.

¹⁵⁷ İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd, Beyrut 1980, II, 126-135.

¹⁵⁸ İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-müvakkîin*, II, 451-455. Ayrıca bkz. İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*, nşr. Ahmed ez-Zü'bî, Beyrut 1999, s. 44-48.

¹⁵⁹ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 48.

dinara satarak Hz. Peygamber'in yanına bir koyun ve bir dinarla gelmişti. Onun bu alışverişi üzerine Hz Peygamber de bereket duasında bulunmuştu.¹⁶⁰

Açıkça bir izni olmaksızın, iki koyun alıp birisini satan bu sahâbîyi Hz Peygamber onaylamış ve ona dua etmiştir. Bunun sebebi, Urve'nin mevcut olan örf iznine dayanmış olmasıdır. Örfte sabit olan kabûle ve uygulamaya göre vekîl olan kişi, daha iyi ve faydalı bir tasarrufta bulunmak için müvekkilin talebine muhâlefet edebilir.¹⁶¹

Örf delâletinin sarih lafızlar yerine geçtiği durumlardan bazıları şunlardır:¹⁶²

- 1- Misafire yiyeceklerin takdim edilmesi açıkça yeme izni yerine geçer.
- 2- Binmek veya yük taşımak için binek kiralayan kişinin, zarar vermeyecek şekilde örfte göre binmesi ve yük taşımaya müsaade edilmesi.
- 3- Komşunun evinde yangın gören kişinin yangını söndürmek amacıyla eve girmesine izin verilmesi, başkasına ait bir koyunun ölmek üzere olduğunu gören kişinin koyunu kesmesine izin verilmesi örfte binâendir ve bu tasarruflarından dolayı kişi tazmin etmez.
- 4- Bir mülkün etrafının duvarla, tel örgüyle veya çitle kapatılmış olması o mülke izinsiz girilmeyeceği anlamına gelir.
- 5- Terzi, marangoz, ayakkabıcı, berber gibi zanaatkâr ve esnafa işveren veya hizmet alan kimsenin, aralarında bir anlaşma ve konuşma olmasa bile yapılan iş ve hizmet karşılığında örfen kabul gören ücreti ödemesi gerekir. Konuyla ilgili İbn Nüceym (v. 970/1562) özetle şöyle demiştir: "*Kendisini ücret karşılığında çalışmaya adayan her zanaatkârın sükût etmesi şart koşma gibidir. Hanlarda konaklamak ve hamamlara girmek de bu kabildendir. (...) Bu sebeple, «ma'rûf olan meşrûat gibidir» denmiştir. Fetvâda esas olan görüşe göre, bu kişilerin yerleşik uygulaması (âdet) açık bir şekilde şart koşmak gibidir*".¹⁶³

¹⁶⁰ Buhârî, "Şeriket", 13; Ebû Davud, "Büyü" 27; Tirmizî, "Menâkıb", 11, 46.

¹⁶¹ Ebû Sünne, *el-Urfu ve'l-âde*, s. 69.

¹⁶² İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, II, 127-128; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'nazâir*, s. 80-81; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, II, 451-455; Ebû Sünne, *el-Urfu ve'l-âde*, s. 65-66; Önder, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti*, s. 41.

¹⁶³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 99.

6- Bir alışverişte bedelin peşin veya taksitle ödeneceği konusunda satıcı ile müşteri arasında bir ittifak olmaksızın sükût edilmişse, bu sükûtu ifade ettiği hükmü belirlemek için hakim olan örfe başvurulur.¹⁶⁴

7- Sahipli olan kuyu, çeşme ve su kanallarından su içmek ve hayvanları sulamak, düşen meyveları almak, meyve bahçeleri devşirilip toplandıktan sonra geride kalanları almak gibi hallerde örfen verilmiş olan izin sözlü izin makamında kabul edilir.¹⁶⁵

4.2.1. Sözü Uzmanını Engellemek için Sükûtu Beyân Olması

Dil örfünde kabul edilen durumlarda sözü uzatmama ihtiyacından dolayı sükût edilmesi de beyân anlamı taşımaktadır. “*Benim yüz ve bir dirhem borcum var*” ifadesinde, atıf beyandır ve “*yüz*” rakamının da üzerine atfedildiği rakam “*bir*” cinsinden, yani dirhem olduğu söylenmektedir. Buna göre bu kişinin yüzbir dirhem borcu olduğu anlaşılır. Çünkü temyizi belirtilmeyen bir rakamın temyizi açıklanan bir rakamla, birbiriyle bağlantılı bir şekilde söylenmesi dil örfünde sabit olan bir kullanımdır.¹⁶⁶

4.3. Halin Delâleti (Delâlet-i Hâl)

İrade beyânı, sarîh lafızlarla ve sarîh yerine geçebilen yazı, mesaj/elçi, işaret gibi yollarla yapılabilmektedir. Bu araçlar, birtakım şartlar, haller veya karinelerden çıkarım yapmaya ihtiyaç bırakmaksızın iradeyi açık bir şekilde veya doğrudan ifade eder.¹⁶⁷ Buna mukâbil, iradeyi doğrudan ve açık bir şekilde açıklamayan, bazı şartlar, durumlar ve karinelerden çıkarım yapmak suretiyle dolaylı olarak ifade eden araçlar da bulunmaktadır.¹⁶⁸

Sükût bazen onu çevreleyen şartlar ve karineler vasıtasıyla, yani sükût eden kimsenin o andaki halinin delâleti¹⁶⁹ ve dışı yansıması yoluyla iradeyi

¹⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 84-85; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 239.

¹⁶⁵ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 16-17; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 143.

¹⁶⁶ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 152; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 109-110; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teyisîr şerhi ile)*, I, 86.

¹⁶⁷ Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmm*, II, 300-304; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm*, I, 326; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 147.

¹⁶⁸ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 164.

¹⁶⁹ Sözlükte, “açıklamak ve ortaya çıkmak, şekil ve durum, ağırbaşlılık ve vakâr, bir şeyi bilmek, irşâd etmek/yönlendirmek” (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “d-l-l” md., II, 1413-1414) gibi anlamları olan “delâlet” kelimesi terim olarak: “*Bir şeyin bir hâl üzere olması ve onu bilmekle başka bir şeyi de bilmenin gerekmesi*” şeklinde tanımlanmıştır. Buna yakın başka bir tanım da şöyledir: “*Bir şeyin bulunduğu hal üzere anlaşılmasıyla başka bir şeyin de anlaşılmasıdır*”. Bir şeyin bulunduğu hale “dâll”, onun vasıtasıyla başka bir şeyin

ifade eder. Maksudı ve iradeyi belirleme konusunda karînelerin ve hâlin delâletinin önemi ve fonksiyonu hakkında İbnü'l-Kayyim şu açıklamayı yapmıştır: "*Hüküm verme makamında olan kişi (kadı) emâreler, hâlin delâletleri, bunların örnekleri, hâl ve söz karineleri -hükümlerin cüz'î ve küllî detaylarını bilmek gibi- konusunda derin vukûfiyete sahip (fakîhü'n-nefs) değilse hak sahiplerinin birçok hakkını zayi eder. Hükümünü, insanların batıl olduğunu bildiği bir şekilde verir ve onlar da onun dış görünüşüne bakarak şikayette bulunmazlar. (...) Kanun koyucu (Şâri') karineleri, emâreleri ve ahvâlin delâletini devredışı ve etkisiz bırakmamıştır. Hükümün kaynaklarını ve dayandığı esasları inceleyen kimse bunların dikkate alınıp üzerlerine hükümler binâ edildiğini görür"*.¹⁷⁰

Hanefî usûlcülerin zarûret sebebiyle beyân türlerinden birisi olarak zikrettikleri, insanların aldanmasını (tedlîs) ve zarar görmelerini önlemek amacıyla sükûtun beyân kabul edilmesi de delâlet-i hal kapsamı içerisinde yer almaktadır.¹⁷¹ Akdin veya tasarrufun hukukî bir sonuç doğuracak şekilde sükût edip lisân-i hal delâleti yoluyla kurulmasına şunlar örnek verilmiştir:¹⁷²

1- Öncelikli alım (şüf'a) hakkına sahip olan kişinin satıştan haberi ve bilgisi olduktan sonra sükût edip alım talebinde bulunmaması hakkını düşürme anlamında beyân sayılmıştır.¹⁷³ Böyle kabul edilmemesi müşteriye aldatmak ve zarara sokmak demektir. Çünkü müşteri, ya malı satın almaya yönelmez veya satın almışsa da öncelikli alım (şüf'a) hakkı olan kişi tarafından yaptığı akdin bozulması söz konusu olur.¹⁷⁴

anlaşılmasına ise "medlûl" denir. Kendisi vasıtasıyla başka bir şeyin anlaşılıp bilindiği şey lafız olabileceği gibi, belirli bir tavır, sıfat veya hareket de olabilir. Buna göre akidler ve tasarruflar alanında "delâlet" terimiyle kastedilen, akdin ve tasarrufun hukukî sonuç doğuracak anlamda kurulmasının bir halden ve tavırdan elde edilmesidir ki buna, "lisân-i hal/durum ve tavrın ifadesi" adı verilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 104; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 79, 80; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 130; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, II, 301; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm*, I, 329, 333-334; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 165-166; Mecelle, md. 804, 839.

¹⁷⁰ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 30, 38.

¹⁷¹ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 151; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 85.

¹⁷² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 192-193; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129-131; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 122; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 338-341; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 396-400.

¹⁷³ Hamavî, *Gamzü uyûni'l-basâir*, I, 441; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, II, 791.

¹⁷⁴ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 152; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 85; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 340; Elfî, "Nitâku tatbîki'l-kâideti'l-fıkhiyye; «lâ yünsebül ilâ sâkitin el-kavlü»", s. 198.

2- Kölesini alışveriş yaparken gören efendinin buna engel olmayarak sükût etmesi, onunla alışveriş muâmesi yapan insanların aldanıp zarar görmemeleri zarûretinden dolayı, ticaret için ona izin verdiği anlamında kabul edilmiştir. Çünkü insanlar efendinin sükût etmesini ona verilmiş bir izin olarak yorumlarlar ve onunla ticarî alışverişte bulunurlar.¹⁷⁵ Bâberti (v. 786/1384) bu örneği şöyle açıklamıştır: "*Onun sükûtu açıklama yapılması gerekli bir durumda olduğundan delil kabul edilmiştir. Zira insanlar efendinin sükût ettiğini bildikleri zaman köle ile ticarî muâmelelerde bulunurlar. Yaptıkları muâmeleler kölenin zimmetinde borçlar doğurabilir ve köle kendisine izin verilmiş biri değilse bu borçların talebi azad edilme sonrasına kalır. Kaldı ki, köle azad edilebilir de edilmeyebilir de. Böyle bir durum haklarının kaybolmasına neden olacağından müslümanlara zarar verir ve İslâm'da da zarar vermeye müsade yoktur*".¹⁷⁶

3- Kocanın eşinin doğum yapmasından sonra susması ve onu tebrik etmesi ve tebrikleri kabul etmesi doğan çocuğun nesebini kabul etmek olarak yorumlanır ve bundan sonra soyu reddetmesi kabul edilmez.¹⁷⁷

4- Bir kimsenin malını başka birinin önünde konuşmaksızın bırakması ve o kişinin de buna karşı çıkmaksızın sükût etmesi halinde aralarında emanet akdi oluşmuş ve o kişi bu malı gerektirdiği şekilde korumakla yükümlü olmuş olur. Aynı şekilde bir kişi bir hana girse ve sahibine, atımı nereye bağlayayım, şeklinde sorsa ve o da ona bir yer gösterse, sonra adam bineğini oraya bağlayıp gitse, lisân-i hal delâleti yoluyla emanet (vedîa) akdi gerçekleşmiş olur. Bundan sonra mekân sahibi, bineği korumakla, herhangi bir kusur ve zarar halinde de tazminle sorumlu olmuş olur.¹⁷⁸

5- Kira sözleşmesi veya süresi bittikten sonra kiracının aynı yerde konuşmaksızın kalmaya devam etmesi onun, sözleşmeyi yenilemek istediğinin bir göstergesi sayılmıştır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 151; İbnü'l-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 85; Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut ts., IV, 287.

¹⁷⁶ Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *el-Inâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 1977, IX, 284.

¹⁷⁷ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 130; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 122.

¹⁷⁸ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, I, 333-334; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 154-155, 258; Mecelle, md. 773.

¹⁷⁹ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 152. Ayrıca bkz. Rüstem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, s. 319; Mecelle, md. 472.

Yukarıdan beri örneklerle açıkladığımız iradenin delâlet yoluyla beyân edilmesi ile sükût arasında benzerlik ve yakın bir ilişki bulunmaktadır. Her ikisinde de irade, sarîh lafızlarla veya onların yerine geçebilen yazı ve işaretle doğrudan değil, rızâ ve maksadî ifade eden bazı karineler ve tavırlarla dolaylı olarak açıklanmaktadır. Kişinin rızasına delâlet eden karineler de konuşma mesâbesinde kabul edilmiştir.¹⁸⁰ Ancak irade beyanının delâlet yoluyla ortaya konduğu fiille alıp-verme (teâtî) şekli ile sükût delâleti arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Teâtî işlemi, sükût ile birlikte tarafların her birinin veya sadece bir tarafın fiilini, hareketini içermekte ve bu fiil/davranış bir şekilde onların iradelerini yansıtmaktadır. Hâlbuki sükûtta kişinin iradesini yansıtacak herhangi bir fiil ve hareket bulunmamaktadır. Sükûtun bir mana ve hüküm ifade etmesi, susan kişiyi ve susma konusunu çevreleyen birtakım karinelerin, şartların ve tavırların olması halindedir. Fiil ve hareket bunlar arasında yer almamaktadır.¹⁸¹

SONUÇ

Akitlerin ve hukukî işlemlerin geçerliliğinde temel ölçü kişinin o işleme rızasının bulunmasıdır. Ancak rızâ içte gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan bir açıklama bulunmadıkça başkaları tarafından bilinmesi ve hukukî hayatı etkilemesi mümkün değildir. Rızânın oluştuğunu gösterdikleri yönünde güçlü bir zan ve kanaat bulunduğu için îcab ve kabul sîgaları rızanın alameti (mazinne) kabul edilmiştir. İrade beyanının prensip olarak sözle yapılması esas olduğundan irade beyanı vasıtaları konusu klasik literatürde “sîga” ve “sîga yerini tutanlar” şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. “Söz kalıbı ve sözlü beyân” anlamındaki sîga tabiriyle îcab ve kabul kastedilmiş, rızaya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, fiil (teâtî), işaret ve belirli şartlarda sükûtun sîga yerini tutacağı (sözlü olmayan beyân) ve bunlarla da irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir.

“İradeyi, ancak ihtiyaç halinde bir delil ile ifade eden olumsuz bir tutumdur” şeklinde tanımlanan sükûtun geçerli ve var olabilmesi için üç temel unsura dayanması gerekir. Bunlar: Belirli bir olay ve durum karşısında başkaları tarafından muteber olan iradesini açıklaması beklenirken suskun kalmaya devam eden kişi "(sâkit)"; sükûtun bizzat kendisi olan "sükût hali" ve irade beyânı olarak kabul edilen sükûtun kendisiyle ilişkili olmaya elverişli

¹⁸⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, II, 206.

¹⁸¹ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 162-163; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletüh*, s. 154.

olduğu ve üzerinde hukukî anlamda kabul edilebilir bir etki ve sonuç doğurduğu durum, yani "sükût konusudur (meskûtun anh)".

Tanımından da anlaşılacağı üzere sükûtu, "sade (mücerred)", "nitelikli (mevsûf) ve karinelerle çevrelenmiş sükût" şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Konuşabilme gücüne sahip ve sükût konusu hakkında bilgisi olan bir kişinin dış ve iç yönüyle sakin ve tepkisiz kalıp iradesini açıklamaya yarayacak herhangi bir söz, fiil, yazı, işaret ve benzeri bir davranışta bulunmama hali şeklinde tanımlanan "sade (mücerred) sükût", salt olumsuz bir tutum olmasından dolayı tek başına bir mana ve hüküm ifade etmede yeterli görülmemiştir. Ayrıca sade sükût, hem rızâ hem de muvâfakat hususunda ihtimalli olduğundan akitlerin kurulmasında ve tasarruflara hukukî sonuçlar bağlanmasında iradeyi açıklamada muteber sayılmamıştır. Çünkü sükût, dikkatsizlik, zihin dağınıklığı, olayı önemsememe, alay etme, hayrete düşme veya işin akıbetini düşünme gibi sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Fukahâ sükûtun bu türünü, "*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz*" şeklinde kâide haline getirmiştir.

Ancak konuşulması ve iradenin sözle ifade edilmesi gerekli olan yerlerde ve durumlarda sükût edilmesi, onu çevreleyen karinelere ve lisân-ı hâle bakarak irâdeyi açıklayıcı bir araç olarak görülmüştür. Fakihler tarafından "ihtiyaç hali" diye nitelendirilen bu tutum, oluşabilecek sıkıntı ve zorlukları gidermek, muhtemel olumsuzlukları, vukû bulabilecek zararları ve aldanmaları ortadan kaldırmak amacıyla, bu ihtiyaç durumunu gösteren bir nas veya örf uygulaması ya da olayı çevreleyen karineler, koşullar ve lisan-ı hâl (delâlet-i hâl) delillerine dayanılarak muteber sayılmış ve üzerine birtakım hukukî sonuçlar bina edilmiştir.

Karîneler ve olayı çevreleyen koşullar vasıtasıyla beyân mertebesine yükselen sükûtun bu şekli, iradeyi hem izin verme ve onaylama, yani kabul hem de kabul etmeme tarzında ortaya koyar. Sükûtun bu kısmı, "*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz*" kâidesinin bir istisnâsı ve tamamlayıcı bir unsuru olarak, "*lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır*" şeklinde ifade edilmiş ve Mecelle'de, "*sâkite bir söz isnâd olunmaz; lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır*" tarzında birleştirilerek madde haline getirilmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, thk. Abdüssetta Ebû Gudde, Dâru'l-kalem, Dimaşk 2001 .

Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, Arapçaya çeviren Fehmî Huseynî, Dâru'l-cîl, Beyrut 1991.

Alîş, Muhammed b. Ahmed, *Minehu'l-Celîl şerhu muhtasari Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1989.

Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.

Apaydın, H. Yunus, "İrade", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII, 384-385.

- "*İrade beyanı*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII, 387.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *et-Takrîr li usûli'l-Bezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Salih, Kuveyt 2005.

- *el-Inâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut 1977.

Bahru'l-ulûm, Muhammed, *Uyûbü'l-irâdeti fî ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Dâru'z-Zehrâ, Beyrut 1984.

Bedrân, Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Beyânü'n-nusûs et-Teşrî'iyye*, İskenderiye 1969.

Beşbîşî, Zâyid Ahmed, *Turuku't-ta'bîr ani'l-irâdeti fi'l-kânûni'l-medenî; dirâse mukârene bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübi'l-kânûniyye, Kahire 2011.

Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.,

Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akitler*, A.H.İ Yayıncılık, İstanbul 2006.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, Beyrut 1990.

Cezzâmî, Celalüddin Abdullah, *Akdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Cürcânî, Şerîf Ali, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1400.

- *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cevlim en-Nîbâlî/Şebbîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, I

Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî ile)*, Kahire ty.,

Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala'ş-şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

Dirâz, Remzi Muhammed Ali, *Ahkâmü's-sükût fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Menşûrâtü'l-Halebî el-Hukûkiyye, Beyrut 2011.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "el-Urfu fi'l-fıkhî'l-İslâmî", Mecelletü Mecmai'l-fıkhî'l-İslâmî, sy. 5, c. 4, 1988, s. 3309 vd.

- "Örf", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2007, XXXIV, 87-92.

Ebû Habîb, Sa'dî, *el-Kâmûsü'l-fıkhî*, Karaçi ty.,

Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urfu ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ*, Mekke 1992.

el-Elfî, Muhammed Cibr, "Nitâku tatbîki'l-kâideti'l-fıkhîyye;«lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü» fi'l-kânûnu'l-medeniyyi'l-Ürdüniyyi", Dirâsât; Mecelletü ulümü'ş-Şerîa ve'l-kanûn, c. 24, sy. 3, Amman 1997, s. 193-199.

Ferac, Abdürrezzak Hasan, *Devru's-sükût fi't-tasarrufât el-kânûniyye*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire 1980.

Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Bulak-Kahire, 1906'dan ofset Beyrut ty.,

Güzelhisârî, Mustafa b. es-Seyyid Muhammed, *Menâfiu'd-dekâik şerhu mecâmiu'l-hakâik*, Dimaşk ty.,

Habergetiren, Ömer Faruk, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, cilt. 1, sy. 2, 2012, s. 131-165.

Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1308.

Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *Eseru'l-icmâli ve'l-beyânî fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Mansûra 1992.

Hamavî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûni'l-basâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nazâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.

Hatîb Şirbînî, Şemsüddin Muhammed, *Müğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, nşr. Muhammed Halil İytânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997.

Hıraşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Şerhü muhtasari Halîl*, Dâru'l-fıkr, Beyrut ty.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, İhyâü't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1979.

- "Neşru'l-arf" (*Mecmûatü'r-resâil*), Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts., II, 114-147.

İbn Abdişşekûr, Muhibbullah, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût şerhi ile)*, Dâru'l-ma'rife, Kahire 1324.

İbn Abdisselam, Ebû Muhammed Izzüddin, *el-Fevâidü fî ihtisâri'l-makâsîd el-müsemmâ bi'l-kavâidi's-sugrâ*, Kahire 1988.

- *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd, Beyrut 1980.

İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed, *et-Takrîru ve't-tahbîr şerhu'tahrir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb/Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mektebetü's-selefiyye, Beyrut 1989.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Kahire 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire ty.,

İbn Nüceym, Zeynü'lâbidîn b. İbrahim, *el-Eşbâhve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.

- *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriye Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1997.

İbn Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab, *el-Eşbâh ve'nazâir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd/Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1991.

- *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, Kahire ty.

İbn Şihne, Ebu'l-Berakât Seriyüddin Abdülber, "Risâletü Nazmi'l-mesâil elletî es-Sükûtu fihâ rızan", tahkik ve neşir: Saffet Köse, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD), sy. 3, 2004, s. 319-329.

İbn Zekrî, Ebû'l-Abbâs Ahmed, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi mukaddimeti'l-imâm*, nşr. Mahned E. Meşnân, Cezâir 2005.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Talîk; Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.,

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed, *Fethu'l-kadîr şerhu'l-hidâye*, Beyrut ty.,

- *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.,

İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.

- *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*, nşr. Ahmed ez-Zü'bî, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999.

İsnevî, Cemalüddin, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987.

Kahtân, Abdülkadir Muhammed, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde ve eseruhu fi't-tasarrufât*, Dâru'n-nahda el-Arabiyye, Kâhire 1991.

Karadâgî, Ali Muhyiddin, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd dirâse mukârane fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2008.

Karaman, Hayrettin, "Âdet", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, I, 369-372.

Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbü's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1982.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb, *el-Küllîyyât; Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-fürûku'l-lügaviyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1998.

Köse, Saffet, "Sükût", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXXVIII, 52.

- "Hanefî Fakihî Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin «Nazmü'l-mesâilü'lleti's-Sükût fihâ rızâ» Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD), sy. 3, 2004, s. 319-329.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.

Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mücebât ve'l-ukûd fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, Beyrut 1983.

Mahallî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu cem'î'l-cevâmi'*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1937.

Mahmûd Sa'd, *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve belâgîyyîn*, İskenderiye 1989.

Mecîd, Yaîş, *Devru's-sükût fi't-tasarrufâti'l-kânûniyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmiatü Ebû Bekr Belkâid, Tilmisân-Cezair 2008.

Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut ty.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-menâr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986.

Nevevî, Muhyiddin *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîî', Mektebetü'l-irşâd, Riyad ty.,

Önder, Muharrem, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti (Yasama Sükûtu)*, Mana Yayınları, İstanbul 2013.

Pezdevî, Ebu'l-Hasan Fahu'l-İslam Ali, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.,

Rahâvî, Yahya, Hâşiyetü şerhi'l-menâr li İbn Melek, Dersââdet, 1315.

Râzî, Fahrudin Muhammed, *Mefâtîhu'l-gayb; et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 1981.

Rüstem Bâz, Selim, *Şerhu'l-Mecelle*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1986.

Sadrü'ş-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh*, Dâru'l-beyânî'l-Arabî, Kahire ty.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed, *el-Vasît fî şerhi'l-Kânûnî'l-medenî el-cedîd*, Beyrut 1970.

- *Mesâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty.

Sevâr, Vahîdüddin, *et-Ta'bîru ani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü Dâri's-sekâfe, Amman 1998.

Suyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâhü ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2015.

Sülemî, Abdullah b. Nâsır, "Mebdeü i'tibârî's-sükût bi mesâbeti'l-izni ve'l-kabûl ve hukmü'l-ilzâmi bihi", Kazâ; Mecelle ilmiyye muhakkeme, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, sy. 3, Şubat 2014, s. 73-96.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye*, Dâru'l-meârif, Beyrut ty.

- *Neylü'l-evtâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr şerhu münteka'l-ahbâr*, Kahire 1997.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, *Şerhu'l-lüma'*, nşr. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

Şurunbâsî, Ramazan Ali, *es-Sükût ve delâletühü*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ty.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1992.

Teftazânî, Sa'duddin Mesud, *et-Telvîh ala't-tavzîh*, Dâru'l-beyâni'l-Arabî, Kahire ty.

Trablusî, Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali, *Muînü'l-hukkâm fî mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1973.

Venşerîsî, Ahmed b. Yahya, *Îzâhü'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-îmam Malik*, es-Sâdik b. Abdurrahman el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, el-Meclisü'l-vatanî lis-sekâfe ve'l-fünûn, Kuveyt 1987.

Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd), Dâru'l-fıkr, Dımaşk 1968.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, thk. Teysîr Ahmed Mahmûd, Kuveyt h.1405.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Mısır 1315.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbîkâtühâ fî'l-mezâhibi'l-erbaa*, Dâru'l-fıkr, Dımaşk 2006.

– Hakemli Makale –

TÜRKİYE’DE ARAPÇA İLAHİYAT PROGRAMINDA YÜRÜTÜLEN SİYER VE İSLÂM TARİHİ DERSİ ÖĞRETİMİNDEKİ BAZI PROBLEMLER VE ÖĞRENCİ BEKLENTİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Ali DADAN

Dr. Öğr. Üyesi, N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
alidadan@gmail.com

Öz

Türkiye’de son dört yıl içerisinde öğretim vermeye başlayan Arapça İlahiyat programında Türkçe ilahiyat programlarında olduğu gibi Siyer ve İslam Tarihi dersi bulunmaktadır. Bu dersler birinci ve ikinci sınıfta her iki dönemde de zorunlu olarak yürütülmektedir. Tebliğimizde Türkiye’de Arapça ilahiyat programında yürütülen Siyer ve İslam tarihi dersi öğretimindeki bazı problemler üzerinde durularak bu konudaki öğrenci beklentileri üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır. Problemlerin tespit edilmesinde ve değerlendirmeler yapılabilmesi için Necmettin Erbakan Üniversitesi Arapça ilahiyat Programında okumak da olan öğrencilere bir anket yapılarak bu programın içerisinde Siyer ve İslam Tarihi dersinin mevcut durumunu betimlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, İslam Tarihi, Arapça, İlahiyat Fakültesi.

On Some Problems and Students’ Expectations in Siyar and Islamic History Courses at Arabic Theology Program in Turkey

There have been Siyar and Islamic History courses in Arabic theology program like in Turkish theology program in Turkey for the last four years. These courses are compulsory in both the first and second semesters. Our paper emphasis on some problems in education of siyar and islamic history courses in the Arabic theology program. and Islamic history lesson. At the same time there will be assessed on students’ expectations in this regard. Also There will be evaluated on problems and students’ expectations by making a questionnaire to the students who are studying in the Arabic theology program in Necmettin Erbakan University.

Keywords: Siyar, Islamic History, Arabic, Theology Faculty.

GİRİŞ

Türkiye’de şimdiye kadar yapılan çeşitli ilmî-akademik toplantı ve sempozyumlarda siyer, siyer yazıcılığı, İslâm tarihçiliği, İslâm tarihi kaynakları ve metodolojisi vb. ile ilgili bazı tebliğler sunulmuş, bu konularla ilgili çeşitli dergilerde makaleler kaleme alınmıştır. İslâm tarihi alanındaki diğer çalışmalarla karşılaştırıldığında İslâm tarihi metodolojisi, tarih felsefesi, usûl ve literatürle ilgili araştırmaların yeterli olduğunu söylemek güçtür. Bu alanlarda yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Öte yandan Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri ve İslâmî İlimler Fakültelerinde genelde 1. sınıf öğrencilerine okutulan Siyer dersi ile 1. sınıf 2. yarıyıl ve 2. sınıf öğrencilerine okutulan ve İslâm Tarihi-I, İslâm Tarihi-II derslerinin öğretimi sırasında karşılaşılan bazı problemler hakkında makaleler kaleme alınmış, tebliğ ve sunumlar yapılmıştır. Başlangıçta bu çalışmalardan birkaç tanesini burada zikretmek ve hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

1- Hüseyin Algül, “İlahiyat Fakültelerinde İslâm Tarihi Öğretiminde Tartışılması Gereken Hususlar”, *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu: 21-23 Ekim 1987*.

Bu bildirinin sonuç kısmında şu teklifler dile getirilmiştir: “İslâm Tarihi dersinin 8 yarıyıldan 2’şer saat verilmesi, öğrencilere Arapça, Osmanlıca ve Batı dillerindeki eserlerle, arşivlerden nasıl yararlanılacağına öğretilmesi, İslâm Tarihinin ana dönemleriyle ilgili sağlam bir kaynak malumatının kazandırılması, bilhassa Siyer-i Nebi devri için Kur’an-ı Kerim ile hadisleri incelemenin önemini vurgulanması, öğrencilerin bu kaynaklardan bazılarında ulaşımlarının ve eserlerle tanışmalarının sağlanması, harita, şema, kroki, diya, video-film, kaset gibi alet ve dokümanlardan yararlanılması, İslâm Tarihi alanında İslâm dünyasında, ülkemizde ve Batı’da yayınlanan kayda değer ansiklopedi ve bunlara yazılan maddeler, makale, tez ve eserler hakkında aydınlatıcı bilgiler verilmesi vb...”.

2- Muhammad Abdul Jabbar Beg, “İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri”, çeviren: Mehmet Bahaüddin Varol, *İSTEM Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 209-222.

Muhammad Abdul Jabbar Beg’e göre İslâm tarihçileri günümüzde, temel kaynakların yanı sıra Ortadoğu dışındaki ülkelerde korunan nümismatik kanıtları, arşiv kayıtlarını, epigrafik kaynakları ve ilgili döneme ait diplomatik dökümanlar ile dünyadaki herhangi bir kütüphanede muhafaza edilen yayınlanmamış el yazmaları ve diğer dökümanları hesaba katmak zorundadır. Son zamanlarda İslâm şehirleri ve İslâm eserleriyle ilgili yeni arkeolojik raporlar ve bulgular İslâm Tarihçilerinin kullanımına

sunulmaktadır. Aynı şekilde İslâm Tarihi ile ilgili yeni birçok araştırma kaynakları bugün araştırmacıların ellerindedir. Bunlar *Index Islamicus*, *Index Iranicus*, *Studies on Early Islamic Papyri* gibi bibliyografik yayınlar ile *Historians of the Middle East* gibi kapsamlı kaynaklardır. Muhammad Abdul Jabbar Beg'e göre İslâm tarihi gelişmekte olan bir ilim dalıdır. Oryantalistlerin İslâm tarihi araştırmalarının alanını genişlettiklerini söylemek mümkündür. Genel anlamda milliyetçi tarih anlayışı millî bazı olayları kaydederken diğer bazılarını gözardı ederek seçici bir yaklaşıma meyleder. Böyle bir tavır tarihî gerçeklere terstir.

3- Adnan Demircan ve Şaban Öz'ün birlikte hazırladıkları ve 2014 yılında Diyarbakır'da yapılan İslâm Tarihçileri Koordinasyon Toplantısı'nda sundukları "Siyer Öğretiminin Bazı Sorunları ve Bir Müfredat Önerisi" adlı sunum.

Bu sunumda siyer öğretiminin temel problemleri yedi başlık altında incelenmiştir:

- 1- Program
- 2- Öğretim yöntemi
- 3- Öğrenciler
- 4- Öğretim elemanları
- 5- Peygamber algısı
- 6- Ders kitabı
- 7- Müfredat.

Siyer öğretiminin problemleri bu yedi başlık altında kısaca incelendikten sonra on dört haftalık ayrıntılı siyer müfredatı taslağı sunulmuştur. Bu çalışmanın sonuç kısmında kısaca şu görüşlere yer verilmiştir: "İlahiyat ve muadili fakülteler ile ön lisans ve lisans tamamlama programlarında okutulan Siyer dersinin kredisinin arttırılması, Hz. Peygamber, vahiy ve tarih ilişkisinin daha sağlıklı kurulabilmesi için gereklidir. Ancak bunun için gerek siyer derslerinin, gerekse İslâm Tarihi grubu derslerinin müfredatının ilahiyat öğretiminin altyapısını oluşturacak tarzda yapılandırılması gerekir. Böylece eğitimin ileriki dönemlerinde İslâm kültürü ve bilim tarihiyle ilgili derslerle karşılaşan öğrencilerin, problemleri daha iyi anlaması için temel oluşturulmuş olacaktır. Siyer öğretiminde bugün gelinen aşama önemli olmakla birlikte, din öğretiminin niteliğinin arttırılması için sağlıklı bir tarih algısının verilmesine duyulan ihtiyaç her geçen gün

artmaktadır. Bu da çağdaş imkânları da kullanarak siyer alanında kaliteli bir eğitim vermekle mümkün olabilir.”

4- Siyer Vakfı tarafından 2015-2017 yılları arasında düzenlenen dört adet siyer çalıştay ve bunların sonuç bildirgeleri. 2016 yılında yapılan *Lisans ve Lisansüstü Programlarda Okutulan Siyer Derslerine İlişkin Sorunlar ve Çözüm Önerileri Çalıştay*ı sonuç bildirgesinde şu hususlar yer almaktadır:

1. Yeni kurulan bazı fakültelerde olduğu gibi, İslâm Tarihi Anabilim Dalına bağlı bulunan Siyer Bilim Dalının İlahiyat Fakültelerinde Siyer-i Nebî Anabilim Dalı haline getirilmelidir.

2. Lisans düzeyinde okutulan siyer derslerine ilişkin kredi ve ders materyali eksikliklerinin giderilmesi gerekmektedir.

3. Öğrencilere Hz. Peygamber’in hayatı, dönemi ve evrensel mesajının aktarılabilmesi için 2 kredilik Siyer dersi, 4 krediye çıkarılmalıdır.

4. Siyer öğretiminde romantik veya çatışmacı bir dil yerine, akademik bir dil tercih edilmelidir.

5. Siyer konuları çeşitlendirilmeli, ders materyalleri zenginleştirilmelidir.

6. Lisans-Lisansüstü programları Siyer derslerinde müfredat birliği sağlanması için çalışmalar yapılmalı; ders amaç, içerik ve kazanımları uyumlu hale getirilmelidir.

7. Siyer araştırmalarında kaynak ve usule dair eksikliklerin giderilmesine yönelik Siyer araştırmalarında usûl konulu çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

8. Lisansüstü öğrenim sürecinde Siyer alanında çalışacak öğrenciye, paket ders programı imkanı sağlanmalıdır.

9. Lisansüstü öğrencilerin kaynak dil eksikliklerinin giderilebilmesi için resmî ve sivil imkânlar sağlanmalıdır.

10. Ülkemizdeki Siyer çalışmalarının geliştirilmesi için kongre, sempozyum, panel ve çalıştay türü toplantılar düzenlenmelidir.

Görüldüğü gibi son otuz yılda yapılan çeşitli araştırmalarda ve sunulan tebliğlerde Siyer ve İslâm tarihi öğretiminde karşılaşılan problemler ve çözüm önerileri hakkında bazı değerlendirmeler yapılarak teklifler sunulmuştur. Tüm bu ve buna benzer çalışmalar nitelikli ve ufuk açıcı araştırmalardır. Özellikle son üç yıl içinde Adnan Demircan ve Şaban Öz’ün hazırladıkları “*Siyer Öğretiminin Bazı Sorunları ve Bir Müfredat Önerisi*” adlı sunum ve Siyer Vakfı tarafından düzenlenen Siyer Çalıştayları’nın bu noktada önemli bir boşluğu doldurduğu açıktır. Ayrıca bu çalıştaylar kitaplaşmıştır. Lisans düzeyiyle

alakalı olan kısmı *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Düzeyi* başlığıyla 2016 yılında kitaplaşmıştır. Buna rağmen İslâm tarihi derslerinin öğretimi hakkında araştırma eksikliği göze çarpmaktadır.

I. Arapça İlahiyat Programlarında Siyer ve İslâm Tarihi Öğretimindeki Bazı Problemleri ve Öğrenci Beklentileri Üzerine

Ülkemizde İlahiyat fakülteleri uzun bir müddettir eğitim vermektedir. Bu eğitim Türkçe olarak gerçekleşmektedir. Türkiye üniversitelerinde oluşan bu yapı kendi geleneğini de oluşturarak çok sayıda alanında uzman insanların yetişmesine katkı sağlamıştır. Hatta bu yetişen uzmanların kaleme almış oldukları Türkçe eserler ilahiyat alanında bir literatürün oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Ancak onlarca yıldır yetişen bu uzmanların çoğu çok iyi derecede bir batı dili bir doğu dili bilmesine rağmen kendileri için değer atfeden eserlerini Türkçe olarak kaleme aldıkları görülmektedir. Ayrıca bu insanların fakültelerinde derslerini Türkçe olarak vermekte ve yetiştirdikleri talebeleri de bilgilerini Türkçe anlatabilecek bir formasyon almaktadır.

Arapça İlahiyat programını tertipleleyen kadrolar dili Arapça olmayan ülkelerde İslâmî ilimleri Arapça öğretme tecrübesinin yaygınlaştırılmasını hedeflemekteler. Özellikle de ülkemizde çok sayıda Arap ülkelerinden âlim, akademisyen ve aydının bulunduğu bir ortamda bunu yaparak İlahiyat eğitimi ve bu eğitimden mezun olacak kadroların seviyesini yükseltmenin yollarını aramak amacı taşımaktadırlar.

Irak, Suriye, Yemen ve Mısır gibi ülkelerde İlahiyat eğitimi ya tamamen ya da kısmen durdurulmuş durumdadır. Müslümanlar bu boşluğu doldurmak zorundadır. İlahiyat eğitimde kesintinin oluşmaması için güvenliğinin olduğu coğrafyalarda kaliteli ve derinlikli eğitim kurumlarının kurulması elzemdir. Bu meyanda Türkiye dünyanın dört bir tarafından talebe ve hocaların buluşacağı önemli bir adres olarak ön plana çıkmaktadır.

Son yıllarda hem ülke içinden hem ülke dışından gelen bir takım talepleri karşılamak amacıyla İngilizce ve Arapça İlahiyat programları açılmaya başlamıştır. Bu nedenle Arapça İslâmî ilimleri okumak amacıyla açılan programların bir tanesi de Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi bünyesinde hayata geçmiştir.

2017-2018 öğretim yılı itibarıyla hazırlık, 1. ve 2. sınıf düzeyinde öğrenciler tahsil görmektedir. % 100 Arapça olarak görülen dersler içinde İslâm Tarihi anabilim dalı tarafından verilen dersler de bulunmaktadır. Bu dersler 1. Dönem 2. Saat Siyer, 2. Dönem 4 saat İslâm Tarihi I, 3. Dönem 2 saat İslam Tarihi II, 4. Dönem 2 saat İslâm Medeniyet Tarihi olmak üzere

zorunlu derslerdir. Ayrıca gelecek senelerde anabilim dalımızda bulunan öğretim üyelerin uygun gördüğü kimi seçmeli dersler de açılacaktır.

Türkçe İlahiyat programının elli yılı aşkın bir tecrübeye sahip olmasından dolayı derslerin yapısının oturmuş bir özelliğe sahip olduğu görülür. Ancak Arapça İlahiyat programının yeni bir program olması sebebiyle tecrübesinin olmaması bir takım müphemlikleri de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Yalova İslami İlimler Fakültesi ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin ortaklaşa tertip ettiği *Arapça Konuşulmayan Ülkelerde İslâmî İlimlerin Arap Diliyle Öğretimi: Tecrübeler, Beklentiler ve Zorluklar* başlıklı uluslararası bir sempozyum 25-27 Mayıs 2015 tarihinde tertip edilmiştir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Arapça ilahiyat Programında okumak da olan öğrencilere bir anket yapılarak bu programın içerisinde Siyer ve İslâm Tarihi dersinin mevcut durumunu betimlenmeye çalışılmıştır.

Bu ankete katılan öğrencilerin uyruklarına bakıldığında zaman; 1. sınıfta toplam 42 öğrenci bulunmakta bunlardan 30'u Türkiye, 5'i Suriye, 1'i Mısır, 1' Irak, 1'i Afganistan, 1'İran ve 1' Almanya'dandır. Sayılardan da anlaşılacağı üzere çoğunluk Türkiye'den olsa da çeşitli ülkelerden karma bir yapı olduğu gözlenmektedir.

2. sınıf öğrencilerine gelince ilk dönem olmaları hasebiyle hazırlık sınıfı muafiyet sınavını geçenlerden oluşmaktadır. Bu sınıfın sayısı 6 kişidir. Bunlardan 2'si Türkiye, 4'ü Suriyelidir.

Arapça İlahiyat programında okumakta olan öğrencilere kaynak kitap olarak dört dönem boyunca sırasıyla aşağıdaki kitaplar tavsiye edilmektedir.

1. Dönem: Muhammed el-Hudarî, *Nûrû'l-Yakîn*
2. Dönem: Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihu Hulefai'r-Raşidîn* yine aynı yazarın *Tarihu'd-Devleti'l-Ümeviyye*
3. Dönem: Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*
4. Dönem: Şevki Ebû Halîl, *Tarihu Hadâratî'l-İslâmiyye*

A. Arapça İlahiyatlarda Siyer ve İslâm Tarihi Öğretimi Anketi:

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça İlahiyat programında okuyan öğrencilere yapılan anket ve bu ankete verilen cevaplama yüzdeleri aşağıda verilmiştir:

Sevgili öğrenciler, bu anket Arapça İlahiyat Bölümünün mevcut durumunu betimlemek ve sizlerin düşüncelerini almak için hazırlanmıştır. Hiçbir soruyu boş bırakmamanız ve bütün sorulara içtenlikle cevap vermeniz çalışmanın faydalı sonuçlar verebilmesi açısından çok önemlidir. Cevaplandırmayı rahat yapabilmemiz için kimlik bilgileriniz istenmemektedir. Soruları cevaplarırken işaretleyeceğiniz seçeneğin üzerine (X) işareti koymanız yeterli olacaktır. Her bir soru için tek seçenek işaretleyiniz. Katkınız için şimdiden teşekkür ederiz.

1. Yaşınız?

| | | | | | |
|---|---------|---|---------|---|-------------|
| 1 | 18 – 20 | 2 | 20 – 25 | 3 | 25 ve üzeri |
|---|---------|---|---------|---|-------------|

2. Kaçınıcı sınıftasınız?

| | | | | | | | |
|---|----------|---|----------|---|----------|---|----------|
| 1 | 1. sınıf | 2 | 2. sınıf | 3 | 3. sınıf | 4 | 4. sınıf |
|---|----------|---|----------|---|----------|---|----------|

3. Uyruğunuz? (Lütfen yazınız)

4. Türkçe dışında hangi dilleri konuşabiliyorsunuz?

| | | | | | |
|---|-----------|---|---------|---|------------|
| 1 | Arapça | 2 | Almanca | 3 | Fransızca |
| 4 | İngilizce | 5 | Farsça | 6 | Başka..... |

5. Arapça İlahiyat Bölümüne başlamadan önce Arapça biliyor muydunuz?

| | | | | | |
|---|------|---|-------|---|--------|
| 1 | Evet | 2 | Hayır | 3 | Kısmen |
|---|------|---|-------|---|--------|

6. Cevabınız evet ise Arapça'yı nereden öğrendiniz?

| | | | |
|---|------------------------------------|---|---------------------------------------|
| 1 | Geldiğim ülkede Arapça konuşuluyor | 2 | Arapça öğretim veren okullarda okudum |
| 3 | Özel kurslarda öğrendim | 4 | Başka..... |

7. Arapça İlahiyat Bölümünü ilk nereden duydunuz?

| | | | |
|---|---------------------------------------|---|--|
| 1 | İnternette | 2 | Yakın çevremden (aile, arkadaş, akraba gibi) |
| 3 | Ösym tarafından yayınlanan kılavuzdan | 4 | Başka |

8. Niçin Arapça İlahiyatı tercih ettiniz? (Lütfen yazınız)

9. Arapça İlahiyat eğitiminizi tamamladığınızda nasıl bir gelecek bekliyorsunuz? (idealinizde ne var) (Lütfen yazınız)

10. Türkiye sizin için ne ifade ediyor?

| | | | |
|---|--------------------------|---|-------------------------------|
| 1 | Modern-Avrupalı bir ülke | 2 | Ortadoğu'nun en önemli ülkesi |
| 3 | İslam dünyasının lideri | 4 | Başka..... |

11. En sevdiğiniz ders hangisidir? (Lütfen yazınız)

12. En çok zorlandığınız ders hangisidir? (Lütfen yazınız) ...

13. Ders kitapları dışında son bir ayda kaç Arapça kitap okudunuz?

| 14. Aşağıdaki ifadeler ile ilgili görüşleriniz nelerdir? | | Kesinlikle Hayır | Hayır | Ne Evet Ne Hayır | Evet | Kesinlikle Evet |
|--|---|------------------|-------|------------------|------|-----------------|
| 1 | Arapça İlahiyat Fakültesi öncesi eğitiminizde ve ailenizde öğrendiğiniz Siyer'le ilgili bilgiler yeterli midir? | %8 | %16 | %48 | %24 | %4 |
| 2 | Arapça İlahiyat Fakültelerindeki Siyer öğretimini yeterli buluyorsunuz? | %0 | %4 | %32 | %56 | %8 |
| 3 | Siyer derslerinde öğretilen konularla önceki bilgileriniz arasında farklılıklar var mı? | %8 | %32 | %16 | %32 | %12 |
| 4 | Sizce Siyer dersine giren öğretim üyelerinin dersin konularıyla ilgili yeterlilikleri iyi durumda mıdır? | %0 | %4 | %0 | %56 | %40 |
| 5 | Sizce Siyer dersine giren öğretim üyelerinin dersi Arapça anlatma noktasında ilgili yeterlilikleri iyi durumda mıdır? | %0 | %4 | %20 | %48 | %28 |
| 6 | Öğretim üyelerinin uzmanlık alanlarıyla ilgili konulara gereğinden fazla yer vermesi, diğer konulara daha az temas etmesi söz konusu mudur? | %20 | %28 | %28 | %20 | %4 |

| | | | | | | |
|-----------|---|-----|-----|-----|-----|-----|
| 7 | Öğrencilerin dersle ilgileri ve motivasyonlarını sağlama açısından öğretim üyelerinin gayretleri var mıdır? | %4 | %12 | %32 | %36 | %16 |
| 8 | Siyer ile ilgili derslerde takip edilen Arapça kitap/kitaplar sizce yeterli midir? | %4 | %12 | %40 | %36 | %8 |
| 9 | Sizce derslerde tek bir kitaptan konuların anlatılması mı daha uygundur? | %4 | %36 | %24 | %20 | %16 |
| 10 | Farklı kitaplardan karşılaştırmalı olarak derslerin yürütülmesi mi daha uygundur? | %8 | %12 | %20 | %40 | %16 |
| 11 | Derste incelenen konularla ilgili öğretim üyelerinin kitap, tez, makale tavsiyeleri yeterli midir? | %0 | %16 | %32 | %52 | %0 |
| 12 | Sizce Siyer dersinin kredisi yeterli midir? | %0 | %8 | %20 | %48 | %16 |
| 13 | Derste ele alınan konularla ilgili değerlendirme, tahlil ve tenkitler yeterli midir? | %4 | %0 | %52 | %32 | %12 |
| 14 | Öğrencilerin konularla ilgili sınıfta Arapça olarak makale anlatmaları, makale tahlil ve tenkidi uygulaması öğrenciyi Arapça konuşmaya itiyor mu? | %4 | %8 | %20 | %40 | %28 |
| 15 | Derslerde görsel materyal kullanımı yapılıyor mu? | %4 | %76 | %20 | %0 | %0 |
| 16 | Öğrenci olarak kütüphaneye müracaat etme ve literatür araştırması yapma alışkanlığınız yeterli midir? | %4 | %32 | %24 | %20 | %16 |
| 17 | Ülkemizde Siyer ile ilgili yayınlar, kitap, tez, makale vb. akademik çalışmaları zaman kaybetmeden | %16 | %16 | %36 | %28 | %4 |

| | | | | | | |
|----|---|-----|-----|-----|-----|-----|
| | ulaşabileceğiniz Bibliyografyalar, web siteleri, veri tabanları hakkında yeterli bilgiye sahip misiniz? | | | | | |
| 18 | Türkçe İlahiyat Bölümünde okuyan öğrencilerin derse sizden daha fazla vakıf olduğunu düşünüyor musunuz? | %12 | %20 | %16 | %28 | %24 |
| 19 | Dersinizin Hocasının Türkçe İlahiyat Bölümünde daha başarılı ders anlatabileceğini düşünüyor musunuz? | %12 | %4 | %20 | %44 | %20 |
| 20 | Hazırlık sınıfında alınan Arapça dersinin Siyer dersinde Hocanın ve dersin kitabının anlaşılması açısından yeterli olduğuna inanıyor musunuz? | %48 | %32 | %12 | %4 | %4 |

21. Bunlara ilave olarak kişisel görüş, düşünce ve teklifleriniz...

B. Sonuç-Değerlendirme

Yapılan bu ankete göre: **“Türkçe dışında hangi dilleri konuşabiliyorsunuz?”** Sorusuna ankete katılanların tamamı Arapça bildiğini söylerken %50’si Arapça dışında ikinci veya hatta dördüncü dilleri bildiklerini beyan etmişlerdir. Bilinen diller içerisinde %50 İngilizce bildiğini beyan ederken 2 öğrenci Farsça, 2 öğrenci Almanca, 1 öğrenci Peştunca ve Özbekçe bildiğini söylemektedir.

“Arapça İlahiyat Bölümüne başlamadan önce Arapça biliyor muydunuz?” % 15 Hayır, % 35 Evet cevabını verirken % 50’lik bir kesim Kısmen cevabını vermiştir. Kısmen cevabının verilmesindeki ana nedenin Türkiye’de okuyan öğrencilerin çoğunlukla İmam-Hatip kökenli olmaları sebebiyle böyle bir cevap verdiklerini tahmin etmekteyiz.

“Niçin Arapça İlahiyatı tercih ettiniz?” Bu soruya cevap yazan öğrencilerin % 44’i Arapça’yı daha iyi öğrenmek ve mezun olurken daha iyi bir Arapçayla mezun olmak istediğini ve bu nedenle Arapça İlahiyat bölümünü seçtiğini söylerken % 8 anadilinin bu seçimi yapmada etkili olduğunu belirtmiştir. Başka bir % 16’lık bir kesim ise yanlış tercih veya tercihlerini babası yapması sebebiyle bu programa geldiğini beyan etmiştir.

% 4'lük küçük bir kesim de Türkçe İlahiyata puanının yetmeyeceğini düşünerek bu programı tercih ettiğini söylemiştir.

“Arapça İlahiyat eğitiminizi tamamladığınızda nasıl bir gelecek bekliyorsunuz?” % 44'lük bir kesim Arapçayı iyi bir şekilde konuşup yazabilecek düzeyde mezun olmayı hedeflemektedir. % 16'lık bir kesim ise akademisyen olmayı umduğunu ifade ederken % 8 mezun olunca tercümanlık yapmayı planladığını söylemiştir. Yine % 8'lik bir kesim mezun olunca insanlara faydalı olabilmek için bir şeyler yapmayı planladığını söylerken % 24'lük bir kesim ise nasıl bir gelecek sorusuna bunu paylaşmak istemediğini beyan etmiştir.

“En sevdiğiniz ders hangisidir?” Bu soruya öğrencilerin % 45'i Siyer ve İslam Tarihi dersi cevabını yazmıştır.

“En çok zorlandığınız ders hangisidir?” % 45 İslam Edebiyatı Tarihi cevabını verirken hiçbir öğrencinin Siyer ve İslam Tarihi dememesi dikkate şayan bir konudur.

Sonuç olarak Siyer ve İslam Tarihi dersi özelinde yapılan bu anket çalışması belli aralıklarla tekrarlanarak öğrenci beklentileri ölçülmelidir. Böylece anabilim dalı öğretim üyeleri tarafından takip edilecek derslere dair bir perspektif sunmasının yanı sıra hem öğrenci hem öğretim üyesi açısından derslerin daha verimli geçmesi için planlamanın daha kolay yapılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin, “İlahiyat Fakültelerinde İslâm Tarihi Öğretiminde Tartışılması Gereken Hususlar”, *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu: 21-23 Ekim 1987*, amsun, 1988, s. 335-34

Muhammad Abdul Jabbar Beg, “İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri”, çeviren: Mehmet Bahaüddin Varol, *İSTEM*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 209-222.

Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi, İstanbul, 2016.

Arapça Konuşulmayan Ülkelerde İslami İlimlerin Arap Diliyle Öğretimi: Tecrübeler, Beklentiler ve Zorluklar İstanbul, 2016.

Muhammed el-Hudarî, *Nûrû'l-Yakîn*, Beyrut, 2017.

Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihu Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut, 2011.

Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihu'd- Devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut, 2010.

Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihu'd- Devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrut, 2009.

Şevki Ebû Halîl, *Tarihu Hadâratî'l-İslâmiyye*, Beyrut, 2008.

Fayda, Mustafa. "Siyer Dersi Öğretimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, Ankara, 1991, s. 255-257.

Varol, M. Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi: (Tespitler-Problemler-Teklifler)", *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, Ankara, 2012, s. 523-543

– Hakemli Makale –

TÜRKÇE TALÂK TABİRLERİ VE FIKHÎ SONUÇLARI

Pehlul DÜZENLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

erist67@yahoo.com

ÖZ

İslâm aile hukukunda, evliliği sonlandırma kavramlarının başında “*talâk*” gelmektedir. Esasen Arapça bir kelime olan “*talâk*”ın Türkçe’de bilinen karşılığı “*boşamak*”tır. Sarîh ve kinâî şeklinde iki gruba ayrılan boşama tabirleri konusunda gerek Arapça’da ve gerekse Türkçe’de dil ve kültür farklılıklarına dayanan birçok kavram daha bulunmaktadır. Arapça fıkıh kaynaklarında yer alan boşama tabirlerinin Türkçe karşılıkları, tercüme eserlerde kısmen açıklanırken, toplumda tartışma konusu olan bazı kavramlar risâle çapında ele alınarak değerlendirilmiş, kimi Türkçe fıkıh kitaplarında Türkçe boşama tabirleri ve fikhî sonuçları ise özel bir başlık altında ele alınarak incelenmiştir. Bu meyanda Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) *Düererü’l-hükkâm Şerhu Gureri’l-ahkâm*’ı ile İbrahim el-Halebî’nin (ö. 956/1549) *Mülteka’l-ebhur*’unda 144 Arapça tabir tercüme edilirken –ki bir çok tabir öz Türkçe’ye tercüme edilmeden aynen tekrarlanmıştır–, Mehmet Zihni Efendi’nin (ö. 1913) *Nimet-i İslâm*’ında 104, Ömer Nasuhi Bilmen’in (ö. 1971) *Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*’nda 116 tabire yer verilmiştir. Bu çalışmada son iki eserin yanında, Şeyhülislâm İbn Kemal’dan (ö.940/1534), Medenî Mehmet Nuri Efendi’ye (ö. 1927) kadar ki dönem arasında muhtelif şeyhülislâm, müftü ve fetvâ emîninin fetvalarını ihtivâ eden 16 adet Türkçe fetvâ mecmûaları taranarak 280 adet tabir tespit edilmiş, Osmanlı müftülerinin bu tabirlerle ilgili fikhî yorumları nakledilmiş, ihtilaflara sebep olan yorumların bir değerlendirilmesi ile konu sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Talâk, boşama, fıkıh, Osmanlı, aile hukuku

THE TURKISH TERMS OF TALAQ AND THEIR JURISPRUDENTIAL EFFECTS

In Islamic family law *talaq* is one of the key terms for ending the marriage contract. In fact, *talaq* is an Arabic term the equivalent of which in Turkish is known as *boşanmak*, that is “divorce”. With regards to the terms of divorce which are classified as *Sarih* and *Qinai* in Islamic Jurisprudence there are several other concepts both in Arabic and Turkish which originated from language and cultural differences. The Turkish equivalent of the Arabic *fiqh* sources, while partially being explained in translations, at times certain disputed terms in public are discussed in fragmental treatises and the terms of divorce that exist in Turkish *fiqh* books are categorically investigated under exclusive chapters including conclusions. In that respect, 144 Arabic works are translated within the *Durar* of Molla Hüsrev (d.885/1430) and İbrahim al-Halabi’s

(d.956/1549) *Multaqa*. In these translations, numerous original terms are transmitted without being translated into Turkish literally. 104 terms are listed in Mehmet Zihni Efendi's (d. 1913) *Nimet-i İslam* while 116 terms are given in Ömer Nasuhi Bilmen's (d. 1971) *Hukûk-i İslamiye Kamusu*. In the present study, in addition to these two works, 16 Turkish *fetvâ mecmûas* consisting of the fatwas of various *şeyhülislams*, muftis and *fetva-eminis*, between the period of Şeyhülislâm İbn Kemal (d.940 / 1534) and Medenî Mehmet Nuri Efendi (d. 1927) have been analyzed and 280 terms are identified, the judicial notes of Ottoman muftis on these terms have been reported. Finally, the topic is concluded with an evaluation regarding the interpretations that caused disagreements.

Keywords: Talaq, Divorce, Fiqh, Ottoman, Faily Law

GİRİŞ

İslâm'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin dili Arapça'dır. Dinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ilk yorum ve uygulaması Rasûl-i Ekrem'in eliyle olmuş; o Kur'an-ı Kerim'i yaşadığı toplumun kültür, gelenek ve ihtiyaçlarını da dikkate alarak yorumlayarak uygulamıştır. Rasulullah'ın (sav) vefatından sonra fakihler gerek Kur'an-ı Kerim ve gerekse hadisleri Arapça üzerinden okuyup, anlamış, içinde buldukları toplumun kültür, anlayış ve ihtiyaçlarına göre yorumlayarak, gündelik hayatlarını ilâhî vahye uygun hâle getirmeye çalışmışlardır. Eserlerinde de açıkça görüldüğü üzere fakihler, kendilerine kadar ki dönemin fikhî birikimini aktardıktan sonra, ortaya çıkan yeni problemleri ele almış, bunların naslarda yer alan ifade, tabir ve deyimler açısından neye tekabül ettiği üzerinde fikir yürütmüşlerdir.

Aile hukukunun temel problemlerinden olan talâk konusu, büyük bölümü ile boşama yetkisi elinde bulunan kişinin söyleyeceği sözlere bağlı bir konudur. Bu sözlerin, o kişinin yaşadığı toplumda ne mana ifade ettiği, bu tür sözlerin fikhî sonucunu belirleyen temel unsurlardan biri olmuştur.

Gerek Orta Asya ve gerekse Anadolu'da Türklerin bağlı oldukları fıkıh ekolü genelde Hanefî mezhebi olmuştur. Bu mezhep Irak'ta kurulmuş, Orta Asya'da kemâle ermiş, Anadolu'da ise tercih ve tahriçlerle gelişim ve tekâmülünü sürdürmüştür. Hanefî fıkıh külliyyatının kahir ekseriyeti Orta Asya Türklerinin elinde oluşmuş olmasına rağmen, genel dili Arapça olmuş, bu arada aile hukukunun talâk konusu da Arapça olarak anlatılmıştır. Boşama tabirleri Arapça olarak ifade edilmiş ve bu Arapça hâliyle fikhî açıdan ne ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Arapça'nın yanında yer yer Farsça'ya da yer verilmiş olmasına rağmen, Türkçe tabirlere yer verildiğine pek rastlanmamıştır. İçinde yaşadığımız Türk toplumunda ise problemler Türkçe tabirler etrafında şekillenmekte, Arapça'da kullanılan tabirlerin büyük bölümü tam olarak Türkçe'ye aktarılamadığından ya da Türkçe'de tam

karşılığı bulunamadığından Türkçe ifadelerin fikhî sonuçlarının tespitinde problemler yaşanmış, yaşanmaya da devam etmektedir.

Dinî kültürümüzü kendisinden devraldığımız Osmanlı Devleti'nde, gündelik hayatta Hanefî mezhebi esas alınmış, mezhep kaynakları üzerinde tashih, tahriç ve tercih çalışmaları yapılmış, metin, şerh, hâşiye ve mecmûa (fıkıh derlemeleri ve fetvâ koleksiyonları) türü eserler telif edilmiştir. Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Gururî'l-ahkâm*¹, İbrahim el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur*², et-Temurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr* adlı eseri ile en son yazılan ve "metn-i metîn" olarak nitelendirilen *Mecelletü'l-Ahkâm el-Adliyye* bunların başında gelmektedir. Osmanlılar, bu ve benzeri eserler ile Hanefî fıkıh külliyyatını ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar doğrultusunda süzgeçten geçirerek güncelleştirmiş, bununla da kalmayarak Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Mukaddimetün fi's-salât*'ı, Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-Adliyye* ve Halebî'nin *Mülteka'sı* gibi kimi metinleri de Türkçe'ye aktarmışlardır.³

Bu çalışmada, Mehmet Zihni Efendi'nin *Nimet-i İslâm*'ı ile Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukûk-i İslâmiye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* ve fetvâ mecmûalarından⁴ hareketle, Osmanlı toplumunun kullandığı boşama

¹ İstanbul, 1308.

² Matbaa-i Osmaniye, İstanbul, 1309.

³ Bkz.: Memduhoğlu, Adnan; "İlmihâl Edebiyatının Tarih Serencâmı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 20, sayı 66 (Bahar 2016), s. 21-49.

⁴ Çalışmada incelenen fetvâ mecmûaları şunlardır: İbn Kemal, (ö. 940/1534) *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Muallim Naci, 044; İnanır, Ahmet, *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvâları Işığında Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukûkî Hayat*, İstanbul: OSAV, 2011; Aydın, Ahmet, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 954/1547), Fikhî Görüşleri ve Fetvâları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, Velî b. Yusuf, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178; Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 216, 241; Atıf Efendi, 1120; Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, (ö. 982/1574) Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972; Hocazâde Esad Efendi, (1034/1625) *el-Fetâvâ'l-Es'adiyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157/1, vr. 35b; Pîr Mehmet Efendi (ö. 1020/1611), *Fetâvâ-yı Üskübî*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 238; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 1094; el-Bursevî, Mehmet b. Abdülhalim, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi Zekeriyazâde*, ö. 1053/1643), Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1087; el-Kefevî, Salih b. Ahmed, *Fetâvâ-yı Ali Efendi (ö. 1103/1692)*, baskı yeri ve tarihi yok; Atâullah Mehmet Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, (Minkarizâde Yahya Efendi, ö. 1088/1677), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 88; es-Sâkizî, Sadık Muhammed b. Ali (ö. 1099/1688), *Surratü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi,

tabirleri derlenecek ve Osmanlı fakihlerinin yorumları doğrultusunda tasnif edilecektir. Böylece Osmanlı kültür mirasının devamı olan günümüz Türkiye toplumunun boşama konularındaki problemlerinin çözümüne bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

I-TALÂK'N MAHİYETİ, ŞEKİLLERİ VE HÜKÜMLERİ

İslâm fıkıh kaynakları evlilikte boşanma konusunu “*talâk*” kelimesi ile anlatmıştır ki bu da temelde Kur’an-ı Kerim⁵ ve hadis kaynaklarındaki⁶ ifadelerle dayanmaktadır. Arapça olan “*Talâk*” sözlükte “*İnsanın güler yüzü, havanın ne sıcak, ne soğuk, ılık olması*”⁷ gibi manalara gelirken, deyim olarak “*Deveyi, esiri ve hanımı salıverme*” manalarında da kullanılmıştır.⁸ Aile hukuku açısından Türkçe’deki karşılığı “*Boşamak, boşatmak*”⁹ olarak açıklanmıştır. Osmanlı hukuk kaynaklarında ise “*Manevi bir bağ olan nikah mülkiyetinin giderilmesi*”¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Talâk, açık ve doğrudan (sarîh), kapalı ve dolaylı (kinâye) olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir.¹¹ Sarîh talâk, “*Yalnızca talâk manasında kullanılıp, kullananın niyetine muhtaç olmayan*”¹² veya “*Maksadı açık olup,*

314; *Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukûl* (ö. 1115/1703), Dâru't-tibâati'l-Âmire, İstanbul, 1266; *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, Menteşzâde Abdurrahim Efendi (ö. 1128/1716), Daru't-tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul, 1243; Edirnevî, Ahmed Efendi (1730'da İzmir kadısı), *Ecvibe-i Kânia*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 176; el-Aynî, Mehmet Fikhî, *Behcetü'l-fetâvâ* (Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi fetvâları, ö. 1156/1743), Dâru't-tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul, 1266; el-Gedûsî Hafız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa (ö. 1253/1837), *Netîcetü'l-fetâvâ* (1143/1730'dan 1226/1811 tarihine kadar olan yirmi civarında şeyhülislâmın fetvâlarını içermektedir), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 337; Benderî, Kasım, *el-Vâkiatü'l-kebîre el-Girîdiyye*, (1197/1783 tarihinde temize çekilmiş), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 162; Yakovalı Hacı Ali el-Murtaza b. Zübeyr, *ilaveli Mecmua-i cedide* (1745-1918 yılları arasında yer alam 27 şeyhülislâmın fetvâlarını içermektedir), Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsi Matbaası, 1326-1329; Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi (ö. 1921), *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-fetâvâ'l-hayriyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 315; Cerîde-i İlmiyye (1916-1922 yılları arasındaki yedi şeyhülislâmın fetvâsını içermektedir), İstanbul, 3 Receb 1332 – 1 Safer 1341 / 28 Mayıs 1914 – 23 Eylül 1922.

⁵ el-Bakara, 2/227; et-Talâk 65/1.

⁶ *Buhari*, Talâk, 1, 2, 3; *Müslim*, Talâk, 4.

⁷ Asım Efendi, *Kamus*, Baskı yeri yok, 1305, III, 935.

⁸ el-Haddâdî, Ebubekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasar el-Kudûrî*, Meketebü'l-Hâkâniyye, Miltân (?), Pakistan, ts., II, 99.

⁹ Asım Efendi, *Kamus*, III, 935.

¹⁰ *Atâiyye*, vr. 35a.

¹¹ Kudûrî, *Muhtasar*, (Kamil Muhammed Muhammed Uvayda), Beyrut, 1997, s. 155.

¹² Meydânî, Abdülğani el-Guneymî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, (thk: Beşşâr Bekr Arâbî), Dımaşk, ts., s. 442.

*duyulduğunda hemen anlaşılabilen hakîki ya da mecâzî söz*¹³ olarak açıklanırken, Ankaravî, daha açık bir ifade ile şöyle tanımlamıştır: “*Gerek hakikat gerek mecaz, mücerred semâ’la sâmi’in fehmine sebke eyleye.*”¹⁴ Kinâî ise “*Hem talâk hem başka manalarda kullanılıp, kullananın niyeti ve o anki durumuna (delâletü’l-hâl) göre hüküm ifade eden*”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. el-İsbîcâbî (ö. 591/1195) sarîh ile kinâyeyi belirleyen temel unsurun “*örf*” olduğuna dikkat çekmiş,¹⁶ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ise bu konuda geçerli olanın toplum nezdinde yaygın kullanım (örf-i âmm) olup, dinî kaynaklarda yaygınlaşan kullanım (şer’î örf) olmadığını işaret etmiştir.¹⁷

Fıkıh kaynaklarındaki yaygın ifadeye göre hangi niyet ile söylenmiş olursa olsun sarîh lafız ağızdan çıktığı an boşama ifade eder. Ancak el-Haddâdî (ö. 800/1398) bu durumun yalnızca yargı ile ilgili olduğunu, kişi ile Allah arasında (diyâneten) bundan farklı olarak kişinin niyetine bakılacağını, boşamaya niyet edilmemesi hâlinde talâkın meydana gelmeyeceğini belirtmiştir.¹⁸ İbnü’l-Hümâm daha açık bir ifade ile “*Şer’î naslardan anlaşılan şudur ki, boşama niyeti olmaksızın söylenmiş olan sarîh boşama tabirleri, - sonuçları kişi ile Allah arasında olmak üzere (diyâneten)- boşama ifade etmez.*” dedikten sonra, “*Alaya alma ya da eğlenme amacıyla söylenmesi bundan farklıdır, çünkü kişi bu durumda dinî bir konuyu ciddiye almamaktadır, bundan dolayı da cezayı hak etmektedir.*” diyerek, hadis-i şeriflerde ifade edilen bir hususa,¹⁹ daha farklı bir bakış açısı ile işaret etmiştir.²⁰ İbn Nüceym (ö. 970/1563) “*Sonuç olarak, fakihlerin ‘sarîh niyete muhtaç değildir’ sözü ancak yargıda geçerlidir. Allah ile kişi arasında (diyâneten) ise niyete bakılır*”²¹ demiş; Zihnî Efendi de, Molla Hüsrev ve

¹³ Mevkûfâtî Mehmet Efendi, *Şerhu’l-Mevkûfâtî*, Baskı yeri yok, 1302, s. 245.

¹⁴ Süleyman b. Velî, *Dürer ve Gurer Tercümesi*, İstanbul, 1292, I, s. 243.

¹⁵ Meydânî, *el-Lübâb*, s. 443.

¹⁶ Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-fukahâ Şerhu Muhtasari’l-Kudûrî*, (thk: İd b. Muhammed b. Hamded-Devserî), Basılmamış Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi’l-kurâ, Külliyyetü’ş-şerîa ve’dirâsâtü’l-İslâmiye, 2014.

¹⁷ Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethü’l-Kadir li’l-Âcizi’l-Fakîr*, (nşr: Abdürrazzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrut, 2003, IV, 3.

¹⁸ *el-Cevheretü’n-neyyire*, II, 102.

¹⁹ Ebu Hureyre’den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Üç şey vardır ki, ciddisi de ciddî, şakası da ciddîdir: Nikâh, boşama ve kişinin ric’i talakla boşadığı hanımına geri dönmesi.*” (Ebu Davud, Talak 9)

²⁰ *Fethü’l-Kadir*, IV, s. 5.

²¹ *el-Bahru’r-râik*, III, 278.

Fetâvâ-yı Hindiyye'ye atıfla şu açıklamayı yapmıştır: “Bir kişi sarîh tabirleri, muhtemel manalarından birisine niyet ederek söylemiş olsa, niyeti kazâen geçersiz olsa bile, diyâneten geçerli kabul edilir. Örneğin bir kişi ‘enti tâlik (sen boşsun)’ sözünü söyledikten sonra, ‘ben bununla âzâdsın demek istemişim’ derse, mahkemeye gittiğinden niyeti dikkate alınmaz ise de, müftüye gittiğinde müftü kişinin niyetini dikkate alarak fetvâ verir ki buna göre hanımı boş olmuş olmaz.”²²

Kinâî talâk tabirleri ya niyet ya da kişinin o an ki durumuna (delâlet-i hâl) bağlı olarak boşama ifade eder.²³ Talâkta kinâî lafızlar üç kısma ayrılmaktadır: Bunlar; talâka ihtimali olmakla birlikte, zevce tarafından vuku bulan talâk talebinin reddine de ihtimali olan, hem talâk hem azarlama ve hakarete ihtimali olan ile bunlardan her hangi birine ihtimali olmayan lafızlar. Bu üç hâl, rıza, öfke ve talâk müzâkeresi olmak üzere üç hâlden birinde yapılır. Rıza hâlinde kinayî lafızların üç türü de niyete bağlı olarak talâk ifade eder. Öfke hâlinde birinci ve ikinci tür niyete bağlı, üçüncü tür niyete bağlı olmaksızın talak ifade eder. Talâk müzâkeresi esnasında söylenen kinâyî lâfızların birinci türde yer alanlar niyete bağlı, iki ve üçüncü türde yer alanlar niyete bağlı olmaksızın talâk ifade ederler.²⁴

Talâk, sonucu itibariyle ric’î ve bâin olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ric’î talâk,

sahih bir nikahtan sonra meydana gelen cinsel birliktelikten sonra, herhangi bir maddi bedel karşılığı, bâin talâkı gerektirecek bir niteleme veya benzetme olmaksızın, sarâhaten veya işareten üç talâk ifade edilmeyen, tek bir sarîh söz, sarîh hükmündeki kinâî bir tabir veya iki talak ile boşama²⁵ olarak tarif edilmiştir. Sahih bir nikahtan sonra, cinsel birliktelikten önce sarîh veya kinâî tabirlerden biri ile yapılan, cinsel birliktelikten sonra bâin talâkı gerektiren lafızlardan biri ile veya bir bedel karşılığı yapılan boşamaların yanında bâin talak ifade eden niteleme veya benzetme ile yapılan talâklar da bâin talâk olarak tanımlanmıştır.²⁶

²² *Nimet-i İslâm*, Matbaa-i Âmire, 1316, II, 142.

²³ Süleyman b. Velî, *a.g.e.*, I, 250.

²⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, II, 184-185.

²⁵ *Hukuki İslâmiye*, II, 221.

²⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 229.

Talâkta ehliyet âkıl, bâliğ ve müteyakkız olmaya bağlıdır. Dolayısıyla akıl dengesi yerinde olan hasta, muhtî,²⁷ hâzil,²⁸ hukuki tedbir konulmamış olan sefih ve mükrehin talakı geçerli olduğu gibi, özgür iradesi ile haram bir şey yiyip ya da içerek sarhoş olan kişinin yapacağı boşama da geçerlidir.²⁹

Talâk lafızları dil ile söylendiğinde hüküm ifade eder, niyet ve yalnızca işaret ile talâk vaki olmaz. Nitekim Şeyhülislâm Seyyid Fezzullah Efendi'ye göre bir kadın kocasına “*Beni boş*” dese, kocası da hiçbir şey söylemeden parmaklarıyla üç işareti yapsa, talâk vaki olmaz. Mürettip bu fetvâyı Hâniye'den naklen, dil ile söylenmemiş bir düşüncenin hüküm ifade etmeyeceği görüşüne dayandırmıştır.³⁰

II-TALÂK LAFIZLARI: DİL VE TELAFFUZ PROBLEMLERİ

Önceden de ifade edildiği üzere İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadisler Arapça olduğu, fıkıh külliyyâtı da genel olarak Arapça olarak telif edildiği için müslüman toplum dinini bu kaynaklardan öğrenmiş dolayısıyla da gündelik hayatta kullanılan dinî tabir ve kelimeler de bunlardan etkilenmiştir. Bu durum, farklı dil ve lehçe ile konuşulan bölgelerde, dinî-kültürel kelimelerin telaffuzunda kimi problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Telaffuz ve tercüme olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilecek olan bu problemlere fıkıh külliyyatında temas edilmiş, fikhî-hukuki sonuçları üzerinde, kısa da olsa durulmuştur. Bu meyanda boşamada temel kelime olan Arapça “*talâk*” kelimesinin “*talek*”, “*talağ*” veya “*telağ*” şeklindeki telaffuz bozukluğunun kelimenin ifade ettiği fikhî hükmü etkilemeyeceği³¹ ifade edilmiştir.

Talâk'ın tarifinde “*özel bir kelime ile*” şeklinde bir kaydın bulunup bulunmaması tartışma konusu olurken,³² Arapça “*t-l-k*” harflerinden oluşan

²⁷Muhtî: Başka bir söz söylemek isterken, lisanından bir hata eseri olarak talâk sâdır olan kişi demektir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 194)

²⁸Hâzil: Sözü'nün ne hakiki ne mecazi manasını kast etmeksizin, latife yapmak isteyen kişi, şakacı. (*Hukuki İslâmiye*, II, 194)

²⁹*Hukuki İslâmiye*, II, 194-196.

³⁰*Feyziyye*, s. 78; ayrıca bkz: *Netîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 25b, 29b, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 337, vr. 41b.

³¹*Hukûk-i İslâmiye*, II, 186.

³²Hanefî fıkıhı metinleri “Talâk'ın tanımını yaparken farklı eğilimler göstermişlerdir: (Kudûrî, “*Evlilik bağının çözülmesi ve evlilik ilişkilerinin sonlandırılması*” (*el-Kudûrî*, s. 154); Kudûrî şârihi el-Meydânî, “*Hemen ya da daha sonra nikah bağının kaldırılması*” (*el-Lübâb*, s. 439); Serahî “*Sayı üçe tamamlanınca kadının nikaha mahal oluşunu sağlayan helalliğin*

“talâk” vb. kelimelerin dışında, Türkçe gibi yabancı dillerde “boşama” manasına gelen kelimelerin sarîh mi, kinâye mi olacağı hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüş, ancak el-Kâkî (ö. 749/1348), aslolanın lafız olmayıp, mana olduğu, dolayısıyla toplumların dil ve kültürlerinde “talak/boşama” konusunda yaygın olan tabirlerin sarîh, yaygın olmayan tabirlerin ise kinaye sayılacağını ifade etmiştir.³³

İbn Nüceym, boşamanın gerçekleşmesi için talâkta kullanılan kelimelerin manalarının bilinmemesinin şart olup olmaması konusunda Hanefî fakihlerinin ihtilaf ettiklerini, Özkent âlimlerine göre manası bilinmeden söylenen talâk lafızlarının asla bir hüküm ifade etmeyeceğini söylediklerini, Fakih Ebülleys’e göre ise talâk lafızlarını kullanmada âlim ile câhilin, yani kelimelerin manalarını bilen ile bilmeyen arasında fark olmayıp kazâen talâkın meydana geleceğini, fetvanın da buna göre verildiğini (aleyhi’l-fetvâ) söylerken,³⁴ Ebussuûd Efendi “Zeyd küllemâ-i şer’iyenin mefhûmu üzerime olsun demekle *كلما تزوجت امرأة فهي طالق* manasını olmağı zu’*m edip telâffuz edicek talâk vâki’ olur mu?* şeklindeki bir soruya “*Ol sözden niyetim ol idi der ise i’tirafı ile olur.*”³⁵ diyerek, manası bilinmeden söylenen sözlerin kinâye sayılacağına, dolayısıyla talâkın gerçekleşmesinin niyete bağlı olduğuna işaret etmiştir. Bir diğer fetvâsında “Zeyd-i ümmi inşâallah avradım üç talâk boş olsun dese inşallah demenin ma’nâsın bilmese talâk vâki’ olur mu? “

kaldırılması” (el-Mebsub, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., VI, s. 3); el-Mevsilî “Manevi bir bağ olan nikah mülkiyetinin ortadan kaldırılması” (el-İhtiyar li ta’lîl’l-muhtâr, thk: Şuayb el-Arnâvud vd., Darü’r-Risâle el-Allâmiye, Dımaşk, 2009, III, s. 137); Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), “Nikah ile şer’an sabit olan bağı kaldırılması” (Kenzü’d-dekâik, Mektebetü’l-Büşrâ, Karaçi, 2010, I, 395); aynı ifadelerle İbrahim el-Halebî, (Mülteka’l-ebhur, Matbaa-i Osmaniye, Derseâdet, 1309, s. 52) tarif ederken; el-İsbîcâbî, Bahaüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 591) “Belirli lafızlarla evlilik bağı ortadan kaldıran şer’i bir hüküm” (Zâdü’l-fukaha, s. 192); el-Haskefî, “Nikah bağı hemen ya da daha sonra olmak üzere belirli lafızlarla ortadan kaldırmak” (ed-Dürü’l-muhtâr, s. 205) olarak tanımlamışlar. el-Haskefî ayrıca “Bu tariflerle ortaya çıkmıştır ki, el-Kenz ve el-Mültekâ’nın tarifleri tutarlı değildir” açıklamasını yaparken; İbn Nüceym, tutarsızlığın özellikle köle azadı ve ric’î talâka kendisini gösterdiğini belirttiikten sonra, en doğru tarifi “Nikah bağı, belirli bir lafızla hemen ya da daha sonra ortadan kaldırmaktır” şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. (el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik, Dârü’l-kütübî’l-Arabiyyeti’l-kübârâ, Mısır, 1333, III, 252)

³³ Kivâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *Mi’râcu’d-dirâye ilâ şerhi’l-Hidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1974, vr. 342b.

³⁴ *el-Bahru’r-râik*, III, 277.

³⁵ *Düzdağ*, s., 43; *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 57a.

şeklindeki soruya “*Olmaz, ma’nâsın bilmek lâzım değildir.*”³⁶ diyerek soruyu yine kişinin niyetine göre yorumlamıştır. Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi de benzer bir meselede gerekçeyi açıklamaksızın bu tür konularda talâkın meydana geleceğini söylemiştir.³⁷

Şeyhülislâm Esad Efendi bir kişi hanımına “*falan işi yaparsan küllemâ-i şer’iyyenin mefhumu üzerine olsun mu?*” diye sorsa, o da böyle bir sözün ne manaya geldiğini bilmeden “*olsun*” dese ve o işi işlese kelam lağv olur, hüküm ifade etmez³⁸ diyerek Özkent âlimlerinin görüşünü tercih ettiğini göstermiştir.

III-TÜRKÇE TALÂK LAFIZLARI VE FIKHÎ SONUÇLARI

Gerek Mehmet Zihni Efendi’nin *Nimet-i İslâm* adlı ilmihal kitabı ile Ömer Nasuhi Bilmen’in *Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu* ve gerekse Osmanlı dönemi Türkçe fetvâ mecmûalarında tespit edebildiğimiz talâk tabirleri 280 kadardır. Bunları şu başlıklar altında ele alabiliriz:

A-Sarih Tabirler

Sarih tabirlerin başında “**boşama**”, “**talâk**” ve türevleri olan kelimeler gelmektedir.³⁹ Bunların dışında kaynaklarda boşamada sarih olduğu belirtilen

³⁶ *Düzdağ*, s. 44; Velî b. Yusuf, 51b; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 83b-84a; Sultan Ahmet 95, vr. 56b.

³⁷ *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 24a; bu eserin künyesi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmadığı gibi, mecmuanın herhangi bir yerinde bunu doğrulayacak bir bilgiye de rastlanmamıştır. Ancak vr. 57a kenar kaydında “*Ketebehu el-fakîr Yahya el-Minkarî min hattihî’s-şerîf*” notu ile vr. 137a’da Amasya Müftüsü Bayram Efendi’nin, metindeki bir meselenin tashihi sadedinde “*...Muhtemelen Merhum Müftü Yahya Efendi el-Hâniye’de olan bilgiye göre fetva vermiştir*” şeklindeki notu, eserin Minkarizâde Yahya Efendi’ye ait olduğunu göstermektedir.

³⁸ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 35b.

³⁹ *el-Ecvibetü’l-kani’a*, vr. 26a; *Fetâvâ*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 23b. Bu tabirlerden bazıları şunlardır: Ebussuûd Efendi’ye göre bir kişi öfke hâlinde iken üç kere “**Boş ol**” dese, üç talâk vaki olur. (*Düzdağ*, s. 43-44; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 67a.) Ahmed Efendi’ye göre göre boşamada sarîh bir tabirdir, talâk ifade eder. Ancak bâin talaka niyet etmiş olsa bile, ric’î talak ifade eder. (*el-Ecvibetü’l-kâniya*, vr. 26a.) Şeyhülislâm Ali Efendi ve Bilmen’e göre de ric’î talâk ifade eder. (*Ali Efendi*, s. 91; *Hukuki İslâmiye*, II, 186.) Bir başka fetvâda, bir kişi hanımına “Boş ol” dese, hanımı istemeyip “Ne söylersin?” dese, kocası da “Boş ol dedim, boş ol dedim, boş ol dedim” dese, bununla maksadı da “inşâ” olmayıp, “ihbâr” olsa, talâk vaki olmaz. (*Netice*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 337, vr. 46b.) Seyyid Abdullah’a göre, “Şu işi yaparsam boş ol, boş ol, boş ol” dedikten sonra o işi yapsa, iki talâk müncez olarak vaki olur. İddet içinde yine yaparsa bir talâk daha vaki olur, böylece üçe tamamlamış olur. (*Netice*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr.

29a.) Bir kişi hanımının mehr-i müeccelini verse, “Niçin verdin?” denildiğinde de “Ben onu boşadım” dese, talâk vaki olur. Kişi daha sonra “Ben talâk zikretmedim” dese, sözüne itibar edilmez. (*Netice*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 337, vr. 40b.) Bir kişi hanımına “Sen boşsun” dese, bu lafzın talâk olduğunu bilmeyen kişinin hanımı kendisi ile Allah arasında boşanmış olmaz, fakat mahkeme nezdinde boşanmış sayılır. Sarîh lafızları “Ben hanımı korkutmak için söylemiştim” şeklindeki bir iddiada bulunursa, bunu şahitlerle ispat etmezse kazâen tasdik olunmaz. (*Nimeti İslam*, II, 142 ve 2 nolu dipnot.) **Boş olsun:** Ahmed Efendi’ye göre göre boşamada sarîh bir tabirdir, talâk ifade eder. Ancak bâin talaka niyet etmiş olsa bile, ric’î talak ifade eder. (*el-Ecvibetü’l-kânia*, vr. 26a.) **Boşamış idim:** Ebussuûd Efendi’ye göre, bir kişi “Eşim Hind’i iki üç defa, üç defa boşamış idim” dese, sonra da “Yalan söyledim” dese, yalan söylemiş olsa bile, hanımı üç talâk boş olur. (*Düzdağ*, s. 44; Velî b. Yusuf, vr. 45a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 120b; 241, vr. 67a; Sultan Ahmet 95, vr. 48a.) **Boşsun:** Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’ye göre bir kişi bu tabiri, talâk kelimesini söylemeden hanımına söylese, kadın da eşyasını babasının evine götürse, talâk-ı ric’î meydana gelir. (*Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 78a; Sultan Ahmet 95, vr. 46a.) **Boşadın mı?:Boşadım:** Ak Mahmutzâde’ye göre birisine “Hanımını boşadın mı?” diye sorulduğunda “boşadım” derse, hanımı boş olur. (*Netice*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 25b.) **Boş düşdün:** Menteszâde Abdurrahim Efendi’ye göre bu tabir kinayedir, niyet edilmesi hâlinde (kasd-ı inşâ) talâk ifade eder. (*Abdurrahim*, I, s. 225.) **Boş:** Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi’ye göre bu kelime tek başına bir hüküm ifade etmez. Dolayısıyla bir kişi hanımına üç kere “boş” dese ancak “ol” demese hanımı boş olmuş olmaz. (*Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22a) **Ekmele talâk ile boş ol:** Üskûbî’ye göre ric’î talak ifade eder. (*Fetâvâ*, 32a.) **Ey Tâlik / Ey Mutallaka:** Bilmen’e göre bunlar talâk-ı ric’î gerektirir. Erkek bunları hakâret niyeti ile söylediğini iddia etse kazâen tasdik edilmez. Ancak kadın daha evvel başka bir kocadan boşanmış olur da, kocası bu sözleri ile onu haber verdiğini iddia ederse, tasdik olunur. (*Hukuk-i İslâmiye*, II, 186.) **Keffâretsiz boş ol:** Şeyhülislâm İbn Kemal, bir kişinin hanımına böyle bir söz söylemesinin bâin talâk gerektireceğini ifade etmiştir. (*İnanır*, s. 68.) **Sen benim hesabımda / reyimde / ilimimde tâlıksın:** Bilmen’e göre bir talâk-ı ric’î gerektirir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.) **Sen buradan Şam’a kadar tâlıksın:** Bilmen’e göre bir talâk-ı ric’î gerektirir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.) **Sen mutallakasın:** Bilmen’e göre niyete bakılmaksızın talâk-ı ric’î vaki olur. (*Hukuki İslâmiye*, II, 185.) **Sen talâksın:** Bilmen’e göre bu tabirde üç talâka niyet sahihtir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.) **Sen tâlıksın:** Bilmen’e göre niyete bakılmaksızın talâk-ı ric’î vaki olur. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.) **Sen tâlik-i bâinsin:** Bilmen’e göre kinayedir, niyet edilince bâin talâk meydana gelir. Ancak bu tabir ile niyet edilmesi hâlinde üç bâin talâk da vaki olur. “Bâin” kelimesi ile ayrıca ikinci bir talâka niyet edilmesi hâlinde iki talâk tahakkuk eder. (*Hukuki İslâmiye*, II, 187.) **Seni boşadım:** Bilmen’e göre bir talâk-ı ric’î gerektirir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.) **Seni tatlik ederim:** Bilmen’e göre, geleceğe dönük bir vaad olan bu tabir toplum içerisinde şimdiki zaman manasında yaygın olarak kullanılıyorsa ric’î talâk gerektirir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186) **Seni tatlik ettim:** Bilmen’e göre niyete bakılmaksızın talâk-ı ric’î vaki olur. (*Hukuki İslâmiye*, II, 185.) **Üç talâk, üç talâk:** Bir kişi hanımına, öfke hâlinde iken “üç talâk, üç talâk” diyerek evden çıksa, ancak “boşadım” gibi bir söz söylemese, Ebussuûd Efendi’ye göre yalnızca bu söz ile hanımı boş olur. (Velî b. Yusuf, vr. 45a.) **Üç talâk boş ol:** Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’ye göre bir kişi hanımına böyle bir söz söylese hanımı üç talâk boş olur. (*Feyziye*, s. 71.)

diğer kelimelerin şunlar olduğu görülmektedir: **“Bıraktım”**⁴⁰, **“terk ettim”** - ancak bu iki kelime hakkında net ve ortak bir kanaatin oluşmadığı görülmektedir-, **“geçtim”**,⁴¹ **“vazgeçtim”**,⁴² **“Haram/Mahrem”**,⁴³ **“Kodum”**⁴⁴

⁴⁰ *Cerîde-i İlmîyye*'de ki bir fetvâda bir kişinin hanımına *“Seni bıraktım”* demesinin talâk-ı bâin ifade edeceği söylenmiştir. İlâveli Mecmûa-i Cedîde'nin hâmişinde *“bıraktım”* kelimesi talâk konusunda sarihtir, niyete muhtaç değildir derken aynı kaynakta Şeyhülislâm Ömer Lütî Efendi'nin bu kelime ile yapılan boşamayı bâin talâk kabul ettiği belirtilmiştir. Mehmet Zihni Efendi'ye göre *“bırakmak”* ve *“terk etmek”* tabirleri Türkçe'de talâk manasında kullanıldığı ve bu hususta bir örf olduğu için, talâk konusunda sarîh sayılır, niyete bakılmaksızın bâin talâk gerektirir. (*İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, s. 96; *Cerîde-i İlmîyye*, IV/52, s. 1646; *Nimet-i İslâm*, II, 144.)

⁴¹ Nitekim Şeyhülislâm Menteşizâde Abdurrahim Efendi'ye göre bir kadın kocasına *“mehrimden ve nafaka-i iddetimden geçtim, beni tatlık eyle”* dese, kocası da *“Çünkü sen beni istemezsin, ben de senden geçtim”* dese, hanımı bâin talâk boş (mübâne) olur. Aynı sonuç *“Mehrimden ve nafaka-i iddetimden geçtim, beni boş: İhtiyârın elinde olsun”* sözü için de geçerlidir. (*Abdurrahim*, I, s. 225. 227.) İbn Kemal, Çatalcalı Ali Efendi, *Cerîde-i İlmîyye* fetvâları, Zihni Efendi ve Bilmen'in yorumuna göre bu kelime bir toplumda *“müfârat ettim”* manasında yaygın kullanılıyorsa, boşamada sarîh sayılacağından niyete ihtiyaç duyulmaksızın talâk ifade eder. İbn Kemal, Çatalcalı Ali Efendi, *Cerîde-i İlmîyye* fetvâları, Zihni Efendi ve Bilmen'in yorumuna göre bu kelime bir toplumda *“müfârat ettim”* manasında yaygın kullanılıyorsa, boşamada sarîh sayılacağından niyete ihtiyaç duyulmaksızın talâk ifade eder. İbn Kemal, Çatalcalı Ali Efendi, *Cerîde-i İlmîyye* fetvâları, Zihni Efendi ve Bilmen'in yorumuna göre bu kelime bir toplumda *“müfârat ettim”* manasında yaygın kullanılıyorsa, boşamada sarîh sayılacağından niyete ihtiyaç duyulmaksızın talâk ifade eder. (*Kemalpaşazâde*, vr. 27b; *Ali Efendi*, s. 94; *Cerîde-i İlmîyye*, I/6, s. 389; *Nimet-i İslâm*, II, 146.) Çatalcalı Ali Efendi'nin bir diğer fetvasına göre talâk konusu müzâkere edilirken söylene, talâka niyet edilmese de bâin talâk boş (mübâne) olur. (*Ali Efendi*, s. 94.)

⁴² Velî b. Yusuf, vr. 62a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 131b.

⁴³ *Abdurrahim*, I, s. 226; *Hukûk-i İslâmiye*, II, 186; **“Sen haramsın / bana haramsın / mahremsin / mahrem oldun”**, **“Üzerime haram olsun”**, **“Ben sana haramım”**, **“Bana haram lazım gelir”** gibi tabirler bâin talâk ifade eder. Bilmen'e göre bu sözler niyete bağlı olarak zihâr ya da ilâyî da gerektirebilir. Ancak Esad Efendi'ye göre **“Seni nefsim haram ettim”** cümlesindeki *“haram”* kelimesinden maksat *“talâk”* ise, niyet edilmese de talâk vaki olur. (*el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 34b.) **“Tanrı helâli bana haram olsun”**: Şeyhülislâm İbn Kemâl, bir kişi *“falan nesneyi işlersem, tanrı helâli bana haram olsun”* dese, sonra da o işi işlese, bir fetvâsında o kişinin hanımının bâin talâk boş olduğunu söylerken, (*İnanır*, s. 71, 72b), diğer bir fetvâsında bâin ya da ric'î olduğundan söz etmeksizin, yalnızca *“boş olur”* demiştir. (*İnanır*, s. 72.)

⁴⁴ Ahmed Efendi'ye göre *“kodum”* kelimesi boşamada sarîh bir tabirdir, talâk ifade eder. Ancak bâin talaka niyet etmiş olsa bile, ric'î talak ifade eder. Ahmet Efendi eserinde, el-Hâvi'l-kudsî'ye atfen kelimenin Farsça'daki benzer karşılıklarına dayanarak görüşünü gerekçelendirmiştir. (*el-Ecvibetü'l-kâniya*, vr. 26a.) es-Sâkızî'ye göre *“Kodum”* kelimesi

ve “**Talâkın bana farzdır / vaciptir / lâzımdır**”⁴⁵ kelimeleridir.

B-Kinâî Tabirler

Bu tabirler de iki kısımdır: Niyet edilmesi hâlinde bâin talâk gerektirenler ile ric'ât talâk gerektirenler. Bunların yanında bâin, ric'ât ya da lağv olup olmadığı hususunda ihtilaf edilen tabirler de bulunmaktadır ki, bu ihtilafın kelime ve tabirlerin kullanıldıkları toplumlardaki dil ve kültür farklılığından kaynaklandığı açıktır.

1-Niyet edilmesi hâlinde bâin talâk gerektirenler:⁴⁶

“Ağzına falan ettiğim, kahpe rosbosu, var git, beni bana ko”,⁴⁷ “Alâkam yok”,⁴⁸ “Ana ve kız karındaş gibi geçinelim”,⁴⁹ “Anamsın”,⁵⁰ “Aramızda / Beynimizde nikah yoktur”,⁵¹ “Aramızda nikahı fesh ettim”,⁵² “Artık ben seni istemem, baban evine git”,⁵³ “Avradım değilsin”,⁵⁴ “Avradın var mı?: Yok”,⁵⁵

Türkçe’de kinayedir, bu kelime ile yapılan boşama bâindir. (Sadık Muhammed b. Ali, *Surratü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 314, vr. 47a.)

⁴⁵ Zekeriyazâde Yahya Efendi, bu tür tabirlerin fikhî sonuçları hakkında fakihler arasında ihtilaf bulunduğunu, Fakih Ebu Ca’fer’e göre “vacib” kelimesi hakkında “teâruf-i nâs” olduğu için talâk meydana geleceğini, diğer tabirlerde böyle bir örf bulunmadığı için gerekmeyeceğini ifade ettiğini belirterek soruyu cevaplamıştır. (el-Bursevî, vr. 32b.) Bilmen’e göre bu tabir, bir ric'ât talâk gerektirir. (*Hukukî İslâmiye*, II, 186.)

⁴⁶ İlgili fetvâların kimisinde açıkça “bâin talâk”tan söz edilirken, kimilerinde doğrudan “talâk” ifadesi kullanılmış, bâin olup olmadığına temas edilmemiştir. Kinâyî lafızlarla yapılan talâkın Hanefî mezhebinde bâin talâkı gerektireceği esasından hareketle biz bunları da niyet edilmesi hâlinde bâin talâk gerektirenler arasında zikretmeyi uygun bulduk.

⁴⁷ *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 4b.

⁴⁸ *Cerîde-i İlmîyye*, I/4, s. 163; I/11, s. 626; III/27, s. 682; V/56, s. 1776; V/60, s. 1902.

⁴⁹ Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi’ye göre kişi bununla gönül almanın dışında bir şeye niyet etmemiş ise hanımı boş olmaz. (*Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22b.)

⁵⁰ *Üskübî*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 238, vr. 32b; *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22b, 30b; Mehmet Zihni Efendi’ye göre bir kişinin hanımına “anam” demesi ile talâk vaki olmaz. Zihâr da olmamakla birlikte böyle bir söz söylemesi tahrîmen mekruhtur. (*Nimet-i İslâm*, II, 146.)

⁵¹ *Ali Efendi*, s. 94; *Cerîde-i İlmîyye*, I/12, 678; II/14, 52; V/50, 1573; *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187. Mehmet Zihni Efendi bu hususta şu deyatı verir: “Nikahı yok saymak, niyete bağlı olarak talâk sayılır. Ancak bu görüş İmam Ebu Hanife’ye aittir. İmâmeyn’e göre ise talâk gerekmez, çünkü bu yalan bir sözdür.” (*Nimet-i İslâm*, II, 146.)

⁵² *Hukukî İslâmiye*, II, 187.

⁵³ *Ali Efendi*, s. 93.

⁵⁴ *Cerîde-i İlmîyye*, I/4, s. 164.

⁵⁵ *Fetâvâ*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 23b; *Ali Efendi*, s. 94; *Cerîde-i İlmîyye*, I/8, s. 487; III/24, 530.

“Ayağımın yolunu ver”,⁵⁶ “Âzad ol”,⁵⁷ “Babanın evine git”,⁵⁸ “Bana avrat olma, kabulüm değilsin”,⁵⁹ “Bana ecnebiye ol”,⁶⁰ “Bana yaramazsın”,⁶¹ “Başına gün doğsun”,⁶² “Başını ört”,⁶³ “Ben sana kocalık etmem / ben senin kocan değilim: Öyle ise benim kocam yoktur”,⁶⁴ “Ben senden ayrım”,⁶⁵ “Ben senden ferağat ettim”,⁶⁶ “Ben senden geçtim, al mehrini, bu günden sonra anam ol”,⁶⁷ “Ben senden vaz geçtim”,⁶⁸ “Ben seni ip ile bağlamadım, boşsun git”,⁶⁹ “Ben seni istemem, red ol”,⁷⁰ “Ben seni istemezsin: Ben de seni istemezsin, var esbâbını al git”,⁷¹ “Ben seni istemezsem, çık var git”,⁷² “Ben ondan ferağat ettim”,⁷³ “Ben senin talâkından berîyim”,⁷⁴ “Beni boşa / Benden red ol, benden ne istersin”,⁷⁵ “Benim avradım yoktur”,⁷⁶ “Benim dediğim olsun mu?”,⁷⁷ “Benim hükmümden çıkıp, bir âhar Müslümana var”,⁷⁸ “Benim için üzerinde nikah / mülk yoktur”,⁷⁹ “Benden ayrıl da anan ve baban ile ol”,⁸⁰

⁵⁶ *Feyziyye*, s. 77.

⁵⁷ *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 72a.

⁵⁸ *Nîmet-i İslâm*, II, 143.

⁵⁹ *el-Bursevî*, vr. 32a.

⁶⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁶¹ *Behce*, s. 81.

⁶² *Behce*, s. 81.

⁶³ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁶⁴ Ali Efendi, s. 94.

⁶⁵ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

⁶⁶ *el-Es'adiyye*, 157/2, vr. 9b; *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22b, 24b; *el-Bursevî*, vr. 29b.

⁶⁷ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 37b.

⁶⁸ *el-Bursevî*, vr. 32a.

⁶⁹ *Behce*, s. 83.

⁷⁰ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 40a.

⁷¹ *el-Es'adiyye*, 157/2, vr. 6b-7a.

⁷² *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 37b.

⁷³ *İnanır*, s. 69; Fetvâ metninden anlaşıldığı kadarıyla talâk ya da evlilik müzakeresinin yapıldığı bir mecliste, kocaya “*Helâlidir, nafaka ver*” denildiğinde, kocanın “*Ben ondan ferağat ettim*” demesi, talâk sayılır.

⁷⁴ *Hukuki İslâmiye*, II, 186-187.

⁷⁵ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 40a.

⁷⁶ *el-Bursevî*, 1087, vr. 29b; *Abdurrahim*, I, s. 224; *Cerîde-i İlmîye*, I/8, s. 487; III/24, s. 530.

⁷⁷ *el-Bursevî*, vr. 33a.

⁷⁸ *el-Bursevî*, vr. 33b.

⁷⁹ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁸⁰ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

“Benden git, muradına er”,⁸¹ “Benden halâs oldun”,⁸² “Benden uzak ol”,⁸³ “Boş düşdün”,⁸⁴ “Bre rüspaycık, evimden çık git”,⁸⁵ “Bundan sonra anam, bacım ol”,⁸⁶ “Cehennem git”,⁸⁷ “Çık git evden”,⁸⁸ “Çünkü âzâd olmak istersen, evimde durma”,⁸⁹ “Dört yol sana açıktır, hangi yolu istersen tut”,⁹⁰ “Dünya ve ahiret vâlidem ol : Sen de benim oğlum ol”,⁹¹ “Ehline lâhik ol”,⁹² “Elbiselerini al evden çık, seni gözüm görmesin”,⁹³ “Elin benden çek: Üç talak çektim”,⁹⁴ “Evli misin?: Değilim”,⁹⁵ “Geçtim senden, ferağat ettim”,⁹⁶ “Helâlîm haram olsun”,⁹⁷ “Hangi yola istersen git”,⁹⁸ “Her helal bana haram olsun”,⁹⁹ “Hürre ol”,¹⁰⁰ “İstemem, kime isterse varsın / kime istersen tezvîc eyle”,¹⁰¹ “İhtiyârın elinde olsun”,¹⁰² “Muradın ne? Ne demek / Yapmak istiyorsun?: Muradım

⁸¹ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukûk-i İslâmiye*, II, 187.

⁸² *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁸³ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁸⁴ *Abdurrahim*, I, s. 225.

⁸⁵ *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 45a.

⁸⁶ *Nimet-i İslam*, II, 146.

⁸⁷ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁸⁸ *el- Es’adiyye*, 157/1, vr. 33a; *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187. Şeyhülislâm Esad Efendi’ye göre, bir kişi öfke hâlinde hanımına “çık git evden” dese bununla da talâka niyet etse, talâk vaki olur. Bilmen’e göre yalnızca “Çık” veya “Git” tabiri kinâyedir, niyet edilince bâin talâk ifade eder.

⁸⁹ Velî b. Yusuf, vr. 42b; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 119a; 241, vr. 72a; Sultan Ahmet 95, vr. 46b.

⁹⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 187; cümlelerin ikinci bölümü söylenmezse talâk vaki olmaz.

⁹¹ *el-Bursevî*, vr. 32a-b; kişi bununla hanımının kendisine haram olmasına niyet ederse hanımı boş olur.

⁹² *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁹³ *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 8a.

⁹⁴ *Fetâvâ*, vr. 31b.

⁹⁵ *Nimet-i İslâm*, II, 146.

⁹⁶ *el- Es’adiyye*, 157/2, vr. 9b; *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 25a; *el-Bursevî*, vr., 30b.

⁹⁷ Velî b. Yusuf, vr. 44b; *Düzdağ*, s. 43; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 71a; *el- Es’adiyye*, 157/1, vr. 36, 38; *Ali Efendi*, s. 98, 99; *Minkarîzâde*, vr. 23a; *el-Bursevî*, vr. 29b. Niyet edilmesi hâlinde îlâ ya da zihâr da olabilir. (*Hukuki İslâmiye*, II, 186.)

⁹⁸ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

⁹⁹ *Ali Efendi*, s. 97.

¹⁰⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹⁰¹ *Behce*, s. 82; Yenişehirli Abdullah Efendi’ye göre “talâk müzâkeresi ya da öfke hâlinde söylense bile niyet edilmemişse talâk ifade etmez” diyerek karine-i hâl geçersiz saymaktadır.

¹⁰² *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 131a; 241, vr. 87b; *el- Es’adiyye*, 157/2, vr. 5a; *Minkarîzâde*, vr. 24a.

seni boşamak”,¹⁰³ “Kalk”,¹⁰⁴ “Kandan geldiysen var anda git”,¹⁰⁵ “Kıyâmete kadar seni nefsim haram ettim”,¹⁰⁶ “Kendine koca ara”,¹⁰⁷ “Anam, kız karındaşım ol”,¹⁰⁸ “Kızım”,¹⁰⁹ “Mehrinden ve nafakandan geç de var sağlık ile”,¹¹⁰ “Neylersiz: İsterseniz üç”,¹¹¹ “Nikahını al, durma evimden git”,¹¹² “Örtün”,¹¹³ “Sana avrat olmam: Öyleyse benim avradım yoktur”,¹¹⁴ “Sebîlini tahliye ettim”,¹¹⁵ “Sen âzâdsın”,¹¹⁶ “Sen bâinsin”,¹¹⁷ “Sen bana leş gibisin / Hinzır gibisin / Hamr gibisin”,¹¹⁸ “Sen benden bâinsin”,¹¹⁹ “Sen benim hanımım değilsin”,¹²⁰ “Sen berîesin”,¹²¹ “Sen birsin”,¹²² “Sen falanın zevcesinden daha tâlıksın”, “Sen haliyyesin”, “Sen hürresin”, “Sen

¹⁰³ *Feyziyye*, s. 77; *Netîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 25a; *Cerîde-i İlmîye*, III/27, s. 682.

¹⁰⁴ *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹⁰⁵ *el-Bursevî*, vr. 28b.

¹⁰⁶ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 34b; Esad Efendi’ye göre, “haram kelimesinden maksat talâk ise, niyet etmese de talâk vaki olur.”

¹⁰⁷ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

¹⁰⁸ *el-Bursevî*, vr. 29b, 33a; *Ali Efendi*, s. 92; *Cerîde-i İlmîye*, V/57, s. 1807. Bu tür cümleler saygı için söylenirse hüküm ifade etmez, haram olma niyeti ile söylenirse Zekeriyâzâde Yahya Efendi’ye göre talâk, İbrahim el-Hayderî’ye göre bâin talâk (mübâne) ifade eder.

¹⁰⁹ *İnanır*, s. 70; *el-Bursevî*, vr. 29a; *Ali Efendi*, s. 92; *Nimet-i İslâm*, II, 146; Zekeriyâzâde Yahya Efendi’ye göre bir kişi hanımına öfke hâlinde “Şimden sonra sen benim kızı ol” dese, makam karinesi ile “Onun gibi haram olmak”a niyet etmiş olduğundan hanımı boş olmuş olur.

¹¹⁰ *el-Bursevî*, vr., 31a.

¹¹¹ *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 6a.

¹¹² *Abdurrahim*, I, s. 225; talâk konusu müzâkere edilirken, kişi öfke ile hanımına “Nikâhını al, durma evimden git” deyip, kendi elbiselerini ayırarsa, hanımını eşyası ile evinden çıkarsa, “talâka niyet etmemiştim” sözü tasdik edilmez, hanımı boş olur. Bu yorumda karine tabir ile neyin kastedildiğinin delili sayılmıştır.

¹¹³ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹¹⁴ *Ali Efendi*, s. 94.

¹¹⁵ *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹¹⁶ *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹¹⁷ *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹¹⁸ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187. Ayrıca Bilmen’e göre bu tabirler ile zihâr ya da îlâya niyet edilirse, zihâr ya da îlâ sayılır.

¹¹⁹ *Nimet-i İslâm*, II, 143; *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹²⁰ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

¹²¹ *Hukuk-i İslâmiye*, II, 187.

¹²² *Hukuk-i İslâmiye*, II, 186.

mübânesin”,¹²³ “Sen pazar ipi ile bağlı değilsin”,¹²⁴ “Sen şaibesin”,¹²⁵ “Sende ve kızında alâkam yoktur”,¹²⁶ “Senden müfârat ettim”,¹²⁷ “Seni bıraktım”,¹²⁸ “Seni ibâne / mübâne ettim”,¹²⁹ “Seni ip ile bağlamadım, boşsun, git”,¹³⁰ “Seni istemem, kime istersen var”,¹³¹ “Seni muhâlaa ettim”,¹³² “Seni tesrîh ettim”,¹³³ “Senin kocan değilim”,¹³⁴ “Sizi itlâk ettim”,¹³⁵ “Talâkını terk ettim”,¹³⁶ kişi hanımına hitâben “Tezevvüc et” demesi,¹³⁷ “Uğurlar ola”,¹³⁸ “Vallâhi üç talâk”,¹³⁹ “Var baban evine git”,¹⁴⁰ “Var evimden çık git”,¹⁴¹ “Var imdi, cehenneme başın”,¹⁴² “Var yıkıl git”,¹⁴³ “Var sağlıklı şimdiden sonra”,¹⁴⁴ “Var benim menzilimden git, seni istemem”,¹⁴⁵ “Yıkıl git karşımdan”,¹⁴⁶

¹²³ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹²⁴ *Ali Efendi*, s. 95.

¹²⁵ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹²⁶ *Ali Efendi*, s. 94.

¹²⁷ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹²⁸ *Cerîde-i İlmîyye*, I/9, s. 537; V/52, s. 1646; *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹²⁹ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹³⁰ *Behce*, s. 83.

¹³¹ *Ali Efendi*, s. 93; *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹³² *Hukuki İslâmiye*, II, 187; Bilmen’e göre bu tabir bir bedel karşılığında söylenmemiş ise, bedelsiz olarak bain talâk meydana gelir.

¹³³ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹³⁴ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

¹³⁵ *Behce*, s. 81.

¹³⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹³⁷ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

¹³⁸ *Minkarîzâde*, vr. 25a; bir kadın öfke esnasında kocasına “ben seni istemem” dese, kocası da “istemezsen uğurlar olsun” dese, niyet etmedikçe talâk meydana gelmez.

¹³⁹ *el- Es’adiyye*, 157/2, vr. 9a.

¹⁴⁰ *Kemalpaşazâde*, vr. 27a; *Ebussuûd*, Bozanzâde, Atıf Ef., 1120, vr. 72a; *Ali Efendi*, s. 93.

¹⁴¹ *el-Bursevî*, vr. 30a; *Minkarîzâde*, vr. 24a.

¹⁴² *el-Bursevî*, vr., 31a.

¹⁴³ *İnanır*, s. 69; *Ali Efendi*, s. 92; *Feyziyye*, s. 72; *el-Bursevî*, 1087, vr. 29a; *Cerîde-i İlmîyye*, I/6, s. 388; I/9, s. 537; I/12, 678; III/22, s. 435; *Nimet-i İslâm*, II, 144.

¹⁴⁴ *Minkarîzâde*, vr. 22a; *Abdurrahim*, I, s. 225.

¹⁴⁵ *Abdurrahim*, I, s. 225; Bir kişi hanımının elbiselerini babasının evine götürüp, hanımına “Var benim menzilimden git, seni istemem” dese, hanımı da baba evine gitse, ardından kocası “Maksudum boşamak değildi” dese, bu söz öfkeli hâlinde söylenmiş ise geçerli, normal hâlde söylenmiş ise geçersizdir. Hanımı boş olur.

¹⁴⁶ *Minkarîzâde*, vr. 23a.

“Yuların boynundadır”,¹⁴⁷ “Yükünden boş ol”¹⁴⁸ ve “Zevcemden başka oldun”.¹⁴⁹

2-Niyet edilmesi hâlinde ric’î talâk gerektirenler:

“Allah talâkına hükmetti”,¹⁵⁰ “Allah talâkını diledi”,¹⁵¹ “İtlâk ettim”,¹⁵² “İ’tidat et”,¹⁵³ “Nefsini ihtiyâr et”,¹⁵⁴ “Rahmini istibrâ et”,¹⁵⁵ “Sen mutlakasın”,¹⁵⁶ “Talâk sanadır”,¹⁵⁷ “Talâkını diledim”,¹⁵⁸ “Talâkını sana ikrâz ettim”,¹⁵⁹ “Talâkını sana sattım”¹⁶⁰ ve “Talâkının yolunu tahliye ettim”.¹⁶¹

C-Lağv Tabirler

Bazı tabirler de talâkı gerçekleştirme şartlarını taşımadıkları için “lağv/mühmel” tabirleri ile anılmışlardır ki, tespit edilebilenler şunlardır: “Allah sana mübârek etsin”,¹⁶² “Anam avradım olsun”,¹⁶³ “Anasını ...ettiğim”,¹⁶⁴ “Babam”,¹⁶⁵ “Babam ol”,¹⁶⁶ “Balık kavağa çıkarsa sen de

¹⁴⁷ *Nimet-i İslâm*, II, 143.

¹⁴⁸ *Behce*, s. 81-82; böyle bir söz, hâmile bir kadına söylendiğinde kinâyedir, niyet edilirse talâk ifade eder.

¹⁴⁹ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 187.

¹⁵⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁵¹ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁵² *Cerîde-i İlmiye*, IV/41, s. 1196; “Avradım boş olsun” manasına geldiği toplumlarda ric’î talâk ifade eder.

¹⁵³ *Hukuki İslâmiye*, II, 186, 187; Ancak bu tabir sarîh hükmündedir, iki veya üç talâka niyet edilse de bir talâk-ı ric’î ifade eder.

¹⁵⁴ *Hukuki İslâmiye*, II, 186, 187; bu tabir sarîh hükmünde olduğundan iki veya üç talâka niyet edilse de tek talâk-ı ric’î tahakkuk eder.

¹⁵⁵ *Hukuki İslâmiye*, II, 186; Ancak bu tabir sarîh hükmündedir, iki veya üç talâka niyet edilse de tek talâk-ı ric’î ifade eder.

¹⁵⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁵⁷ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁵⁸ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁵⁹ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁶⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 187; Ancak kişinin hanımı bu söze karşı “Bilâ bedel satın aldım” derse bir talâk-ı ric’î meydana gelir.

¹⁶¹ *Hukuki İslâmiye*, II, 186.

¹⁶² *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

¹⁶³ *Ali Efendi*, s. 109.

¹⁶⁴ *Ali Efendi*, s. 89; *Abdurrahim*, I, s. 226; *Feyziye*, s. 71; *el-Bursevî*, vr. 29a; *Abdurrahim*, I, s. 226. Fetvâ-yı Feyzullah Efendi’nin mürettibi, bu fetvâyı Şeyhülislâm İbn Kemal’in “*sövgü ve hakaretler talâk sayılmaz*” şeklindeki görüşü ile gerekçelendirmiştir. (*Feyziye*, s. 71.)

¹⁶⁵ *İnanır*, s. 70.

¹⁶⁶ *el-Bursevî*, vr. 33a; “*Bir daha seninle dirlik edersem, babam ol*”

boşsun”,¹⁶⁷ “Bana avrat lazım değil”,¹⁶⁸ “Bana gerekmezsin”,¹⁶⁹ “Ben senden beriyim”,¹⁷⁰ “Ben senden boşum / tâlikim”,¹⁷¹ “Ben seni tezevvüc etmedim”,¹⁷² “Ben senin talâkindan beriyim”,¹⁷³ “Ben senin erin değilim, var kendine er bul”,¹⁷⁴ “Ben ondan geçeli üç ay oldu”,¹⁷⁵ “Beni istemeyeni ben de istemem”,¹⁷⁶ “Benden ayrılmak lazım gelir”,¹⁷⁷ “Benim sana hâcetim / rağbetim yoktur”,¹⁷⁸ “Bırakırım”,¹⁷⁹ “Bismillah in kâne halâlen”,¹⁸⁰ “Boş”,¹⁸¹ “Burnum kulağım şart olsun”,¹⁸² “Çıkarırsan talâk olur”,¹⁸³ “Fâhişe”,¹⁸⁴ “İrâden elinde olsun: Gönlün bilir”,¹⁸⁵ “İstediğin yere gidersen bana avrat

¹⁶⁷ Çünkü muhal olan şeylere yapılan ta’lîk hüküm ifade etmez. (*Nimet-i İslâm*, II, 166.)

¹⁶⁸ *Abdurrahim*, I, s. 224; *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, s. 93. “*Hind’in nafakasını niçin vermezsin?: Bana avrat lazım değil.*”

¹⁶⁹ *el-Bursevî*, vr. 32a.

¹⁷⁰ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 188; “Beriyim” kelimesinin Türkçe’de iki türlü okunuşu bulunmaktadır: “Berî” ve “Berî”. “î” harfinin şapkasız okunması hâlinde manası “Konuşana göre iki uzaklıktan kendisine daha yakın olanı, bu taraf, daha yakın, -den berî”, şapkalı okunması hâlinde Arapça “berâet” kökünden “Temizlemek, uzak olmak” manalarına gelmektedir. (Heyet, *Örnekleriyle Büyük Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 2002, I, 303.)

¹⁷¹ *Nimet-i İslâm*, II, 141; *Hukukî İslâmiye*, II, 188, çünkü talâk kadına nispet edilmemiştir.

¹⁷² *Hukukî İslâmiye*, II, 188.

¹⁷³ *Hukukî İslâmiye*, II, 188. Bilmen’in diğer yorumlarından anlaşıldığına göre burada kullanılan ve boş söz sayılan “Berî” kelimesi, Türkçe’deki “Bu taraf, daha yakın” manasına gelen “Berî” kelimesidir.

¹⁷⁴ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 39a.

¹⁷⁵ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 38b; Şeyhülislâm Hocaazâde Esad Efendi’ye göre, bir kişi hanımını boşamaya zorlansa (ikrâh) ve “*Ben ondan geçeli üç ay oldu*” dese hanımı boş olmaz.

¹⁷⁶ *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22a.

¹⁷⁷ *Abdurrahim*, I, s. 224; *Ali Efendi*, s. 95; her iki müftüye göre bir kişinin hanımına “*Zeyd’in evine varırsan, benden ayrılmak lazım gelir*” dese kadın da varsa, boş olmaz.

¹⁷⁸ *Hukukî İslâmiye*, II, 188.

¹⁷⁹ *Feyziyye*, s. 93; *Netîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 24b; *Cerîde-i İlmîyye*, I/9, s. 538; III/30, s. 818; tabir vaad ifade ettiği için, yerine getirilmedikçe bir hüküm ifade etmez.

¹⁸⁰ Velfî b. Yusuf, vr. 20a; Ebussuûd Efendi’ye göre bir kişi hanımı ile ilişkide bulunacağı zaman, ihtiyâten bu sözü söylese, talâk ifade etmez, ancak de hanımının helallîğinde şüphesi var ise ilişkide bulunması helal olmaz.

¹⁸¹ *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22a; Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi’ye göre bu kelime tek başına bir hüküm ifade etmez. Dolayısıyla bir kişi hanımına üç kere “boş” dese ancak “ol” demese hanımı boş olmuş olmaz.

¹⁸² *Netîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 24b.

¹⁸³ *Nimet-i İslâm*, II, 141, çünkü talâk kadına nispet edilmemiştir.

¹⁸⁴ *Cerîde-i İlmîyye*, II/16, s. 148.

¹⁸⁵ *İnanır*, s. 70; *Abdurrahim*, I, s. 226; *Ali Efendi*, s. 95; Cümlelerin ikinci yarısı olan “Gönlün bilir” talâk açısından bir mana ifade etmez, boş söz sayılır.

olmazsın”,¹⁸⁶ “Kahpe, zâniye, orospu”,¹⁸⁷ “Karındaş”,¹⁸⁸ “Kız karındaşımsın”,¹⁸⁹ “Korkarım benden boş düşersin”,¹⁹⁰ “Menkûhem değildir”,¹⁹¹ “Peşhûn atlamış kahpe”,¹⁹² “Sana müştahî değilim”,¹⁹³ “Sen bana yaramazsın”,¹⁹⁴ “Sen benim anam ol, ben senin oğlun olayım”,¹⁹⁵ “Sen eğer aydan güzel değilsen üç talâk boş ol”,¹⁹⁶ “Seni boşamazsam, annem ile Ka’be’de zina etmiş olayım”,¹⁹⁷ “Seni istemem beni boşa: Ben seni istemem”,¹⁹⁸ “Seni ibâha ettim”,¹⁹⁹ “Seni istemem”,²⁰⁰ “Seni murâd etmem”,²⁰¹ “Senin sende, benim bende”,²⁰² “Seni sevmem”,²⁰³ “Senin muradın nedir?: Muradım seni boşamaktır”,²⁰⁴ “Şimdiden sonra ben seni istemem”,²⁰⁵ “Şimdiden sonra validem ve kız karındaşımla”,²⁰⁶ “Talâkına râzı oldum”,²⁰⁷ “Talâkımdan berî oldum”,²⁰⁸ “Talâkımdan i’râz ettim”,²⁰⁹ “Talâkını

¹⁸⁶ *Behce*, s. 82.

¹⁸⁷ *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 45a; *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 7a, 9b-10a. *Ali Efendi*, s. 90; Esad Efendi’ye göre diğer şartları tutması hâlinde bu tür sözler, mülâne gerektirir, hâkimin tefrîki ile bâyin talâk vaki olur.

¹⁸⁸ *İnanır*, s. 70.

¹⁸⁹ *Feyziyye*, s. 72; *Cerîde-i İlmîyye*, III/33, s. 930; *Nimet-i İslâm*, II, 146. Zihni Efendi bu söz talâk ya da zihâr ifade etmese de söylenmesi mekruhtur.

¹⁹⁰ *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 6b.

¹⁹¹ Velî b. Yusuf, vr. 40a.

¹⁹² *el-Bursevî*, vr. 31b.

¹⁹³ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

¹⁹⁴ *Cerîde-i İlmîyye*, V/51, s. 1603; *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

¹⁹⁵ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 37a; her ne kadar talâk gerektirmezse de söylenmesi mekruhtur.

¹⁹⁶ *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 74a; Sultan Ahmet 95, vr. 76b; *İnanır*, s. 70.

¹⁹⁷ *el-Es’adiyye*, 157/2, vr. 4a.

¹⁹⁸ *Abdurrahim*, I, s. 225: Menteşizâde Abdurrahim Efendi’ye göre tartışma esnasında kadın kocasına “Seni istemem, beni boşa” dese, kocası da “Ben seni istemem” dese, bu söz ile hanımı boş (mübâne) olmuş olmaz.

¹⁹⁹ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 188.

²⁰⁰ *Ali Efendi*, s. 93; *Feyziyye*, s. 71; *Cerîde-i İlmîyye*, s. I/3, s. 105; *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²⁰¹ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²⁰² *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 24a.

²⁰³ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²⁰⁴ *Feyziyye*, s. 77; *Cerîde-i İlmîyye*, III/27, s. 682.

²⁰⁵ *Abdurrahim*, I, s. 225; Hanımına incinen bir kişi “şim[di]den sonra ben seni istemem” dese, bu söz ile hanımı boş olmuş olmaz.

²⁰⁶ *el-Es’adiyye*, 157/1, vr. 35b.

²⁰⁷ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²⁰⁸ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²⁰⁹ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

sevdim / Arzu ettim”,²¹⁰ “Vallâhi sen benim zevcem değilsin / olmadın”,²¹¹ “Vermem: İstemem”²¹² ve “Zevcem değilsin”.²¹³

D-Bâin, ric’î ya da lağv olup olmadığı tartışmalı olanlar

Dediğim olsun mu? Olsun: İlgili fetvâlarda “*Dediğim olsun mu?*” tabirinin “*avradım boş olsun*” manasında yaygın olarak kullanıldığı yerlerde sarîh olup, bir talâk ifade ettiği belirtilmiş, sözü söyleyen kişinin “*Ben bununla üç talâka niyet etmişim*” şeklindeki ifadesine itibar edilmemiştir.²¹⁴ İbn Kemâl, bir fetvâsında, yaygınlık hususuna dikkat çekmeksizin, doğrudan bir kişi bir başkasına, “*Falan yere gelmezsen, benim dediğim olsun mu?*” dese, o kişi de “*Olsun*” dese, sonra birinci kişi “*Benim dediğim üç talâktır*” dese, bu açıklamaya rağmen o kişi o yere gelmese, hanımı boş olmuş olmaz demiştir.²¹⁵

Git tezevüc et / Git de tezevüc et: Bilmen, bu tabirin kinâye olup, niyet edilince bâin talâk ifade ettiğini, bu hususta niyet edilmese de talâkın vaki olacağına dair görüşün doğru olmadığını (mercuhdur) belirtmiştir.²¹⁶

İstemem: Bir kişinin hanımına yalnızca böyle bir söz söylemesi, İbn Kemal’e göre bir şey gerektirmez.²¹⁷ Zekeriyazâde Yahya Efendi’ye göre bir kişiye hanımı “*mehr-i müeccelimden ve nafaka-i iddetimden vaz geçtim, beni tatlik eyle*” dese, kocası “*beni istemeyeni ben de istemem*” dese, bununla hanımı boş olmuş olmaz.²¹⁸ Bir diğer fetvâsında bu tabirleri kinaye olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu tür tabirlerde boşamaya niyet edilmesi hâlinde talak meydana gelir.²¹⁹ Minkarizâde Yahya Efendi’ye göre kişi niyet etmez ise talâk meydana gelmez.²²⁰ Kasım el-Benderî’ye göre, bir kadın kocasından kendisini boşamasını isteyip “*Şimdiden geri ben seni istemem*”

²¹⁰ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²¹¹ *Hukuki İslâmiye*, II, 188.

²¹² *Abdurrahim*, I, s. 224; *Ali Efendi*, s. 93; Bir kadın babasının evinde otursa, kocası da evine istese, kadının babası “Vermem” dese, kocası da “Ben de istemem” dese, bu söz ile talâk vaki olmaz.

²¹³ *Minkarizâde*, vr. 22b.

²¹⁴ *el- Es’adiyye*, 157/1, vr. 26b; *Ali Efendi*, s. 102-103, benzer bir fetvâ için bkz: *Fetâvâ*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 28b.

²¹⁵ *İnanır*, s. 72.

²¹⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

²¹⁷ *Kemalpaşazâde*, vr. 27a.

²¹⁸ *el-Bursevî*, vr. 33a.

²¹⁹ *el-Bursevî*, vr. 33b.

²²⁰ *Minkarizâde*, vr. 24b-25a.

dese, kocası da “*Sen beni istemesen, ben de seni istemem; zevceliğe dahi seni kabul etmem*” deyip mehr-i müccelini verse, kadın da eşyasını alıp gitse, kocası “*Ben seni boşamadım, talâka dahi niyet etmedim*” dese, hanımı boş olur, sözü kabul edilmez.²²¹

Şimdiden geri anam ve karındaşım ol: Bir kişi hanımına böyle bir söz söylese, Şeyhülislâm Esad Efendi’ye göre söz geçersiz (lağv) ve mekruhtur.²²² Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’ye göre ise bir kişi hanımına “*Şim[di]den sonra anam ol*” dese bununla da hanımının kendisine haram olmasına niyet etmiş olsa, böyle bir söz ile hanımı kendisinden boş olmuş olur.²²³ Bilmen de, böyle bir sözün niyet edilmesi hâlinde bâin talâk ifade ettiğini söylemiştir.²²⁴

Sen benim avradım / zevcem değilsin.: Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi’ye göre bu söz kinâyedir, niyet edilmiş ise kadın boş olur.²²⁵ Bilmen’e göre kinâyedir, niyet edilince ric’î talâk ifade eder. Ancak Dürer’de bain talâk ifade edeceği, Bahr’den naklen Dürrü’l-Muhtâr’da ric’î talâk vaki olacağı söylenmiştir.²²⁶

E-Ta’lîk Tabirleri

Ta’lîk, “*Bir konunun meydana gelmesinin, başka bir konunun meydana gelmesine bağlanması*” olarak tarif edilmiştir. Mecaz olarak yemîn de denilir. Bir sözün talâk konusunda ta’lîk olabilmesi için o anda mevcut olmayıp, sonradan meydana gelme imkânının olması, söze bitişik söylenmesi, başka bir söze cevap mahiyeti taşıması gerekir.²²⁷ Dolayısıyla talâkın o anda var olan bir şeye ta’lîki tencîz, muhal olan bir şeye ta’lîki ise lağv sayılır. Ta’lîkin aynı zamanda yemin sayılması sebebiyle yemin özellikli tabirleri de bu başlık altında nakledeceğiz.

Araştırmamıza konu olan kaynaklarda ta’lîk olarak şunlar tespit edilebilmiştir: “Allah’ın kulu isem boşsun”,²²⁸ “... yaparsan anan boş olur”,²²⁹

²²¹ *el-Vâkıatü’l-kebîre*, vr. 46a.

²²² *el- Es’adiyye*, 157/1, vr. 32a.

²²³ *Ali Efendi*, s. 92.

²²⁴ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 187.

²²⁵ *Behce*, s. 81.

²²⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 187.

²²⁷ *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s., 220.

²²⁸ *Nimet-i İslâm*, II, 166; kişinin Allah’a kulluğu kesin olduğundan, hemen o an boşama ifade eder.

²²⁹ *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 75a-b; Sultan Ahmet 95, vr. 73b; bir kişi oğluna “eve gelme, gelirsen anan boş olur” dese, oğlu da o gün eve gelse, bu söz talâk yemini

“Ay başına kadar benden boş ol”,²³⁰ “Döve döve öldürmezsen, avradım üç talâk boş olsun”,²³¹ “Falan işi yapmazsam karım boş olsun”,²³² “Bugün benden boş ol”,²³³ “Doğurduğun zaman benden boşsun”,²³⁴ “Evde / ovada / güneşde boşsun”,²³⁵ “Hasta olduğun zaman benden boşsun”,²³⁶ “Her bâr ki sana talâk verdim, talâk vermezden evvel üç talâk boş ol”,²³⁷ “Mekke’ye girdiğimiz gün benden boşsun”,²³⁸ “Senden gayri aldığım alacağım üç talâk boş olsun”,²³⁹ “Seneye kadar benden boş ol”,²⁴⁰ “Seni almamak şartıyla boşadım”,²⁴¹ “Seninle er-avrad olursam üç talâk boş ol”,²⁴² “Yarımdan itibaren boş ol”,²⁴³

sayılmadığından, kişinin niyetine bakılır, eğer niyetinde talâka yemin etmiş ise, kaç talâka niyet etmiş ise hanımı o kadar boş olur. Bununla sadece oğlunu korkutmak ve sakındırmak istemiş ise, bir hüküm ifade etmez. Kişi niyetinin bu olduğuna yemin ederse, sözü kabul edilir.

²³⁰ *Nimet-i İslâm*, II, 163; talâkın zamana izafesinin sahih olması sebebiyle, ay başında hanımı boş olur.

²³¹ *İnanır*, s. 70-71; döverek öldürmemesi hâlinde kişinin hanımı boş olur.

²³² *Nimet-i İslâm*, II, 172; bu tür zaman belirtilmeyen şart-cezalar, kişinin ölüm yatağına kadar uzanır, yeis hâlinde hanımı boş olur.

²³³ *Behce*, s. 80; böyle bir söz söyleyen kişinin hanımı o anda boş olur.

²³⁴ *Nimet-i İslâm*, II, 163; şart tahakkuk ettiği zaman kadın boş olur.

²³⁵ *Nimet-i İslâm*, II, 163; mekana ta’lik geçersiz olduğundan kişinin hanımı o anda boş olur.

²³⁶ *Nimet-i İslâm*, II, 163; zamana ta’lik sahih olduğu için, kadın hastalanınca boş olur.

²³⁷ Velî b. Yusuf, vr. 48b; bu sözü söyleyen kişi bu sözden sonra ayrıca “boş ol” derse, hanımı boş olur. Ebussuûd Efendi’ye göre bu konuda Şafii mezhebinin farklı görüşü olmakla birlikte, İmam A’zam mezhebine göre “sonraki müncez vaki olur.” (Velî b. Yusuf, vr. 48b; *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 52a-52b, 52b-53a; *Mecmûa*, Esad Ef., 3727, vr. 46a.)

²³⁸ *Nimet-i İslâm*, II, 163; zamana ta’lik sahih olduğundan Mekke’ye girildiği gün talâk vaki olur.

²³⁹ *Düzdâğ*, s. 45; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 120b; 241, vr. 67a; Ebussuûd Efendi’ye göre bir kişi hanımına bu sözü söylese, sözü söyledikten sonra aldığı her kadın üç talâk boş olur.

²⁴⁰ *Nimet-i İslâm*, II, 163; talâkın zamana bağlanması sahih olduğundan, sene başında talâk ifade eder.

²⁴¹ *Cerîde-i İlmîyye*, I/4, s. 163; I/6, s. 390; I/9, s. 539; I/12, s. 678; III/26, s. 626; V/50, s. 1573; bu tabir ile yapılan bir boşama bâin talak gerektirir.

²⁴² *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 76b; bu sözü söyleyen kişi, daha sonra hanımı ile cinsel ilişkide bulunursa, hanımı boş olur.

²⁴³ *Nimet-i İslâm*, II, 163; talâkın zamana bağlanması sahih olduğu için, bir kişinin hanımına böyle bir söz söylemesi hâlinde, ertesi gün fecrin doğuşu ile kadın kocasından boşanmış olur.

“Şart olsun”,²⁴⁴ “Şartım Var”,²⁴⁵ “Üç talâka şartlıyım”,²⁴⁶ ve “Yarınki gün benden boş ol”.²⁴⁷

“*Haberin iki tarafından birini muksemün bih ile takviyedir*” şeklinde tanımlanan yemin esas itibariyle Allah Teâlâ'nın isim veya sıfatı ile yapılır, ancak cezanın şarta ta'liki de yemin sayılmıştır.²⁴⁸ Kaynaklarda Türkçe talâk yemini olarak şunlar tespit edilebilmiştir: “*Benden izinsiz çıkmamalısın, çünkü ben talak üzerine yemin ettim*”. Zihnî Efendi talâkın kadına nispet edilmemiş olması sebebiyle bu sözle kadının boş olmayacağını ifade etmiştir.²⁴⁹ Yine “*üzerime*” kaydından dolayı geçersiz olan bir diğer tabir “*Küllemâ üzerime olsun*”dur.²⁵⁰ Ancak aynı tabirin geçmesine rağmen “*Talâka and olsun üzerime*”,²⁵¹ “*Yemîn-i talâk üzerime olsun*”²⁵² ve “*Talâk andı üzerime olsun*”²⁵³ tabirlerinin talâk ifade edeceği belirtilirken, “*Talak şartı üzerime olsun*”²⁵⁴ ve “*Talâk üzerime olsun*”²⁵⁵ tabirleri kinâyeye kabul edilmiştir. Bilmen bunlardan farklı olarak “*Talâk üzerine olsun*”²⁵⁶ tabirinin

²⁴⁴ *Cerîde-i İlmîyye*, I/3, s. 106; “Avradım boş olsun” manasına yaygın kullanıldığı yerde ric'î talâk ifade eder.

²⁴⁵ Velî b. Yusuf, vr. 49b; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 80a; Sultan Ahmet 95, vr. 53b; Bununla talâk şartım var demek istediye, niyetinin bu olduğunu ikrar etmesi hâlinde, ikrarı ile hanımı boş olur.

²⁴⁶ *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 80a-b; Bir kişiye arkadaşları “Gel şarap içelim” deseler, o da kurtulmak için, böyle bir şartı olmadığı hâlde “Şartlıyım, içemem” dedikten sonra, içse, Şeyhülislâm İbn Kemal'e göre kazâen hanımı boş olur.

²⁴⁷ *Nimet-i İslâm*, II, 163; “Yarımdan itibaren boş ol” tabiri ile aynı özellikte olup, aynı sonucu ifade eder.

²⁴⁸ *Nimet-i İslâm*, II, 198; bu tanım ta'liki de içermektedir.

²⁴⁹ *Nimet-i İslâm*, II, 141.

²⁵⁰ *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 77b; Sultan Ahmet 95, vr. 57b; Şeyhülislâm İbn Kemal ve *Ebussuûd*'a göre “üzerime olsun” demekle talâk vaki olmaz.

²⁵¹ *el- Es'adiyye*, 157/1, vr. 33a; “Şu işi yaparsam talaka and olsun üzerime” dese ve o işi yapsa, talâk vaki olur.

²⁵² *el- Es'adiyye*, 157/2, vr. 4b; bir kişi hanımına “Falan işi yaparsan, yemîn-i talâk üzerime olsun” dese, hanımı da o işi yaparsa, talâk vaki olur.

²⁵³ *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 77b-78a; Sultan Ahmet 95, vr. 57b, 73a-b; *İnanır*, s. 72; “Talâk andı üzerime olsun” şeklinde bir ta'lik yapılır da, şart gerçekleşirse ric'î talâk meydana gelir.

²⁵⁴ *Minkarizâde*, vr. 27a; ²⁵⁴ *el-Bursevî*, vr. 33b; kinayedir, niyet ya da teârûf ile talâk ifade eder.

²⁵⁵ Kemalpaşazâde, vr. 34a; *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 57b; *Ali Efendi*, s. 104; *Cerîde-i İlmîyye*, III/25, s. 578; *Hukûk-i İslâmiye*, II, 186; kinayedir, “avradım boş olsun” manasında yaygın kullanımı varsa, talâk ifade eder. İbn Kemal ve Bilmen'e göre bu, ric'î talaktır.

²⁵⁶ *Hukuki İslâmiye*, II, 186; Bilmen'e göre kinâyedir, niyet edilince ric'î talâk ifade eder.

ric'î talâkı gerektireceğini söylemiştir. “*Ben talâka yeminliyim*”²⁵⁷ ve “*Talâk-ı selâseye yemin eyledim*”²⁵⁸ tabiri yemin kabul edilmiş, “*Talâk andı olsun*”²⁵⁹ ise geçersiz bir söz olarak değerlendirilmiştir. Talâk yeminlerinde sıkça kullanılan “*üzerime olsun*” tabiri hakkında Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi bir fetvâsında, erkeğin kendisine nispet etmesi hâlinde bir hüküm ifade etmeyeceğini söylerken,²⁶⁰ diğer bir fetvasına göre o toplumun örf-i âmlarında boşama manasına geliyorsa, şartın tahakkuku hâlinde hanımı boş olur demiştir.²⁶¹

F-Tefvîz Tabirleri

“*Talâkı zevce temlik*” olarak tarif edilen tefviz, “*Boşama hakkını sana verdim, istersen benden boşan*” şeklinde “*boşama*” tabiri ile verilmiş ise ric'î talâk, “*Kendini ihtiyâr et*”, “*Senin işin senin elinde*” gibi kinâî tabirler ile yapılırsa bâin talâk ifade eder. Belirli bir zamanla sınırlandırılmayan tefviz meclis ile sınırlı, “*Ne zaman istersen*” gibi bir genelleme ile verilen tefvîz ise hayatının sonuna kadar geçerlidir.²⁶² Türkçe kaynaklarda tefviz için zaman ile mukayyed olmayan tefviz için, “*Sen ne zaman istersen, o zaman benden boşsun*”²⁶³ tabiri kullanılırken, meclis ile mukayyed olan tefviz için “*Senin işin kendi elindedir*”²⁶⁴ “*İraden elindedir*” veya “*İraden elinde olsun*” gibi tabirler kullanılmıştır. Ancak bu son iki tabirde bir ittifakın sağlanamadığı da görülmektedir. Nitekim Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, Menteşizâde Abdurrahim Efendi ve Çatalcalı Ali Efendi kinâyeye olup olmadığına temas etmeksizin her iki tabiri meclis ile mukayyed tefviz sayarken,²⁶⁵ Şeyhülislâm Esad Efendi bunların kinâyeye olduklarını, dolayısıyla talâk niyet edilmiş ise

²⁵⁷ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 39a; Bir kişi birisine “Şunu yap” dese, o kişi de “Ben talâka yeminliyim, yapamam” dese, ancak sonradan o işi yapsa, gerçekte yemini yoksa diyâneten talâk sayılmaz.

²⁵⁸ *el-Bursevî*, vr. 34a: Şeyhülislâm Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye göre, bu tür bir tabire ta'lik yapıldığında, şartın tahakkuku hâlinde talâk meydana gelir.

²⁵⁹ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 32a; bir kişi hanımına “Eve girersen talâk andı olsun” dese hanımı da girse, bu söz ile talâk gerçekleşmez.

²⁶⁰ *Minkarizâde*, vr. 27a.

²⁶¹ *Minkarizâde*, vr. 28a, 29a.

²⁶² *Nimet-i İslâm*, II, 160.

²⁶³ *Nimet-i İslâm*, II, 162; meşîet ilaveli tefviz türündendir, kadın ne zaman isterse o zaman boşar.

²⁶⁴ *Nimet-i İslâm*, II, 145; Arapça'daki امرك بيدك tabirinin Türkçe karşılığıdır, tefviz ifade eder.

²⁶⁵ Velî b. Yusuf, vr. 61a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 131a; 241, vr. 87b; Sultan Ahmet 95, vr. 63b; *Ali Efendi*, s. 95; *Abdurrahim*, I, s. 227: *Abdurrahim*, I, s. 226-227; *Feyziyye*, s. 76.

meclis ile mukayyed bir tefviz olacağını söylemiştir.²⁶⁶ Yenişehirli Abdullah Efendi boşama konusunda yaygın olarak kullanıldığı (müteâraf) yerlerde sarîh tabir sayılıp, niyet edilmese de talâk ifade edeceğini söylerken,²⁶⁷ Mehmet Zihni Efendi'ye göre talâkın meydana gelmesi bakımından Türkçe'de kullanılan "*iraden elindedir*" sözü Arapça'daki "امرک بیدک" manasında olmayıp, Türkçe'de boşamada yaygın olması sebebiyle "*tencîz*" ifâde edeceğini, boşamayı şarta bağlamayıp hemen meydana gelmesine sebep olacağını söylemiştir.²⁶⁸ Şeyhülislâm Mustafa Hayri²⁶⁹ ve Fetvâhâne-i Âlî Baş Müsevvidi Mehmed Esad Efendi'ye göre²⁷⁰ bir kadının kocasına "*Beni tatlîk eyle*" sözüne, kocasının "*Altı ay tamamına değin gelmezsem irâdetin elinde olsun*" dese ve gelmese, kadın bâin talâk boş (mübâne) olur.

G-Sövgü ve Elfâz-ı Küfür

İslâm akâid kaynaklarında yerleşik anlayışa göre irtidat, haramı helal saymak, haramları basite alma, İslâm ve İslâm ile ilgili olan şeyleri alaya alma²⁷¹ ile gerçekleşir; nikâhın devamına mani olan bir sebep olduğundan, nikâhı sonlandırır ve hukuken nikâhın fesih sebebi sayılır.²⁷² Fetvâlarda irtidâdı gerektiren sözler olarak şu ifadeler geçmektedir: "*Ben şeriat bilmem*", "*Dinini imanını si....fahişesi*". Birinci meselede Menteşîzâde Abdurrahim Efendi doğrudan,²⁷³ ikinci meselede ise Esad Efendi ve Seyyid Feyzullah Efendi küfrü gerektirdiğine vurgu yaparak bâin talâk gerektirdiğini ifade etmişlerdir.²⁷⁴ "*Dinim kâfirin Olsun*" şeklindeki bir ifade için İbn Kemal, "*Kâfir İslâm'a gelsin*" manasında kullanılmış ise, şartın tahakkuku hâlinde talâk vaki olmaz²⁷⁵ derken, bir diğer meselede, "*Mekke-i Şerîfe'ye taş atmış olayım*" ifadesinin irtidat, dolayısıyla talâk gerektirmediğini belirtmiş, "*Atmışlardan*

²⁶⁶ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 39a.

²⁶⁷ *Behce*, s. 82.

²⁶⁸ *Nimet-i İslâm*, II, 145, 2 nolu dipnot.

²⁶⁹ *Ceride-i İlmîyye*, I/5, s. 198; II/15, 100; II/20, 338.

²⁷⁰ *Ceride-i İlmîyye*, V/49, 1526.

²⁷¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 106-107.

²⁷² Ebu Zehre, Muhammed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts., s. 278.

²⁷³ *Abdurrahim*, I, s. 226.

²⁷⁴ *el-Es'adiyye*, 157/1, vr. 38a; *Feyziyye*, s. 75; *Netîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 24b.

²⁷⁵ *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 269b.

olayım” ifadesi için “*kâfirlerden olayım*” manasına geldiği için, bu tabire bağlı yapılan ta’lîk ile talâkın vaki olacağı ifade etmiştir.²⁷⁶

H-Sayılar

Talâkta sayı, hür kadınlar için üç, cariyeler için ikidir. Bundan dolayı üçten ziyade yapılan talaklar ile üç talâk meydana gelir, geriye kalan sayılar lağv olur.²⁷⁷ Fetvâların da buna göre verildiği görülmektedir ki tespit edilebilenler şöyledir:

Benden bin talâk boş ol: Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi ve Zekeriyazâde Yahya Efendi’ye göre, bir kişi bu kelime ile ta’lîk yapacak olsa, hanımı üç talâk boş olur.²⁷⁸ **Beş defa boş ol:** Şeyhülislâm Ali Efendi²⁷⁹ ve Kasım el-Benderî’ye göre bu söz ile üç talak vaki olur.²⁸⁰ **Bir talâk ile mi boşadın, üç talâk ile mi?:1, 2, 3, 4, 5:** Kasım el-Benderî’ye göre, hanımını boşayan birisine “*Bir talâk ile mi, boşadın üç talâk ile mi?*” diye sorulduğunda, “*Bir, iki, üç, dört, beş*” dese, üç talâk vaki olur.²⁸¹ Cerîde-i İlmîyye’de de bu yönde görüş belirtilmiştir.²⁸² **Dokuz talâk şart olsun:** Şeyhülislâm Hayrettin Ürgüplü’ye göre bir kişi böyle bir tabir ile bir konuda şart koşup ta, şart gerçekleşirse hanımı üç talak boş olur.²⁸³ **İstersen üç talâk yüzbin:** Bir kişi hanımını bâin talâk boşayıp, sonra da hanımı evden giderken “*istersen üç talâk yüzbin*” dese, Ebussuûd Efendi’ye göre, talâka niyet etmese bile üç talâk boş olur. Çünkü bu ifade niyete muhtaç değildir.²⁸⁴ **Üçten dokuza şart olsun:** Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi’ye (1867-1921) göre bir kişi hamına “... yaparsan üçten dokuza şart olsun” dese, “şart olsun” tabirinin “avradım boş olsun” manasına yaygın kullanıldığı yerde üç talâk ifade eder.²⁸⁵

İçerisinde sayı belirtilen kimi talâk tabirleri de vardır ki, tabir olarak geçersiz olup, hüküm ifade etmez. Bunlardan birisi de “**Bir talâk değil, bin talâk**” sözüdür. Nitekim Şeyhülislâm İbn Kemâl’e göre bir kişi hanımına

²⁷⁶ *Düzdağ*, s. 116, *Ebussuud*, İsmihan Sultan, 241, vr. 75b; 216, vr. 129b; 241, vr. 75b; Sultan Ahmet 95, vr. 76a.

²⁷⁷ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 202.

²⁷⁸ *Fetâvâ*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 23b.

²⁷⁹ *Ali Efendi*, s. 89.

²⁸⁰ *el-Vâkı’atü’l-kebîre*, vr., 45a.

²⁸¹ *el-Vâkıatü’l-kebîre*, vr. 48a.

²⁸² *Cerîde-i İlmîye*, III/33, s. 929.

²⁸³ *el-Ferâidü’l-behiyye*, vr. 33a.

²⁸⁴ Velî b. Yusuf, vr. 45a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 216, vr. 120b-121a; 241, vr. 73a; Sultan Ahmet 95, vr. 48b.

²⁸⁵ *Cerîde-i İlmîye*, I/9, s 538; II/20, s. 338.

“Benim iznimle yahut benim izinsiz evinden dışarı çıkarsam bir talâk değil, bin talâk” dese, ancak “olsun” demese, kadın da çıksa, bundan talâk vaki olmaz.²⁸⁶

Arapça’daki “gâye-mugayyâ” tartışmalarının Türkçe tabirlerde de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen’e öre “**Birden üçe dek boş ol**” ancak iki talâk-ı ric’î gerektirir.²⁸⁷ Buna göre tabirdeki “dek” kelimesinde muğayyâ gayeye dahil edilmemiştir.

I-İstisnâ İçerikli Tabirler

Bir fıkıh tabiri olarak İstisnâ “*Bir şeyi ‘inşallah’ gibi kelimelerle Allah’ın dilemesine havale etmek*” ve “*Sözün arkasından –talâk, yemin gibi tasarruflar sırasında- ‘inşallah’ diye meşîet-i ilâhîye atıfta bulunma*”²⁸⁸ olarak tarif edilmiş, tabirlerin Arapça olması hâlinde manasının bilinmesinin şart olmayıp, sesli ve cümleye bitişik olarak söylenmesinin şart olduğuna da dikkat çekilmiştir.²⁸⁹ Fetvâ mecmualarında “*Boş ol inşallah*”,²⁹⁰ “*Boş olsun mu?:Olsun inşallah*”²⁹¹ tabirlerine yer verilmiş, her iki tabirde de müftüler kendisi duyacak kadar sesli ve sözüne bitişik olması şartı ile istisnanın talâkı iptal edeceğine dikkat çekmişlerdir. Ebussuûd Efendi ayrıca, bir kişi “*Inşallah avradım boş olsun*” dese ancak “*inşallah*”ın manasını bilmeseyse, diğer iki şarta uygun söylemişse istisnâsı sahih olur, hanımı boş olmaz, çünkü boşama hususunda “*inşallah*” kelimesinin manasını bilmek şart değildir²⁹² demiştir.

J-Türkçe Kelimelerin Manaları

Konu Türkçe talâk tabirleri olunca, Türk dilinde kullanılan boşama kelimelerinin mana ve muhtevâları da ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu hususta yapılan tespitlerin başlıcaları şunlardır:

“*Bu beldede olursam, avradım üç talâk boş olsun*” cümlesindeki “**olursam**” kelimesi Şeyhülislâm İbn Kemal’e göre “*ikamet etmek*” olup, geçici uğramalar ile talâk vaki olmaz.²⁹³ “Falan gün bu beldeden çıkmazsam,

²⁸⁶ İnanır, s. 72.

²⁸⁷ Hukuk-i İslâmiye, II, 186.

²⁸⁸ Nimet-i İslâm, II, 187.

²⁸⁹ Nimet-i İslâm, II, 188.

²⁹⁰ Ali Efendi, s. 87.

²⁹¹ Ali Efendi, s. 97.

²⁹² Düzdağ, s. 44; Velî b. Yusuf, vr. 51b; Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241, vr. 83b-84a; Sultan Ahmet 95, vr. 56b.

²⁹³ Kemalpaşazâde, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Muallim Naci, 044, vr. 33b.

avradım üç talâk boş olsun” cümlesindeki **“çıkamazsam”** İbn Kemal’e göre **“tavattun etmek”** yani bir başka yeri **“ikâmetgâh etmek”** tir. Dolayısıyla geçici kullanımlar talâk gerektirmez.²⁹⁴ **“Eğer seninle er-avrat olursam benden üç talâk boş ol”** cümlesindeki **“Er avrat olursam”** tabiri yine İbn Kemal’e göre **“cimâ”** manasındadır. Dolayısıyla bu sözü söyleyen kişinin hanımı ile cimâ etmesi hâlinde şart tahakkuk edeceğinden hanımının boş olacağını söylemiştir.²⁹⁵ **“Evime ben getirmeyeyim”** cümlesindeki **“getirmeyeyim”** tabiri İbn Kemal’e göre gelene mani olmamayı da içerir. Kadın gelse, kocası engellemese buna bağlı koşulan şart tahakkuk edeceğinden kadın boş olur.²⁹⁶ **“Yarın Bağdat’a gitmezsem avradım boş olsun”** cümlesindeki **“gitmek”** kelimesi Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi’ye göre bir maniden dolayı gidememeyi de kapsar. Dolayısıyla bir kişi bu sözü söylese, sonra da hapis ve tutuklanma gibi bir sebeple gidemezse, hanımı boş olur.²⁹⁷ İbn Kemal’e göre **“Her avret kim çiftlenürüm üç talâk boş olsun, minba’d falan işi işlersem”** cümlesindeki **“çiftlenirim”** geniş zaman kipidir, geçmişi kapsamaz.²⁹⁸ Türkçe’deki **“her”** kelimesi Mehmed Zihnî Efendi’ye göre Arapça’daki **“كلما”** kelimesi gibi umûm-i esmâ için olup, umûm-i ef’âl için olmadığından, bu sözü kullanan bir kişinin her evlendiği kadın birer defa boş olmakla birlikte, kadının ikinci nikâhına talâk sirayet etmez.²⁹⁹ Zihnî Efendi’nin **“küllemâ”** **“كلما”** kelimesi hakkındaki bir diğer açıklaması şöyledir: **“Bu tabir kapsamlılık ifade ettiğinden, geçerliliği üç talâka kadardır. Bir kişi hanımına ‘sen her ne zaman falan işi yaparsan benden boş ol’ dese, kadın o işi yaparak üç talâk boş olsa, ikinci bir evlilikten sonra bu sözü söyleyen kişiyle tekrar bir evlilik yapsa, ‘küllemâ’ kelimesi ile söylenen bu söz ikinci evliliği etkilemiş olmaz. İkinci evlilik ile kadın boş olmuş olmaz. Ancak ‘Her ne zaman seni tezevvüc edersem sen boş ol’ cümlesi bundan farklıdır. Kişi böyle bir sözü söylediği bir kadın ile ne zaman evlense, kadın ondan boş olur.”**³⁰⁰ **“Her kim şu sözü söyler ya da şu işi yaparsa hanımı boş olsun”** cümlesindeki **“Her kim”** tabiri sözü söyleye kişiyi de kapsar. Dolayısıyla bu şekilde şart koşan kişi o sözü kendisi söyler ya da o işi kendisi yaparsa, kendi hanımı boş olur.³⁰¹ **“Nerde istersen benden**

²⁹⁴ *Kemalpaşazâde*, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Muallim Naci, 44, vr. 33b.

²⁹⁵ *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 216, vr. 130a; 241, vr. 65a.

²⁹⁶ *İnanır*, s. 71.

²⁹⁷ *Minkarizâde*, vr. 25b.

²⁹⁸ *İnanır*, s. 71.

²⁹⁹ *Nimet-i İslâm*, II, 167, dipnot.

³⁰⁰ *Nimet-i İslâm*, II, 170.

³⁰¹ *Nimet-i İslâm*, II, 174; ayrıca bkz: *Behce*, s. 86.

boşsun” cümlesindeki “**Nerde**” kelimesi Mehmet Zihnî Efendi’nin detaylı açıklamasından anlaşıldığı kadarıyla mekan değil “*eğer istersen*” manasındadır.³⁰²

“**İrâden elinde olsun**” veya “**iraden senin olsun**” gibi tabirlerin Türk dilinde sarîh olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır ki, bunlara önceden temas edilmişti. Talâk fikhî açısından Türkçe’de ne manaya geldiği tartışmalı olan bir diğer tabir “**Terk ettim**” sözüdür. Aslı itibarıyla Arapça olan kelime Türkçe’de de bu şekliyle yaygın olarak kullanılmaktadır. Talâk açısından ne ifade ettiği hususu tartışma konusu olmuş olacak ki, şeyhülislâmlıkta konu üzerine çalışılmış ve tartışmaları sonlandırmaya yönelik bir fetvâ yayınlanmıştır: Bu fetvaya göre: “*Terkettim*” ve “*bıraktım*” lafızları sarîhdir, niyete muhtaç değildir. “*Zeyd zevcesi Hind’e seni terk ettim demesi talak-ı ric’îdir*” deyu fetvâhaneden 7 Receb fi 323 tarihinde cevap verilmiştir. “*Terk ettim lafzı sırf talak-ı mer’ede müsta’mel olmayıp “terk-i diyar ettim” gibi sair mahallerde dahi müsta’mel olduğundan mer’eye izafetle talakda istimal olduğu vakıta niyete muhtaç olmakla hâl-i gazab gibi karâin bulunduğu hâlde ‘terk’ lafzıyla vaki olan, ‘bıraktım’ lafzıyla vaki olan gibi bairdir.* El-Hâsıl bu terk 21 Muharrem sene 308 lafz-ı بهشم ترا gibi Fetvâhâne-i âlîyeden cevap verildi. Fi 1 Ağustos 327 fi 30 Cüma 319.³⁰³ Benzer bir yorumu dile getiren Zihni Efendi’ye göre, Türkçe’de boşama manasında kullandığı ve bu hususta örf olduğu için, sarîh talâk sayılır; niyete bakılmaksızın bâin talâk gerektirir.³⁰⁴ Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi bir fetvâsında, “*Seni terk ettim*” tabirinin boşama manasında yaygın kullanılan yerlerde bir kişi hanımına üç defa “*Ben seni terk ettim*” dese hanımı üç talak boş olur³⁰⁵ derken, bir diğer fetvâsında “*mübâne (bâin talâk)*” boş olacağını ifade etmiştir.³⁰⁶ Baş Müsevvid Ahmed Esad Efendi de bu yönde fetvâ vermişken,³⁰⁷ Bilmen’e göre kinâyedir, niyet edilince bâin talâk ifade eder.³⁰⁸

K-Arapça Tabirler

³⁰² *Nimet-i İslâm*, II, 163.

³⁰³ *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, s. 96, kenar kayıt.

³⁰⁴ *Nimet-i İslâm*, II, 144; ifade şöyledir: “*‘Bırmak’ ve ‘Terk etmek’ lafızları ise ma’nâ-yı talâkta müteâraf olduğundan bilâ niyet mücib-i talâk-ı bâindir.*”

³⁰⁵ *Cerîde-i İlmîyye*, I/9, s. 539.

³⁰⁶ *Cerîde-i İlmîyye*, I/12, 678; II/21, s. 386.

³⁰⁷ *Cerîde-i İlmîyye*, V/48, s. 1480.

³⁰⁸ *Hukûk-i İslâmiye*, II, 187.

Fıkıh dilinin temelde Arapça olmasından kaynaklanmış olmalı ki, Arapça eserlerde geçen kimi tabirler toplumun diline de yerleşmiş, sonra da bunların yarı Arapça yarı Türkçe söylenişlerinin talâk fıkıhı açısından ne ifade ettiği müftülere sorulmuş, müftüler de bu tabirler hakkında muhtelif yorumlar yapmışlardır: Örneğin Ebussuûd Efendi'ye göre, bir kişi **“Küllemâ-i şer'iyyenin mefhumu üzerine olsun / Küllemâ-i şer'iyye üzerine olsun / Küllemâ Tezevvektü imrâeten fehiye tâlikun mefhumu üzerime olsun”** tabirlerinin manasını bilerek söylerse talâk vaki olur.³⁰⁹ Şeyhülislâm Esad Efendi'ye göre bir kişi hanımına *“falan işi yaparsan küllemâ-i şer'iyyenin mefhumu üzerine olsun mu?”* diye sorsa, o da *“olsun”* dese ve o işi yapsa, boş olur.³¹⁰ Böyle bir sözün ne manaya geldiğini bilmeyen bir kişi *“olsun”* dese ve o işi işlese kelam lağv olur, hüküm ifade etmez.³¹¹ Şeyhülislâm İbn Kemâle göre bu tabir talâk gerektirmez, çünkü *“elfaz-ı mühmele”* dendir, bir mana ifade etmez.³¹² **“Küllemâ tezevvektüki fe enti tâlik”**: Bir kişi evli olmadığı bir kadına, bu sözü söylese, sonra da onunla evlense Ebussuûd Efendi'ye gör, böyle bir kadın ile evlenir evlenmez bâin talâk vaki olur.³¹³ **“Mefhûm-i küllemâ üzerime olsun”**: Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi ve Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi'ye göre bu tabir kullanıldığı bölgede *“avradım boş olsun”* manasında yaygın ise, buna istinaden yapılan ta'likler tahakkuk ettiğinde talâk vaki olur.³¹⁴ Fezullah Efendi fetvâlarının mürettibi, bu fetvâyı, Bedreddin-i Simâvî'nin *“Rum diyârında 'şöyle şöyle yaparsa küllemâ olsun / küllemâ-yı şer'iyye olsun' şeklinde yapılan ta'likler yemin sayılmalıdır, çünkü bu tabir onlar arasında yemin manasında olarak yaygındır”* görüşüne dayandırmıştır.³¹⁵

SONUÇ

Bu araştırmada Osmanlı Türkçe'sinde 280 civarında boşama tabiri tespit edilmiştir. Bazı tabirlerin benzer şekillerde ifade edilmiş olmaları sayıyı azaltacağı gibi, araştırmanın daha derinleştirilmesi hâlinde sayının daha da artacağı muhakkaktır.

³⁰⁹ *Düzdağ*, s., 43; *Ebussuûd*, Sultan Ahmet 95, vr. 57a; İsmihan Sultân, 241, vr. 77b; Velî b. Yusuf, vr. 52a.

³¹⁰ *el- Es'adiyye*, 157/1, vr. 33a.

³¹¹ *el- Es'adiyye*, 157/1, vr. 35b.

³¹² Velî b. Yusuf, vr. 52a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultan, 241, vr. 77a; Sultan Ahmet 95, vr. 57b.

³¹³ Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 52a; *Ebussuûd*, İsmihan Sultân, 241, vr. 77a; Sultan Ahmet 95, vr. 57a.

³¹⁴ *Ali Efendi*, s. 104; *Feyziyye*, s. 87.

³¹⁵ *Feyziyye*, s. 87.

Farklı müftülerin, kimi tabirlerin sarih ya da kinaye olmaları gibi konularda ittifak etmeleri, kelimelerin farklı dönemlerde aynı manada kullanıldıklarını göstermektedir. Sarih-kinâye-lağv, zihâr-îlâ-liân bağlantılı konulardaki yorum farklılıkların ise boşamada kullanılan kelime kalıplarının sözlük ya da zaman bakımından yorumu, Arapça'daki karşılığı, sözlük mana ile örfî mananın çakışması, kimi konulardaki mezhep içi tartışmalar ve bunların içinden müftâ bih'in tercihi problemi gibi hususlardan kaynaklandığı görülmüştür.

Türkçe tabir ve kelimelerin yorumu Osmanlı fakih ve müftülerini en çok meşgul eden konuların başında gelmektedir. Türkçe kelimelerin yorumunda, Türk dili ve kültürü temel belirleyici olmakla birlikte, belirtilen nas ve Arapça kullanıma mukayese yoluna gidildiği de görülmüştür. Sarîh ve kinâyelerin tespitinde “*Teârûf (toplum içindeki yaygın kullanım)*” kuralına sıkça vurgu yapılmakla birlikte, Osmanlı coğrafyasındaki dil ve kültür farklılıkları bu tür tabirlerin tespitinde derin tartışmalara sebep olmuştur. Bu da göstermektedir ki, talâk gibi aile hukukunun temel konusunun iyi anlaşılıp, doğru yorumlanabilmesi sağlıklı ve zengin sözlük çalışmaları ile mümkün olacaktır. Bu, Osmanlı fıkıh tarihi açısından geçerli olduğu gibi, günümüz fıkıh problemleri için de geçerlidir.

KAYNAKÇA

Asım Efendi, *Kamus*, Baskı yeri yok, 1305, III, 935.

Atâullah Mehmet Efendi, *Mecmûa-i Atâiyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 88.

Aydın, Ahmet, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri ve Fetvâları, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Benderî, Kasım, *el-Vâkıatü'l-kebîre el-Girîdiyye*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 162.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985.

el-Bursevî, Mehmet b. Abdülhalim, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1087.

Cebeci, İsmail, *Ceride-i İlmîyye Fetvâları*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

Ceride-i İlmîyye, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1914-1921.

Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

Ebu Zehre, Muhammed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

Edirnevî, Ahmed Efendi, *Ecvibetü'l-kânia*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 176.

el-İsbîcâbî, Bahaüddin Muhammed b. Ahmed, *Zâdü'l-fukahâ Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, (thk: İd b. Muhammed b. Hamded-Devserî), Basılmamış Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyyetü's-şerîa ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiye, 2014.

Fetâvâ Kemalpaşazâde, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Muallim Naci, 044; Süleymaniye Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 118; Hacı Mahmut Efendi, 1224.

Fetâvâ, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 937, vr. 22b.

Fetâvâ'l-Es'adiyye, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157.

Fetâvâ-yı Abdurrahim, Daru't-tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul, 1243.

Fetâvâ-yı Ebussuûd, İsmihan Sultân, 241; Sultan Ahmet 95.

Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukûl, Dâru't-itbâati'l-Âmire, İstanbul, 1266.

el-Haddâd, Ebubekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasar el-Kudûrî*, Meketebü'l-Hâkâniyye, Miltân (?), Pakistan, ts., II, 99.

el-Halebî, İbrahim *Mülteka'l-ebhur*, Matbaa-i Osmaniye, Derseâdet, 1309.

el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk: Abdülmün'im Halil İbrahim, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2002.

İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, Mısır, 1333.

İnanır, Ahmed, *Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Kanunî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, OSAV, İstanbul, 2011.

el-İsbîcâbî, Bahaüddin Muhammed b. Ahmed, *Zâdü'l-fukahâ Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, (thk: İd b. Muhammed b. Hamded-Devserî), Basılmamış Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyyetü's-şerîa ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiye, 2014.

el-Kâkî, Kivâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1974.

el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, (thk: Ali Muhammed İvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 2003/1424.

el-Kefevî, Salih b. Ahmed, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İst., 1305.

el-Aynî, Mehmet Fikhî, *Behcetü'l-fetâvâ*, Dâru't-tibâ'atî'l-âmire, İstanbul, 1266.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâsi, *Fethü'l-Kadir*, (nşr: AbdürrazzâkGâlib el-Mehdî), Beyrut, 2003.

el-Kudûrî, el-Muhtasar, thk: Kamil Muhammed Muhammed Uvayda, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.

Mecmûa, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3727.

Memduhoğlu, Adnan; "İlmihâl Edebiyatının Tarih Serencâmı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 20, sayı 66 (Bahar 2016), s. 21-49.

Mevkûfâtî Mehmet Efendi, *Şerhu'l-Mevkûfâtî*, Baskı yeri yok, 1302.

el-Mevsilî *el-İhtiyar li ta'lîl'l-muhtâr*, thk: Şuayb el-Arnâvûd vd., Darü'r-Risâle el-Allâmiye, Dimaşk, 2009.

el-Meydânî, Abdülgani el-Guneymî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, (thk: Beşşâr Bekr Arâbî), Dimaşk, ts.

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul, 1308.

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Kenzü'd-dekâik*, Mektebetü'l-Büşrâ, Karaçi, 2010.

el-Gedûsî Hafız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa, *Netîcetü'l-fetâvâ*. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 337; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1074, vr. 25b.

Pîr Mehmet Efendi, *Fetâvâ-yı Üskûbî*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 238.

es-Sâkızî, Sadık Muhammed b. Ali, *Surratü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 314.

es-Semerkindî, Ebulleys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Fetâvâ'n-nevâzil*, (thk: es-Seyyid Yusuf Ahmed), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1425/2004.

es-Semerkindî, Muhammed b. Yusuf, *el-Fıkhü'n-nâfi'*, (thk: İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Abbûr), Mektebetü'l-abîkân, Riyad, 2000.

es-Serahsî, Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsut*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Sûret-i Fetvâ Kemalpaşazâde, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi, Muallim Naci, 44.

Süleyman b. Velî, *Dürer ve Gurer Tercümesi*, İstanbul, 1292.

Şeyhîzâde, Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur*, (nşr: Halil İmran el-Mansûr), Dârü'l-katabi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.

Şürünbilâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali, *Haşiye*, (Dürer kenarında), İstanbul, 1308.

Taftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1408/1988.

Velî b. Yusuf, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178.

Yakovalı Hacı Ali el-Murtaza b. Zübeyr, *İlaveli Mecmua-i cedide*, Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı Matbaası, 1326-1329.

– Hakemli Makale –

MUHAMMED HASAN ALVÂN'IN “MEVTUN SAĞÎRUN” (KÜÇÜK BİR ÖLÜM) ADLI ROMANININ TEKNİK VE TEMATİK İNCELEMESİ

ALİ EMİNOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
aeminoglu@gmail.com

ÖZ

Suudi Arabistanlı genç roman yazarlarından olan Muhammed Hasan Alvân, *Mevtun Sağîrun* (Küçük Bir Ölüm) adlı romanında büyük İslâm düşünürü ve tasavvuf âlimi İbnü'l-Arabî'nin hayatını konu edinmiştir. Bu hacimli eserde yazar, İbnü'l-Arabî'nin doğum yeri Endülüs'ten ölüm yeri Şam'a kadarki yaşamını ele almakta olup onun çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerini okuyucularına kendi perspektifinden aktarmaktadır. Eser, İbnü'l-Arabî'nin daha çok iç dünyasına odaklanmış; onun sevinçlerini, üzüntülerini, hayal kırıklıklarını, beklentilerini, düşüncelerinden dolayı çektiği sıkıntıları kurmaca bir şekilde dile getirmiştir. Ayrıca, romanın arka planında hayatı boyunca gezdiği bölgelerin toplumsal ve siyasal olaylarını tarih kaynaklarına uygun bir şekilde okuyuculara aktarmıştır. Roman, fasih, akıcı ve şiirsel bir dille kaleme alınmıştır. Edebî tasvirler ve teşbihlerle, mekân ve zaman unsurları romanda ustaca işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hasan Alvân, Arap Romancılığı, İbnü'l-Arabî, Modern Arap Edebiyatı, Düşünce Özgürlüğü.

Technical and Thematic Analysis of Muhammad Hasan Alwan's Novel: Mawton Sagheer (Small Death)

Muhammad Hasan Alvân, one of the young writers of Saudi Arabia, handled the subject of Ibn al-Arabi, a great Islamic thinker and Sufism scholar, in his novel *Mevtun Sağîrun* (A Little Death). In this voluminous work, the author examines his childhood, youth and old age from his own perspective to his readers and explains the life of Ibn al-Arabi from his birthplace of the Andalusia to Damascus. The work is mostly focused on the inner world of Ibn al-Arabi; his fondness, sadness, frustration, expectations, the fears of his thoughts due to the fictitious way expressed. In addition, he shared the social and political events of the regions he traveled throughout his life to the readers in accordance with the sources of history. The novel was written in a *faseeh*, fluent and poetic language. He has skillfully handled in the novel place and time elements with literary images and alchemists.

Key Words: Mohammed Hasan Alwan, Modern Arabic Literature, Ibn al-Arabi, Freedom of thought.

GİRİŞ

İbnü'l-Arabî (1165-1240)¹, gerek mutasavvıf gerekse filozof kimliğiyle üzerinde en çok araştırma yapılan İslâm âlimlerindedir. Hayatı, kişiliği, fikirleri ve günümüze ulaşan onlarca eseri hakkında Batıda ve Doğuda hâlâ çalışmaların yapıldığı ve bu çalışmaların çoğunun da akademik nitelikte olduğu bilinmektedir. Eserleri ve fikirleriyle sadece din adamlarına değil edebiyat araştırmacılarına da zengin veriler sunan bir şahsiyettir. Suudi Arabistan'ın genç edebiyatçılarından olan Muhammed Hasan Alvân, İbnü'l-Arabî'nin hayatını ele alan *Mevtun Sağîrun* adlı romanı yazmıştır. Bu roman, 2017 yılının en iyi Arap romanı ödülünü kazanmıştır².

Arap yazarların son yıllarda tasavvuf konusunu eserlerinde daha sık bir şekilde işlemeye başladıkları görülmektedir. Bu konunun günümüzde bu denli popüler hale gelmesinin elbette bazı sebepleri vardır. Son yıllarda Ortadoğu'da tırmanan şiddet bunların en önemlilerinden biridir.

Alvân, biyografik romanını, otobiyografik roman tekniği ile kaleme almıştır. Alvân, kendi perspektifinden İbnü'l-Arabî'nin iç dünyasına odaklanmıştır. Romanı da gerek içerik gerekse içeriğe uygun olarak kullanılan anlatı teknikleri açısından Arap edebiyatında biyografik roman türüne iyi bir örnek teşkil etmiştir. Bu çalışmada, bahsi geçen eser, teknik ve tematik açıdan değerlendirilecektir.

1. Roman Hakkında Genel Bilgiler

Roman, 598 sayfadan oluşmaktadır. Eser, 12 ana bölümden ibaret olup rakamla 1'den 100'e kadar alt bölüme ayrılmıştır. Her alt bölümün başında, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen özlü bir söz aktarılmaktadır. Yazar, romanındaki alt bölümlerin 88'inde, İbnü'l-Arabî'nin doğumundan ölümüne kadarki hayat hikâyesini kaleme almış, geri kalan 12 alt bölümde ise *Mevtun Sağîrun* adlı eseri İbnü'l-Arabî'nin yazmış olduğu bir yazma eser olarak sunmuş ve bu yazma eserin günümüze kadar nasıl ulaştığını anlatmıştır. Bu bölümlerin her biri kısa bir öykü gibi kaleme alınmıştır. Yazar, ilki hariç diğer yazmaların her birini ana bölümlerin sonuna yerleştirmiştir. Birinci yazma ise romanın başında yer almaktadır. Bu yazmaya göre İbnü'l-Arabî, bu eseri,

¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tam ismi şöyledir: Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtemî et-Tâ'î el-Hâtimî'dir. Bkz. Mahmud Mahmud el-Ğurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Tercemetu Hayâtihi min Kelâmihi*, Matbaatu Nadr, Şam, 1991, s. 15; Muhsin Cehangîzî, *Muhyiddîn b. Arabî / Eş-Şahsiyyetu'l-Bârizetu fi'l-İrfânî'l-İslâmî*, Arapçaya Çev.: Abdurrahman el-Alevî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2003, s. 11.

² <https://www.arabicfiction.org/ar/2017>. Erişim tarihi: 24.12.2017.

Azerbaycan'da miladi 1212 yılında, bir dağ evinde yazmıştır. Diğer yazmalar yani 12 kısa hikâyeye ise İbnü'l-Arabî'nin ölümünden sonra eserin nerede bulunduğunu, tarihleri ile birlikte elden ele günümüze kadar nasıl intikal ettiğini aktarmaktadır. Bu 12 kısa hikâyenin sırası şu şekildedir:

| Sıra | Şehir | Tarih | Sıra | Şehir | Tarih |
|------|------------|-------|------|----------|-------|
| 1 | Azerbaycan | 1212 | 7 | Amasya | 1409 |
| 2 | Halep | 1248 | 8 | İstanbul | 1617 |
| 3 | Halep | 1259 | 9 | Şam | 1873 |
| 4 | Şam | 1260 | 10 | Şam | 1925 |
| 5 | Kerek | 1309 | 11 | Hama | 1982 |
| 6 | Semerkand | 1401 | 12 | Beyrut | 2012 |

Bu çalışmada asıl konu İbnü'l-Arabî'nin biyografisi olduğu için yukarıda bahsi geçen 12 kısa hikâyeye hakkında verilen bu kısa bilgilerle yetinilecektir.

1.1. Yazar

Suudi Arabistanlı yazar Muhammed Hasan Alvân, Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da 1979 yılında dünyaya gelmiştir. İlk ve orta öğrenimini Riyad'da tamamladıktan sonra lisans öğrenimini Kral Suud Üniversitesi Bilgisayar ve Bilgi İşlem Fakültesi Bilgi İşlem Bölümünde tamamlamıştır³. Yüksek lisansını Amerika Birleşik Devletleri'nde Portland Üniversitesi'nde, doktorasını ise Kanada'da Careleton Üniversitesi'nde İşletme alanında yapmıştır.⁴ Suudî Arabistan'da eş-Şark gazetesi ve çeşitli dergilerde yazılar yazmıştır. Alvân, genç bir şair olarak Suudi Arabistan'da tanınmış ve 2002 yılında ilk romanını yayınlamıştır. *el-Kundus* adlı romanı 2013 yılında en iyi Arap romanı ödülüne aday romanlar arasında gösterilmiş ve 2015 yılında Fransa Arap Enstitüsü tarafından Fransızcaya tercüme edilen en iyi Arap romanı ödülünü almıştır. *Mevtun Sağîrun* romanı ise 2017 yılında en iyi Arap romanı ödülünü almıştır⁵.

³ <https://www.almsal.com/post/283830>. Erişim Tarihi: 24.12.2017;
<http://makkahnewspaper.com/article/146884/>. Erişim Tarihi: 24.12.2017

⁴ <https://www.alalwan.com>. Erişim: 24.12.2017.

⁵ <https://www.arabicfiction.org/ar/2017>. Erişim: 24.12.2017.

Yazarın yayımlanmış romanları sırası ile şunlardır:

- *Sakfu'l-Kifâye* (2002),
- *Sofya* (2004),
- *Tavku't-Tahâre* (2008)
- *el-Kundus* (2011)
- *Mevtun Sağîrun* (2016)

1.2. Romanın Özeti

İbnü'l-Arabî, Endülüs'ün İsbiliyye şehrinde dünyaya gelir. Babası Mersiyye hükümdarının kâtiplerinden Ali'dir. Annesi Nur ise azatlı bir köledir. İki kız kardeşi vardır. İsbiliyye'nin kuşatılması ve daha sonra Muvahhidler tarafından işgal edilip emirinin öldürülmesi neticesinde, ailesi ve akrabaları ile birlikte şehirden ayrılır ve Mersiyye'ye yerleşir. Ebesi Fatıma bintü'l-Musennâ, ilerleyen zamanlarda İbnü'l-Arabî'ye yeryüzünü koruyan dört veted⁶ olduğunu ve bu vetedleri bulması gerektiğini söyler. İlk vetedin de İsbiliyye'de yaşadığını ona haber verir. Ancak vetedleri bulması için kalbini temizlemesi gerektiğini vurgular.

İbnü'l-Arabî'nin babası, İsbiliyye Emiri'nin kâtibi olarak görev alır ve oğlunu İsbiliyye'de ilmiyle meşhur bir hocanın tedrisat halkasına dâhil eder. İbnü'l-Arabî bir müddet sonra Yusuf el-Kûmî'nin ders halkasına katılır. Hocasından tasavvufa dair bilgiler edinmeye başlar. Hocasından gördüğü bazı hâllerin kendisinde de tezahür etmesini diler. Şeyhinin ders vermeyi bırakması ile birlikte, şehirdeki farklı hocaların ders halkalarına katılır ve o hocaların tüm kitaplarını okur. Bu süre zarfında Frederik adında bir kitapçıyla tanışır. Frederik'in Grek, Hint ve Çin kültürlerine ait kitaplar hakkında bilgi sahibi olduğunu gören İbnü'l-Arabî, onun sohbetlerine katılır. İbnü'l-Arabî bu süreçte, arkadaşı el-Hârîrî ile birlikte hayatında ilk defa içki içer ve başka şehirlere gitme hayalleri kurmaya başlar. Bir müddet sonra halife vefat eder. Yerine geçen halife oyunları, içkiyi ve bazı kitapları yasaklar. Bu yasaklardan hoşlanmayan İbnü'l-Arabî, Frederik'in evinde arkadaşı el-Hârîrî ile birlikte içki

⁶ Ricâl-ı gayb piramidinin zirvesinde dört evtad (tekili veted) bulunmaktadır. Bunların ilki Kutb, ikincisi "İmam-ı Yesâr", üçüncüsü "İmam-ı Yemîn"dir. Ardından son veted gelir. Evtadın ellerinde vekaleten tuttuğu vazifelerin asıl sahipleri, İslam geleneğine göre daima hayatta olan dört peygamberdir. Hz. İdris kutb, Hz. İsâ ve Hz. İlyas iki imam, Hz. Hızır ise dördüncü vetededir. Bu peygamberlerin her birinin insanların arasında vazifelendirilmiş bir naibi bulunur. Hz. İdris, İlyas ve Hızır'ın vekil ve naibi olan bu evtad ve efrad arasındadır. Bkz. Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge ("İbn Arabi / Kibrit-i Ahmer'in Peşinde")*, Çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, III. Baskı, İstanbul, 2004, s. 70-71.

içmeye devam eder. Bir gün Frederik'in evinde eğlence meclisindeyken kendisinde bir hâl tezahür eder ve içki meclisine bir daha dönmek üzere orayı terk eder ve kendini bir mezarda bulur. Bu mezarda birkaç gün kaldıktan sonra evine döner. Babası ona neler olduğunu sorunca: "Bu bir cezbedir. Allah'ın benim için seçtiği yolun dışına çıkmamdan dolayı O, beni doğru yola ilettiler." der.

İbnü'l-Arabî yirmi altı yaşındayken halife'nin katiplerinden biri olur ve Meryem bint Abdûn'la evlenir. Halife ile birlikte Fas'a gider ve Fas'ta bulunan tarikat şeyhleri ile tanışarak onlardan istifade eder. Bir müddet sonra eşinin doğum yapacağını öğrenen İbnü'l-Arabî, İşbiliyye'ye geri döner ve Zeynep adında bir kızı dünyaya gelir. Bu arada İbn Rüşd'ün düşüncelerinden dolayı tutuklanıp hapse atıldığını öğrenir. Bu durumu kabullenemeyen İbnü'l-Arabî, vaktinin büyük bir bölümünü mezarlıkta geçirmeye başlar. Bu zaman zarfında el-Kûmî'nin kendisinin birinci vetedi olduğunu, ikinci vetedinin ise İfrîkiyye'de bulunduğunu söyler. Diğer taraftan valinin, İbn Rüşd'ün kitaplarının hiçbir kimsede bulundurulmaması ve yakılmasını emrettiğini gören İbnü'l-Arabî, sıranın tasavvuf ehline de gelebileceğinden korkmaktadır.

İbnü'l-Arabî, sohbetlerine bir gün Bedir isminde siyahî bir kişinin katıldığını görür. İlerleyen günlerde Bedir, İbnü'l-Arabî'nin hizmetkârı olmak ister. İbnü'l-Arabî de bu isteği geri çevirmez. Bu arada din adamlarına yapılan baskılardan bunalan İbnü'l-Arabî Mekke'ye gitmeye karar verir. Oraya varmadan evvel de Kahire'ye uğrar. el-Harîri ve el-Hayyât'ın burada ikamet ettiğini öğrenir. Onlarla buluşmak için kaldıkları yere gider. Bu arada el-Hayyât, İbnü'l-Arabî'nin İfrîkiyye'de olduğu söylenen ikinci vetedinin vefat ettiğini ve kendisinin onun yerini aldığını haber verir. Daha sonra İbnü'l-Arabî, Bedir ile birlikte Hac kâfilesine katılır ve Mekke'ye varırlar. Hac ibadetlerini yerine getirdikten sonra Bedir'i, eşi Meryem'i ve kızı Zeyneb'i getirmesi için Câbiye'ye gönderir.

Kendisi de Mekke'de kalarak ders halkalarına katılır. Derslerine katıldığı kişilerden biri de Makam-ı İbrahim İmamı Zâhir el-İsfehânî'dir. İbnü'l-Arabî, ilminden ve yüksek maneviyatından etkilendiği el-İsfehânî'nin üçüncü vetedi olabileceğini düşünür. Bu sıralarda Bedir, İbnü'l-Arabî'nin eşi Meryem ve kızı Zeyneb'le birlikte Mekke'ye gelirken kızı yolda vefat etmiştir. Bu acı olay karşısından çok müteessir olmasına karşın el-İsfehânî'nin derslerine katılmaya devam eder. Bunun yanı sıra onun kız kardeşi Fahr'un-Nisâ'nın da âlime bir zât olduğunu öğrenir ve onun ilminden de istifade etmek ister. Nitekim Fahr'un-Nisâ'nın evinde bir süre derslere katılan İbnü'l-Arabî, hayatında önemli bir yere sahip olan Nizâm'ı da bu derslerde tanır.

Ertesi yıl Konya'dan bir hac kafilesiyle gelen İshak'la tanışır. Dost olur ve bir süre onu kendi evinde misafir eder. Bu süre zarfında birbirlerinin ilimlerinden faydalanırlar. Diğer taraftan Nizâm'la bir gönül ilişkisi yaşayan İbnü'l-Arabî onu babasından ister. Çünkü Nizâm'ın babası el-İsfehânî ve halası Fahr'un-Nisâ'nın bu minvalde arzularının olduğunu hisseder. Ancak Nizâm iş bu aşamaya gelince makul bir neden göstermeksizin evlilik meselesine olumlu bakmaz.

İshâk, hacı kafilesi ile birlikte Konya'ya döner. Onun gitmesi ile üzülen İbnü'l-Arabî, *"Nizam kalbimi aşkla, İshak ruhumu umutla, el-İsfehânî ise aklımı ilimle dolduruyordu"* der. Nizam'a duyduğu aşkla şiirler yazmaya başlar ve bu şiirlerini *Tercüman-ı Eşvâk* adıyla bir eserde toplar. Bu eser şehirde hemen yayılır. Bu sıralarda İbnü'l-Arabî, Mekke'den ayrılma vaktinin geldiğini düşünür ve Bedir'le birlikte Şam'a gider.

Bir yıl sonra beklenmedik bir gelişme yaşanır. el-İsfehânî, kendisine bir mektup gönderir. Mektupta, Mekke'den çıkmadan önce yazıp çoğalttığı eseri olan *Tercüman-ı Eşvâk'ı* kızına yazdığı yönünde dedikoduların çıktığını, bu sebeple Mekke'den ayrılıp hiç kimsenin kendilerini tanımadığı diyarlara gitmek zorunda kaldıklarını, bunun müsebbibinin de kendisinin olduğunu yazar. Bu duruma çok üzülen İbnü'l-Arabî, *Tercüman-ı Eşvâk'ı* şerh eden bir eser kaleme alır. Bu esere de *Zehâ'ir'u'l-A'lâk fî Şerh-i Tercümân'il-Eşvâk* ismini verir. Eserini tamamlar tamamlamaz sıkıntılarında biraz olsun uzaklaşabilmek için, Bedir'le birlikte Halep, Hama, Humus, Musul, Rehâ ve Mardin gibi şehirlere yolculuklar yapar. Gittiği şehirlerde üçüncü vetedini bulma ümidiyle şeyhlerle buluşur. Aradığını bir türlü bulamayan İbnü'l-Arabî, sonunda Bedir'e el-Harîrî ve el-Hayyât ile görüşmek için Kahire'ye gitmek istediğini bildirir.

Kahire'ye geldikten sonra el-Ezher Camii'nde dersler vermeye başlar. Bu derslerde anlattıklarından dolayı zındıklıkla suçlanır ve hapse atılır. Kadılar düşüncelerinden vazgeçip tövbe ettiği takdirde affedileceğini söyleseler de o geri adım atmaz ve bir süre zindanda kalır. Zindandan çıkınca kaldığı dergâha döner ve burada uzun yıllar kendisine hizmet edecek olan Sodkîn'i de Bedir'le birlikte yanına alır ve Bağdat'a gider. Birkaç yıl sonra el-İsfehânî, Fahr'un-Nisâ ve Nizâm'ın da buraya yerleştiklerini hatta el-İsfehânî ve Fahr'un-Nisâ'nın vefat ettiklerini, Nizâm'ın ise bir dergâhta kaldığını öğrenir. Ona taziyelerini bildirdikten sonra zamanında kendisiyle neden evlenmek istemediğini sorar. Bunun üzerine Nizâm: *"Çünkü ben senin üçüncü vetedinim ve vetedler müritleri ile evlenmezler"* der. İbnü'l-Arabî bu sözleri duyunca çok şaşırır. Bu sırada Nizâm ona: *"..Malatya'ya git. Orada dördüncü vetedin var. Yanına git ki kalbini sağlamaştırırsın"* der. İbnü'l-Arabî de Bedir ve Sodkin ile birlikte

Malatya'ya gitmeye karara verir. Ancak Anadolu'ya giden yol güvenli olmadığı için önce Halep'e gitmek zorunda kalırlar. Halep'e ulaştıkları ilk günün gecesinde bir rüya görür ve o rüyayı evleneceği yönünde yorumlar. Birkaç gün sonra bir adam, İbnü'l-Arabî'ye damadının savaşta öldüğünü, isterse kızıyla evlenebileceğini söyler. İbnü'l-Arabî de bu isteği kabul eder, Fatıma ile evlenir ve Malatya'ya giderek oraya yerleşir.

İlerleyen günlerde dönemin halifesiyle bir sefere çıkan İshak, eşi Safiye ve oğlunu İbnü'l-Arabî'nin himayesinde Malatya'da bırakır. İbnü'l-Arabî, İshak'ın oğluna "Sadrettin" lakabını verir. Bu sıralarda eşi Fatıma ilk çocuğunu dünyaya getirir ve çocuğa "İmâdeddîn" yani Fatıma'nın ölen eşinin adını verir.

İbnü'l-Arabî'nin evine bir gün tanımadığı bir adam gelir. Bu adam, eşi Fatıma'nın savaşta öldüğünü bildiği adam olduğunu öğrenince ve hayretler içerisinde kalır. Bu durum üzerine kadıya giderek meselenin çözümü konusunda hüküm isterler. Kadı da İbnü'l-Arabî'nin Fatıma ile olan evliliğine son verir.

Bu olayların üzerinden çok geçmeden İshak'ın vefat ettiği haberi gelir. Bu duruma çok üzülen İbnü'l-Arabî bir taraftan da İshak'ın eşi Safiye'nin şehirden ayrılması nedeniyle Sadreddîn'den uzak kalmaktan korkmaktadır. Bunun için Safiye ile evlenmenin uygun olabileceğini düşünür. Olaylar da bu minvalde gerçekleşir ve ilerleyen süreçte onunla evlenir. Safiye'den bir oğlu olur ve ona Sâdeddin ismini verir.

Oğlunun doğumundan sonra Malatya'nın dışında bir dergâha giden İbnü'l-Arabî, orada tanımadığı bir şeyhin zikir halkasına katılır. Zikir halkasını yöneten şeyh birkaç gün sonra kimseye haber vermeden ortadan kaybolur. İbnü'l-Arabî, bu şeyhin onun dördüncü vetedi olabileceği düşüncesine kapılır.

İbnü'l-Arabî'nin eski karısı ve kocası Mardin'e giderken İmadeddîn'i Malatya'da, İbnü'l-Arabî'nin evinde bırakırlar. Bunun üzerine Sodkîn'den üç odalı bir ev bulmasını ister. Sodkîn bu evi bulmak için dolaşırken, şehir dışındaki dergâhta zikir halkasını yöneten ve bir anda ortadan kaybolan şeyhe rastlar ve durumu hemen İbnü'l-Arabî'ye haber verir.

İbnü'l-Arabî şeyhi bulur ve ona kalbimi nasıl temizlerim, diye sorar. Şeyh de ona: "Aşk ile" der. İbnü'l-Arabî: "El falıma bakıp kalbimde ne olduğunu bana söyler misin?" diye sorar. Şeyh: "Kalbinde sadece Allah var. Muhyyiddin" der. Sonra şeyh elini İbnü'l-Arabî'nin omzuna koyar ve: "...Ben senin dördüncü vetedinim" der. İbnü'l-Arabî: "Adın ne?" deyince, "Ben Şemsettin. Tebrizli Şemsettin!" der.

İbnü'l-Arabî'nin Malatya'dan sonraki durağı Şam'dır. Burada farklı mescitlerde dersler vermeye başlar. Şam kadısı Zeki b. Zeki de ona 30 dirhem maaş bağlar. Ancak gün geçtikçe İbnü'l-Arabî'nin görüşleri halk arasında dedikodulara neden olur ve hakkındaki şikayetler sürekli artar. Sonunda kendisine bağlanan maaş kesilir. Maddi anlamda çok sıkıntılı bir sürece giren İbnü'l-Arabî, ailesinin geçimini temin edebilmek için tarlalarda çalışmaya başlar. Bu nedenle derslerine de devam edemez.

Bir gün tarlaya çalışmaya giderken, dönemin yöneticileri aleyhine yapılan bir halk ayaklanmasına şahit olur. Bu kargaşada kaburgaları kırılrsa da akşam yemeği parasını kazanabilmek için tarlaya gitmekten vazgeçmez. Bir eliyle göğsünü tutarken diğer eliyle meyve toplamaya başlar. Ancak bir süre sonra yaranın etkisiyle yüz üstü yığılır ve oracıkta ruhunu teslim eder.

1.3. Roman İsmi Seçimi

“Roman adlarının hem eser okunmadan hem de okuma anında hatta okunduktan sonra ayrı ayrı işlevleri vardır. Okumadan önce eser hakkında ilk bilgiler adlardan sağlanır. Okura karar vermesinde yardımcı olur, okuru etkiler. Okuma anında, okur romanın adını hep kafasında taşıyarak gerektiğinde bununla karşılaştırmalar yapar. Metni doğru anlamada katkı sağlar. Roman adlarının, eser okunmasından sonraki işlevi: okurlar söz konusu romanları bu ad ile kodlayıp belleklerinde saklarlar. Eserin dünyası, bu roman adının geçmesiyle okurun gözünde canlanır.”⁷

Alvân'nın, İbnü'l-Arabî gibi kendine has, mistik bir dili ve üslubu ve sayısız eseri olan bir şahsiyetin hayat hikâyesini kaleme aldığı romana *Mevtun Sağîrun* adını vermesini birkaç nedene bağlayabiliriz. Bunlardan ilki bu ismin suffilerin veya mistiklerin kaleme aldıkları eserlerin çoğunda kullanıldığı gibi kapalı, anlaşılması zor olmasıdır. Diğerleri ise insanoğlunun zihnini meşgul eden ve değişmez yazgısı olan ölüm gibi bir kavramı kullanarak okuyucuların dikkatini çekmeye çalışmasıdır. Üçüncüsü, ölümü, doğasına uygun düşmeyecek bir şekilde küçük sıfatı ile niteleyerek sembolik bir kavram oluşturmaya çalışmasıdır. Bu arada Alvân'ın eserinin isminde İbnü'l-Arabî'yi okurlara hatırlatacak hiçbir gönderme veya işaret bulundurmaması dikkatleri çekmektedir. Buna rağmen *Mevtun Sağîrun* isminin yukarıdaki sebeplere ilaveten romanın kimi, neyi, hangi konuyu ele aldığına işaret etmemesi nedeniyle okurların dikkatini çekmesi bakımından başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

2. Romanın İncelenmesi

⁷ Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesine Giriş*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012, s. 21.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında roman teknik ve tematik açıdan incelenecektir.

2.1. Romanın Konusu ve Türü

Romanın ana konusu İbnü'l-Arabî'nin hayatıdır. Yazar, çok tanınan bir şahsiyet olan İbnü'l-Arabî'nin hayat hikâyesinin eksik veya yazılmamış olan kısımlarını kendi bakış açısıyla gerçek-kurmaca bir yöntemle okurlarına sunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin hayatının kırk yılını yolculuklarda niçin geçirdiği ve neyi aradığı sorularına cevap aramaktadır.

Alvân, romanı her ne kadar otobiyografi tekniğini kullanarak kaleme alsada romanın gerçek-kurmaca biyografi niteliği taşıdığını söylemek daha uygun olacaktır.

2.2. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Romanın amacı herhangi bir olayı okurlara anlatmak olduğundan öyküyü sunan anlatıcı ve bu anlatıcının olaylara yaklaşımının büyük bir önemi vardır. Romanda anlatıcı tipleri genellikle gözlemci anlatıcı, özne anlatıcı ve çoğul anlatıcı olmak üzere üçe ayrılır⁸. Ayrıca bir anlatıda kurmaca bir unsur olan anlatıcı, bakış açısına bağlı olarak konumlandırıldığından, bütün anlatı unsurları belli bir bakış açısına göre okurun zihninde şekillenir. Bir anlatı belirli niyet temelinde kurgulandığından her anlatıda yönlendirici esas bakış açısı bulunur⁹. Buna ilaveten her kurmaca eser, yazarın hayata dair kendince bir yorumu olduğundan, yazarın tecrübe ettiklerini sergilediği kurmaca dünyaya da aslında yine yazarın perspektifinden bakılır. Bir eserde yazarın vermek istediği mesaj, onun hayata karşı tavrını ve dolayısıyla da bakış açısını belirler. Bu sebeple, romanın bütün akışının, verilmek istenen mesaja ulaştıracak bir pencereden sunulduğu görülür¹⁰.

Mevtun Sağırun romanını incelediğimizde özne (ben) anlatıcı tipinin tercih edildiğini görürüz. Bu tür romanlarda "*kahraman-anlatıcı daima ön plandadır.*"¹¹ Daha önce belirttiğimiz gibi, her ne kadar otobiyografik roman tekniği ile yazılmış olsa da romanın biyografik (yaşamöyküsel) roman türü kapsamında telif edildiğini söylemek mümkündür. Otobiyografik roman tekniği ile yazılan eserler için en uygun anlatıcı tip özne anlatıcı ya da

⁸ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 100-110.

⁹ İlknur Ay, *Sevinç Çokum'un Roman Tekniği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2014, s. 37.

¹⁰ İlknur Ay, *Sevinç Çokum'un Roman Tekniği*, s. 37-38.

¹¹ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1991, s. 101.

kahraman anlatıcıdır. Bu tarzda yazılan romanlarda genellikle kullanılan birinci şahıs kipidir. Alvân'ın da aynı şekilde romanın genelinde birinci şahıs kipi kullandığını görürüz:

“Babam önümüzde, konuşmadan eve doğru yürüdük. Vücutum soğuktan ve korkudan titremeye devam etti. Örtmek için gömleğimi başıma geçirdim. Babam öyle bir yürüdü ki peşinde ne ayağımı hissettim ne de yürüdüğümüz yolu gördüm...”¹²

Alvân, İbnü'l-Arabî'yi özne anlatıcı olarak seçtiğinden dolayı olayları onun bakış açısı ile değerlendirmiştir. Bu şekilde yazarın, İbnü'l-Arabî'nin iç dünyasına odaklanıp onun perspektifinden mesajlar vermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bazı romanlarda birden fazla anlatıcı veya birden fazla bakış açısı olabilir. Ancak bu eserde 12 kısa hikâye hariç tamamen İbnü'l-Arabî'nin anlatımı ve bakış açısı hâkimdir. Sonuç olarak *Mevtun Sağîrun* isimli romanın biyografik karakterli, kahraman anlatıcı bakış açısı ile kurgulanan bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Şahıs Kadrosu

Kişiler, roman kurgusunun önemli bir parçasını oluşturur.¹³ Kişi ve kişiler, olay örgüsüne canlılık kazandırır. Romanın estetik değeri, olay örgüsü etrafında kıvamını bulur. Bir eylemin, mutlaka bir faili olacaktır. Ayrıca, vakanın ortaya çıkmasında rol oynayan bir kişi veya kişiler de mutlaka vardır. Böylece vakanın ortaya çıkışında kişi veya kişilerin rol oynaması, şahıs kadrosunu meydana getirir¹⁴.

Mevtun Sağîrun adlı romanda daha önce de belirttiğimiz gibi baş kahraman İbnü'l-Arabî'dir. Alvân, diğer kişileri İbnü'l-Arabî'ye yaklaştırıp onu daha iyi tanımamızı sağlamaktadır.

2.3.1. İbnü'l-Arabî

Romanın başkahramanı İbnü'l-Arabî'dir. Romandaki olay örgüsü İbnü'l-Arabî'nin etrafında şekil alır. Çünkü *“Her aksiyon, ‘ilk dinamik atılımını’ oyun kurucu denilen bir kahramandan alır”¹⁵*. Yazar, romandaki diğer kişileri, İbnü'l-Arabî'ye yaklaştırarak okurların başkahramanı daha iyi tanıyabilmesini sağlar.

¹² Muhammed Hasan Alvân, *Mevtun Sağîrun*, Dâru'l-Sâkî, I. Baskı, Beyrut, 2016, s. 76.

¹³ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 142.

¹⁴ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Neşriyat, VII. Baskı, İstanbul, 2009, ss. 71-72.

¹⁵ Hüseyin Gümüş, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 153.

Alvân, İbnü'l-Arabî'nin fizikî özelliklerini ve onun bünyesinde var olan vasıfları okuyucuya aktarma ihtiyacı duymamış; onun şekline, şemaline, biyolojik yapısına ve boyu, rengi, vücut yapısı, giyim kuşamı gibi özelliklerine neredeyse değinmemiştir. Onun fizikî bir portresini çizmeyi tercih etmemiştir. Buna karşılık yazar, kahramanının duygularını, düşüncelerini, heyecanlarını, ideallerini, beklentilerini, özlemlerini, üzüntülerini, iç çatışmalarını, hayal kırıklıklarını, çelişkilerini ve zaafalarını anlatmıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin kerametlerine, keşiflerine, ölülerle konuşması gibi olağanüstü sayılabilecek hâllerine romanda yer vermiştir. Böylece, Şeyh-i Ekber, Kibrit-i Ahmer, büyük Sufî gibi lakapları alan ve söylemleri, düşünceleri hakkında Doğu'da ve Batı'da hâlâ pek çok yazı yazılan bir şahsiyetin aslında herkes gibi zaafı olan biri olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yazar, İbnü'l-Arabî'nin çocuk yaşta medrese ile tanışmasını, gençlik yıllarında farklı şehirlere gidişini ve tasavvuf dışında da kitaplar okuduğunu, yetişkin iken de kitap telif etmeye başladığını belirterek, kahramanın dünya görüşünün gelişim, değişim ve oluşum aşamalarını anlatmaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin dünya görüşünün oluşumunda okuduğu tasavvuf, felsefe, mantık, matematik vd. kitapların büyük bir rol oynadığını okuyuculara aksettirmek için bu alanlarda okuduğu eserlerin adlarını birebir zikretmiştir.

İbnü'l-Arabî, dört vetedi ile buluşabilmek için İsbiliyye'den Şam'a kadar gider. Yazar, bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin dolaştığı bu geniş coğrafyada kendisinin ve başka kimselerin düşünceleri sebebiyle gördükleri baskıları dile getirir ve bölgedeki siyasal ve sosyal atmosfer hakkında ipucu verir:

*"Bildim ki, eğer kitaplarımdan dolayı özür dileseydim ve sözlerimden vazgeçseydim paralar geri dönecek ve hayat güzelleşecekti. Fakat öyle bir yaşa geliriz ki geri dönmek yaşlılıktan ve ağırlardan daha acı olur. Ne İbn Zekî'ye ne dergâhın nâzırına bir veya iki dinar istemek için döneceğim. Allah beni yanına alıp, işin ve yorgunluğun olmadığı evine yerleştinceye kadar el emeğimden yiyip ayakta durduğum müddetçe bu bahçede çalışacağım."*¹⁶

Böylece yazar, tarih kaynaklarına uygun diyebileceğimiz bir şekilde arka plandaki toplumsal ve tarihsel gerçekliği, İbnü'l-Arabî aracılığı ile okuyucularına aktarır. İbnü'l-Arabî'nin iç dünyasında yaşadığını düşündüğü sıkıntılara odaklanır. Arap okurlarına günümüz Ortadoğu ülkelerinde yaşanan siyasal ve toplumsal sıkıntılar ile İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki sıkıntılar arasında olan benzerliği dolaylı bir şekilde göstermeye çalıştığı

¹⁶ Alvân, *Mevtun Sağîrun*, s. 588.

söylenebilir. Sonuç olarak Alvân'ın İbnü'l-Arabî'nin çektiği sıkıntılara, dönemindeki yönetim sistemlerinin sebep olduğunu okurlarına anlatmaya çalıştığını hissederiz.

2.3.2. Diğer Kişiler

Yazar, İbnü'l-Arabî'nin yaşamını, düşüncelerini, ayrıntılı bir şekilde okurlarına aktarmak için kalabalık bir şahıs kadrosu kullanır. Aşağıda romanda yer alan başlıca kişiler sıralanmıştır.

Annesi: Nûr

Romanda kendisi ile ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmayan Nûr; iyi bir karaktere sahip, eşini ve çocuklarını düşünen bir anne olarak karşımıza çıkmaktadır.

Babası: Ali

Saraylarda kâtiplik yapan, üst makamlarla olan ilişkilerinin her zaman düzgün olmasını isteyen, İbn Arâbî'nin kendisi gibi olması için onun eğitime özel önem veren ve bu uğurda gerektiğinde sert olan bir babadır.

Ebesi: Fatım bintü'l-Musennâ

İbnü'l-Arabî'nin ebesi olan Fatıma bintü'l-Musennâ'nın romanda hayatı ile ilgili ayrıntılı bir bilgi yoktur. Ancak romanın ana kurgusunda büyük bir role sahiptir. Çünkü o, İbnü'l-Arabî daha küçük yaşta iken ona dört vetedi bulmasını ve bu dört vetedi de bulabilmesi için kalbini temizlemesi gerektiğini söyleyen kişidir. Fatıma'nın bunu neden yaptığı veya onu buna iten nedenlerin ne olduğu hakkında hiçbir bilgi yoktur.

Amcası: Abdullah

Romanda amcası Abdullah, hakkında az bilgi bulunur. O, esnaflık yapan mütevazı bir karakterdir. Oğlunun Hristiyan bir kızla evlenmesi sebebiyle psikolojik sıkıntılar yaşamış ve kendini kısa bir süreliğine içkiye vermiştir. Bir süre sonra Abdullah hastalanır ve bakıcılığını İbnü'l-Arabî yapar. Hastalığa yenik düşerek vefat eder.

Arkadaşı: Ahmed el-Harîfî

Ahmed, İbnü'l-Arabî'nin çocukluk arkadaşıdır. İbnü'l-Arabî ile bir medresede tanışır. İbnü'l-Arabî'nin en yakın arkadaşlarından olur. Sevecen, zeki ve iyi karakterli bir figürdür. İbnü'l-Arabî'yi Fredirik ile tanıştırmış ve onun farklı kültürlerle buluşmasına vesile olmuştur.

Hocası ve Birinci Vetedi: el-Kûmî

el-Kûmî, İbnü'l-Arabî'nin ilk hocalarından, herkes tarafından saygı gören, âlim, vakur, çok konuşmayan ve kerâmet ehli bir şeyhtir. Dersleri

esnasında İbnü'l-Arabî'ye kendisinin, onun şeyhi olduğunu söyler. Yıllar sonra tekrar karşılaştıklarında kendisinin, onun birinci vetedi olduğunu söyler.

Arkadaşı ve İkinci Vetedi: el-Hayyât

el-Hayyât, Ahmed el-Harîrî'nin büyük kardeşidir. İbnü'l-Arabî ile çok az diyalog kuran ve hakkında sınırlı sayıda bilgi verilen bir karakter olmasına rağmen İbnü'l-Arabî'nin aradığı ikinci veted olduğu görülür.

Kıtapçı: Fredirik

Fredirik, Kastilyalı bir Hristiyan'dır. Ticaretle uğraşan, entelektüel bir karakterdir. İbnü'l-Arabî, onun evinde ilmî sohbetlere katılıp yabancı dillerde yazılmış pek çok eseri gözden geçirme fırsatı bulmuştur.

İlk Eşi: Meryem bint Abdûn

Meryem güzel, ahlaklı, hoş sohbet bir kadındır. İbnü'l-Arabî'nin ilk eşidir. Romanda Meryem ile ilgili kısa sayılabilecek bilgilere rastlanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ilk çocuğunu dünyaya getirir. Ancak kızları Zeynep çok yaşamadan vefat eder. Meryem, romanda anlatılmayan bir sebeple İbnü'l-Arabî'yi terk eder, ailesinin yanına yerleşir ve orada vefat eder.

Hizmetkârı: Bedir

Bedir, Habeşî bir köledir. Yaşı kırkı geçince sahibi tarafından azat edilir. Azat edilince camilerde, tekkelerde kalır ve oralardaki sohbet ve derslere katılır. Dürüst, çalışkan, akıllı bir karakter olan Bedir, İbn Arâbî'nin derslerine de katılarak ve ona hizmet etmek ister. İbnü'l-Arabî de bu isteği çevirmez. İbnü'l-Arabî'ye uzun yıllar hizmet eden Bedir yakalandığı vebâ hastalığından dolayı vefat eder.

Hocası: Zâhir el-İsfehânî

Zâhir el-İsfehânî, Makam-ı İbrahim'in imamıdır. Vakur, güler yüzlü, herkesin saygı gösterdiği bir karakterdir. Mekke'de tanıştığı ve sohbetlerine katıldığı İbnü'l-Arabî'nin, kızı Nizâm'a uygun bir eş olduğunu düşünen bir baba rolündedir.

el-İsfehânî'nin Kızı ve Üçüncü Vetedi: Nizâm

Nizâm, İbnü'l-Arabî'nin gördüğü ve kendisine âşık olduğu bir kadındır. İbnü'l-Arabî'nin evlilik teklifini başta, bir sebep göstermeksizin reddeden Nizâm, İbnü'l-Arabî ile yıllar sonra karşılaştığında onun üçüncü vetedi olduğunu ve vetedlerin evlenemeyeceğini söyler.

Arkadaşı: İshâk

İshâk, Selçuklu sultanının sarayında çalışan, güzel ahlaklı ve ârif bir karakterdir. İbnü'l-Arabî ile karşılıklı sohbetlerde bulunurlar ve birbirlerinden istifade ederler. İshâk, eşine kendisi öldükten sonra İbnü'l-Arabî ile evlenmesini söyler.

İkinci Eşi: Fâtıma

Fâtıma, çok sevdiği eşini savaşta kaybeden bir karakterdir. Babası İbnü'l-Arabî'ye kızı Fâtıma'yla evlenmesini teklif eder. İbnü'l-Arabî de bu teklifi kabul eder ve ondan bir erkek çocuğu dünyaya gelir. Ancak kısa bir süre sonra Fâtıma'nın eski eşinin ölmediği ortaya çıkar. Bunun üzerine Fâtıma eski eşine dönmek ister. İbnü'l-Arabî de bu isteği geri çevirmez ve onu boşar. Fâtıma da oğlunu İbnü'l-Arabî'nin yanında bırakarak şehirden ayrılır.

Üçüncü Eşi: Safiye

Safiye, İbnü'l-Arabî'nin arkadaşı İshâk'ın eşidir. İshâk vefat edince İbnü'l-Arabî, İshâk'ın oğlu Sadreddîn'in, yanından ayrılmaması için Safiye'ye evlilik teklif eder. Safiye de bu teklifi reddetmez. Çünkü İshâk ona İbnü'l-Arabî ile evlenmesini vasiyet etmiştir.

Hizmetkârı: Sodkîn

Sodkîn dürüst, çalışkan ve cana yakın bir karakterdir. İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine katılır ve onun hizmetine girmek ister. İbnü'l-Arabî bu isteği geri çevirmez. Çünkü Bedir artık onun hizmetini göremeyecek kadar yaşlanmıştı. Sodkîn, İbnü'l-Arabî'nin yaşlılık döneminde uzun yıllar hizmette bulunur.

Dördüncü Vetedî: Şemsi Tebrîzî

Romanda Şemsi Tebrîzî'nin hayat hikâyesi, dünya görüşü veya geçmişi ile ilgili hiçbir bilgi verilmemektedir. İbnü'l-Arabî onu ilk olarak bir dergâhta zikir halkasını yönetirken görür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî onun şeyhi veya tarikatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir. Daha sonra onu sokakta el falı okuyan biri olarak bulur. Şems-i Tebrîzî bu sırada onun dördüncü vetedi olduğunu söyler. Kendisiyle vedalaşıp artık kalbinin Allah aşkı ile dolu olduğunu ifade eder.

2.4. Zaman

Romanda zaman, olayların geçtiği, olup bittiği, cereyan ettiği nesnel, vaka ve anlatma zaman dilimlerini karşılayan bir kavramdır. Romanda nesnel zaman, romana göre canlı olan, gerçek olan ya da yüzey yapıda, ön planda yer alan zaman dilimidir. Vaka zamanı ise romanda olayların geçtiği zaman dilimidir. Vaka zamanı, aynen aktarma, özetleme ve genişletme olmak üzere üçe ayrılır. Ayrıca romanda geçen olayların birisi tarafından öğrenilip

anlatıldığı, aktarıldığı, okuyucuya sunulduğu zamana ise anlatma zamanı denir¹⁷.

Mevtun Sağîrun romanını incelediğimizde, olayların olup bittiği nesnel zamanın İbnü'l-Arabî'nin doğum ve ölüm tarihleri arasında (1165-1240)¹⁸ gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Alvân, romanında İbnü'l-Arabî'nin hayatını anlattığı bölümde hiçbir tarih belirtmemiştir. Bununla birlikte eserin günümüze kadar nasıl geldiğini anlattığı diğer 12 bölümde, çalışmanın başındaki tabloda belirttiğimiz gibi tarihler düşmüştür. Romanın ilk bölümünde, İbnü'l-Arabî'nin *Mevtun Sağîrun* adlı eserini Azerbaycan'daki bir dağda bulunan kulübede, inzivaya çekildiği bir sırada miladi 1212 yılında kaleme aldığını göstererek başlamıştır. Bu bölümün sonunda şu ifadeler yer almaktadır:

"... Kulübeme sığındım. Lambamı yaktım ve benden başka hiç kimsenin yazamayacağı ve benim gibi olmayanın bilemeyeceği şeyleri yazmaya başladım: Allah'ın bildiği şeyler için seçtiği ve emirlerini verdiği velinin hayatı... Yalan söylemeyen lambanın ışığı altında yazdım ki insanlar benim hakkımda ihtilafa düşerler ise benimle ilgili ihtiyaç duyacaklarını bulsunlar. Bismillahirrahmanirrahim. Sâlik Muhyiddîn b. Arabî şöyle dedi:"¹⁹

Mevtun Sağîrun biyografik bir roman olduğundan dolayı vaka zamanı ile nesnel zaman arasında genel bir paralellik görülür. Ancak yazar, nesnel zamanın uzunluğundan dolayı doğal olarak bazı yerlerde vaka zamanını özetlemiştir:²⁰

"Dört yıl geçti. Bu sürede aklıma hiç gelmeyecek şeyler oldu: Halife'nin kâtibi ve Meryem bint Abdûn'un eşi oldum. Benim hiçbir etkim olmadan, Allah dilediğini yaptı ve arzuladığına hükmetti."

Yazar, bazı yerlerde genişletme tekniğini kullanmıştır. Bu teknik de ileriye gidiş ve geriye dönüş olmak üzere iki şekildedir. Buna metin içinden seçilmiş aşağıdaki bölümü örnek olarak gösterebiliriz:

"Allah bana iki berzah vermiştir: Biri doğumumdan önce diğeri ölümümden sonradır. Birincisinde annemin beni doğurduğunu, ikincisinde oğlumun beni defnettiğini gördüm. Babamın, oğlu olmasından dolayı

¹⁷ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 128-130.

¹⁸ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 493.

¹⁹ Alvân, *Mevtun Sağîr*, s. 10.

²⁰ Alvân, *Mevtun Sağîr*, s. 157.

gülümsemesini ve eşimin, yaşlı kocasının ölümünden dolayı üzüntüsünü gördüm. Murabıtların fitilini Müvahhidlerin, Mersiyye’de söndürdüklerini doğumumdan önce gördüm. Ölümünden sonra da Tatarların Bağdat’ı yıktıklarını gördüm. Evliyaların, ariflerin, sultanının doğumundan dolayı mutlu oluşlarını gördüm. Fakihlerin de zındıkların imamının helak olmasından dolayı tekbir getirişlerini gördüm.”²¹

Görüldüğü üzere, romanın mistik havasına uygun olarak hem ileri gidiş hem de geriye dönüş teknikleri aynı anda kullanılmıştır. Sonuç olarak Alvân’ın, romanın geneline hâkim olan mistik havaya uygun olarak zamanı çok işlevsel bir şekilde kullandığını söyleyebiliriz.

2.5. Mekân

Romana özgü olay ya da olayların ve roman kişilerinin hareketlerinin geçtiği yerdir. Somut ve soyut mekânlar olmak üzere ikiye ayrılır. Somut mekânlar, roman kişilerinin gerçek hayatta olduğu gibi içinde buldukları, yaşayıp hareket ettikleri, gündelik yaşantılarını ve her çeşit faaliyetlerini sürdürdükleri yerlerdir. Soyut mekânlar ise soyut planda kalan, hayalî, ütöpik, dünya dışı yerlerdir²².

Mevtun Sağîrun romanında soyut mekânlar bulunmamaktadır. Mekânların tamamı somuttur. Yazar, İbnü’l-Arabî’nin Endülü’s’ten başlayarak Şam’da vefat ettiği güne kadar gezdiği şehirlerin çoğunu roman kurgusuna uygun olacak bir biçimde okurlarına aktarmaktadır. Roman kurgusunda aktarılan şehirler, İbnü’l-Arabî hakkında bilgi veren biyografik kaynaklarda zikredilen şehirlerle de örtüşmektedir²³. İbnü’l-Arabî’nin gezdiği romanda adı geçen yerler sırasıyla şu şekildedir:

| | | | | | |
|---|-----------|----|--------|----|--------|
| 1 | Mersiye | 8 | Bicâye | 15 | Rehâ |
| 2 | İşbiliyye | 9 | Kahire | 16 | Mardin |
| 3 | Kurtuba | 10 | Mekke | 17 | Bağdat |
| 4 | Fas | 11 | Şam | 18 | Bekâ |

²¹ Alvân, *Mevtun Sağîr*, s. 13.

²² Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 133-135.

²³ Kaynakların bir kısmında, İbnü’l-Arabî’nin hayatı boyunca 37 farklı şehri gezdiği belirtilmektedir. Bkz. Claude Addas, *Ibn ‘Arabi ou la quête du soufre rouge (“İbn Arabi / Kibrit-i Ahmer’in Peşinde”)*, Çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, III. Baskı, İstanbul, 2004, s. 310-326.

| | | | | | |
|---|-----------|----|-------|----|------------|
| 5 | Almiriyye | 12 | Halep | 19 | Malatya |
| 6 | Tilmisân | 13 | Hama | 20 | Konya |
| 7 | Merakeş | 14 | Musul | 21 | Azerbaycan |

İbnü'l-Arabî'nin gezdiği şehirler yazar tarafından tekrar kurgulanmıştır. Anlatıcı mekân tasvirlerinde okurların kendi gözleri ile bu yerleri görmelerini sağlamış ve bu mekânlara karşı duyduğu hisleri okurlara anlatmaya çalışmıştır. Bununla birlikte gezilen mekânların çokluğu sebebiyle mekânların çoğunu tasvir etmemiş, tasvir ettiği mekânları da fiziksel özelliklerinden ziyade İbnü'l-Arabî'nin iç dünyasında uyandırdığı hisler bağlamında okurlarına aktarmayı tercih etmiştir. Edebî metinlerde mekânların canlandırılması ve mekânla ilgili bilgilerin ortaya konulmasını sağlayan tasvir veya betimlemeye²⁴, romanda geçen aşağıdaki bölümü örnek olarak verebiliriz:

“Şehrin kokuları, sesleri, sûretleri ve insanları birbirine karıştı. Sanki alnımın terini silen ve kalbime dokunup sakinleştiren merhametli bir el gibi... Kاپıyı geçtiğimizden beri gördüğümüz her şey ister çarşı ister ev isterse bahçe veya bir han olsun Şam'ın, söz verdiği gibi, aşkın kalplerini bir veya iki defa zedelediği yorgunlara ve gariplere en hayırlı ikamet yeri gibiydi.”²⁵

Alvân, İbnü'l-Arabî'nin bu kadar çok şehri dolaşmasını kalbinin temizlenmesi için dört veted ile buluşma isteğine bağlar. Bu da romanın ana kurgusunu oluşturur. Romanın başlarında İbnü'l-Arabî ilk vetediyle İşbiliyye'de, ikincisiyle Kahire'de, üçüncüsüyle Bağdat'ta ve romanın sonlarına doğru da dördüncüsüyle Malatya'da buluşur. Böylece İbnü'l-Arabî'nin bu kadar geniş bir coğrafyayı gezip dolaşmasını, vetedleri ile buluşma arzusuna bağlar. Yazar romanında İbnü'l-Arabî'nin bazı şehirlerden ayrılma sebebini düşüncelerinden dolayı gördüğü baskılara bağlamaktadır. Aşağıdaki ifadeler bunu açık bir şekilde belli eder:

²⁴ Serap Arslan Cobutoğlu, *Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz Ve*

Çevresi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 86.

²⁵ Alvân, *Mevtun Sağırun*, s. 367.

“... Ve kesin olarak emindim ki onunla (Bağdat) olan sonum kovulduğum Endülüs, Fas, Mekke ve Şam gibi olmayacaktır. Muvahhidler sana ders yok dediler. Eyyûbiler beni hapse attılar. Halepliler divanımdan rahatsız oldular. Mekke ise aşkın tam ortasında kapılarını kalbime kapattı.”²⁶

Bu sözlerden İbnü'l-Arabî'nin özgürlüğünün kısıtlandığı mekânları terk edip başka mekânlara yolculuk ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak roman, geniş bir coğrafyayı kendine mekân edinmiştir. Yazar, bu mekânları, tekrar tasarlayarak mekânların anlaticının gözüyle görülmesini ister. Böylece okurların, İbnü'l-Arabî'nin seyahat ettiği yerleri şehir şehir dolaşım onun iç dünyasına yolculuk etmelerini sağlamaya çalışır.

2.6. Dil ve Üslup

Yazarlar, duygu ve düşüncelerini yazdıkları esere uygun ve kendilerine has edebî bir dil ve üslup kullanarak aktarırlar.

Alvân, romanını fasih ve Arapça dil kurallarına uygun bir şekilde kaleme almıştır. Dönemi yansıtmak için çok az olmakla birlikte bazı yöresel kelimelere, Arapça kökenli olmayan sözcüklere, atasözlerine ve deyimlere romanda yer verir. Ayrıca “*bu tür romanların neredeyse tamamında tasavvuf kültürüne ait şiirsel bir dil ve üslubun kullanıldığı dikkat çeker. Tasavvuf geleneği ince ve derin anlam yüklü bir gelenektir ve çoğu zaman düz bir şekilde anlatmak yeterli gelmemektedir*”²⁷. Bu bağlamda Alvân, romanını, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı işaret/sembolik dil²⁸ ve üslubuna yaklaştırmak istemiştir²⁹. Tabi ki bunu yaparken okuyucuyu romanın ana kurgusundan uzaklaştırmak da istememiştir. Romanda kullanılan kelime dağarcığı incelendiğinde çok kapalı ve anlaşılmasız kelimelerle karşılaşmayız. Cezbe, keşif, berzah, veted, şeyh, derviş gibi tasavvufî kültüre ait sözcükler sıkça kullanılmıştır:

“İyi kalpli kadının karşısına çıkmadan önce hapisanede birkaç gün kaldım. Elimde ne kalemim ne de kağıdım vardı. Hiç kimsenin beni ziyaret

²⁶ Alvân, *Mevtun Sağırın*, s. 410.

²⁷ Turan Güler, *Türk Romanında Tasavvuf (1980-2000)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, s. 57.

²⁸ Bkz. Tahir Uluç, *İbnü'l-Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2007, s. 74.; Tarık Sa'd Çelebi, “Harf Öğretiminden Varlık Düşüncesine İbn Arabî'nin Düşüncesi ve Eseri Üzerine Bir Okuma”, *Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler*, Çev: Mehmet Harmancı-A. Esat Bağcı-, İnsan yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2010, s. 89-99.

²⁹ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı dil hakkında geniş bilgi için bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Mevlidu Luğati'n-Cedîde*, el-Mu'essesetu li'd-Dirâsâti'l-Câmi'yye, Beyrut, 1991.

*etmesine izin vermediler. Gaybî alemde birkaç halkaya katıldım. Her gece karardığında o gece ister hayatta olsun ister ölü olsun kalbimi onun huzuruna gönderdim. Görüşmek istediğim bütün şeyhlerimle görüştüm. Bağdat'ta Sehreverdî, Sıla'da el-Kumî, Merakeş'te es-Sibtî ve Tilmishan'da el-Ğavs ile görüştüm. Hatta ben el-Hayyât ve el-Harîrî ile hanegâhta bulunup kalbimle yanlarında oturdum. Bedenim hapisanedeyken, ben yaşarken ölen şeyhlerim ve ben doğmadan önceki şeyhlerimle buluştum. İşittim, huzur buldum, tartıştım, aldım ve öğrendim. Kahire'deki hapisanede kaldığım birkaç günde yeryüzünün doğu ve batısını gezdim ve onlarca şeyhle buluştum, onlarca kitap okudum. Gökyüzüne çıktım, yeryüzüne geri indim."*³⁰

Mevtun Sağîrun romanının öne çıkan özelliklerinden biri de yazarın iç monolog yöntemini kullanmasıdır. Yazar, neredeyse romanın tamamında bu yöntemi kullanmıştır. İç monolog, bir kişinin kendi kendine veya sanki karşısında biri varmış gibi sessiz bir biçimde içinden konuşmasıdır. Bu bakımdan iç monolog yani iç konuşma, daha çok kişinin iç dünyasını, aracısız bir şekilde okurlarına sezdirmektir. Yazar Alvân daha çok modern dönem edebiyatçıların kullandığı bu tekniği neredeyse romanın tamamında kullanmış ve kahramanların iç dünyalarına girerek onları kendi kendilerine konuşturmak suretiyle okuyucuya kahramanların davranışlarını izleyebilme ve düşüncelerini anlayabilme imkânı sağlamıştır.³¹ Yazarın, bir karakterin tanıtılmasında veya bir düşüncenin açıklanmasında diyaloglardan yararlandığı görülmüştür. Aşağıdaki diyalog buna örnektir:

- *Muhyî, niçin fakihler filozoflara tahammül etmezler?*
- *İnsanlar Krallarının dini üzeredir.*
- *Nasıl yani? Ne demek bu?*
- *Onlar her mektupta size İbn Rüşdü şikâyet ediyorlar. Ancak babanızın döneminde bunu yapmıyorlardı.*
- *Sübhanallah! Elimdeki mektubun İbn Rüşd'ü şikâyet ettiğini nereden bildin?*
- *Aslında Allah bana bildirir.*
- *Gerçekten! Sana gaybı mı bildirir?*

³⁰ Alvân, *Mevtun Sağîrun*, s. 397.

³¹ Recep Çinkılıç, *Necîb el-Keylanî'nin "Kulûbu'n-Nisâ" ve Hakan Şenocak'ın "Naj" Adlı Hikâyelerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi, Bildiriler, Kırıkkale, 2013, s. 695.

- *Sana Kıştâle'nin durumunu gösterdi mi?*
- *Bilmiyorum.*
- *Niçin bunu Allah sana bildirdi?*
- *Ey müminlerin emiri, aslında Allah bana istediğini gösterir, istediğimi değil. Bu bir keşiftir. Ne Müneccimlik ne fal okuma ne de tahmindir.*
- *Muhyî, ben sözlerini anlamıyorum. Sufî, bir filozof mu yoksa bir fakih midir?*
- *Ne bu ne de o, ey müminlerin emiri.*
- *Aralarındaki fark nedir?*
- *Filozoflar, düşünce ve delil ehlidir. Fakihler ise ittibâ ve imtisal ehlidir.*
- *Sufiler?*
- *Sufiler, zevk ve hal ehlidir.*
- *Bunları birbirinden nasıl ayırabilirsin? Hepsi meclisime gelirler ve benimle otururlar. Bana risaleler yazarlar ve bana şikayetler bildirirler. Ben onların meşreplerini ve renklerini bilmeden... De bana, Muhyî, nasıl bunları birbirinden ayırıyorum?*
- *Aslında fakih okur ve okuduklarından anladığını söyler. Filozof, düşünür ve delil çıkarır. Sufî ise Allah'la halvet eder ve O'nun kendisine keşfettirdiklerini söyler.*
- *Niçin Allah sadece Sufilere keşfettirir de diğerlerine keşfettirmez?*
- *Allah sadece keşf ve tecelliyi anlayabilen zevk sahibi olanlara, kendisine hakkıyla tevekkül edenlere ve hakkıyla O'nunla halvet edenlere keşfettirir.*³²

Alvân, buna benzer diyaloglarla okurlara tasavvuf hakkındaki görüşleri dile getirmektedir. Yazarın tasviri üslubu çok sık olmamakla birlikte kullandığını, uzun ve sıkıcı tasvirlerle yer vermeden bazı bölümlerde birtakım özgün benzetmeler yoluyla da duyguları yoğunlaştırarak sunduğunu görürüz.

SONUÇ

Muhammed Hasan Alvân'ın *Mevtun Sağîrun* (Küçük Bir Ölüm) adlı romanı, büyük mutasavvıf ve filozof Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin biyografisini, doğumundan ölümüne kadar gerçek-kurmaca üslubu ile kaleme almıştır. İbnü'l-Arabî'nin dilinden onun hayat hikayesini kendi bakış açısıyla okurlara anlatmaya çalışmıştır. Alvân bu uzun romanında İbnü'l-Arabî'nin çocukluk,

³² Alvân, *Mevtun Sağîrun*, s. 166-168.

gençlik ve yaşlılık dönemlerini aktarırken gezip gördüğü şehirlerin siyasal ve sosyal durumlarını kaynaklara uygun bir şekilde aktarmıştır.

İbnü'l-Arabî, ömrünün kırk yılını dört veted ile buluşmak arzusuyla onlarca şehri dolaşarak geçirmiştir. Bu dört vetedden birincisi, hocası el-Kûmî, ikincisi arkadaşı el-Harîrî, üçüncüsü âşık olduğu kadın Nizâm, dördüncüsü ise aşk adamı Şems-i Tebrîzî'dir. Yazar bu dört karakteri, İbnü'l-Arabî'nin vetedleri olarak sunarken sanki kâmil bir insan olmak isteyen kişinin hocaya, dosta, sevgiliye ve bir de aşk adamına ihtiyaç duyduğunu anlatmak istemektedir. Romanın ana kurgusu İbnü'l-Arabî'nin dört vetedini araması üzerine şekillense de yazar, İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri sebebiyle, dönemin bazı yönetici ve din adamlarından gördüğü baskı ve eziyetlere değinmiştir. Kanaatimizce yazar, Ortadoğu coğrafyasında günümüzde yaşanan bazı problemlere bu şekilde göndermelerde bulunarak okuyuculara bazı mesajlar vermektedir.

Alvân, romanında şiirsel bir dil kullanmış ve tasavvuf kültürüne uygun sözcükler tercih etmiştir. Bunun yanı sıra geniş bir coğrafyayı mekân seçmiş ve zaman olgusunu da tasavvuf anlayışına uygun bir biçimde kullanmaya gayret göstermiştir.

KAYNAKÇA

Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge ("İbn Arabî / Kibrit-i Ahmer'in Peşinde")*, Çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, III. Baskı, İstanbul, 2004.

Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesine Giriş*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012.

Hüseyin Gümü, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

İlknur Ay, *Sevinç Çokum'un Roman Tekniği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2014.

M. Erol Kılıç, *"İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn"*, DİA, İstanbul, 1999, XX, 493.

Mahmud Mahmud el-Ğurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbni Arabî Tercemetu Hayâtihi Min Kelâmihî*, Matbaatu Nadr, Şam, 1991.

Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Neşriyat, VII. Baskı, İstanbul, 2009.

Muhammed Hasan Alvân, *Mevtun Sağîrun*, Dâru'l-Sâkî, I. Baskı, Beyrut, 2016.

Muhsin Cehangîzî, *Muhyiddîn Bin Arabî / Eş-Şahsiyyetu'l-Bârizetu fi'l-İrfâni'l-İslâmî*, Arapçaya Çev.: Abdurrahman el-Alevî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2003.

Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü basımevi, VII. Baskı, Ankara, 2009.

Recep Çinkılıç, *Necîb el-Keylanî'nin "Kulûbu'n-Nisâ" ve Hakan Şenocak'ın "Naj" Adlı Hikâyelerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi, Bildiriler, Kırıkkale, 2013, s. 685-698.

Serap Arslan Cobutoğlu, *Ahmet Midhat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz Ve Çevresi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ünivresitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Mevlidu Luğatin Cedîdetin*, el-Mu'essesetu Li'd-Dirâsâti'l-Câmî'iyye, Beyrut, 1991.

Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1991.

Tahir Uluç, *İbnü'l-Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2007.

Tarık Sa'd Çelebî, "Harf Öğretiminde Varlık Düşüncesine İbn Arabî'nin Düşüncesi ve Eseri Üzerine Bir Okuma", *Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler*, Çevirenler: A. Esat Bağcı-Mehmet Harmancı, İnsan yayınları, I. Baskı, İstanbul, 2010, ss. 89-99.

Turan Güler, *Türk Romanında Tasavvuf (1980-2000)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

<https://www.almsal.com/post/283830>. Erişim Tarihi: 24.12.2017.

<http://makkahnewspaper.com/article/146884/>. Erişim Tarihi: 24.12.2017.

<http://alalwan.com>. Erişim tarihi: 24.12.2017.

<https://www.arabicfiction.org/ar/2017>. Erişim tarihi:24.12.2017.

– Hakemli Makale –

AHMED DAVUDOĞLU'NUN (1912-1983) FIKIH LİTERATÜRÜNE KATKILARI*

Mahmut SAMAR

Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
mahmutsamar@hotmail.com

Öz

Fikirleriyle, yetiştirdiği ilim adamlarıyla ve yazmış olduğu eserlerle gerek Bulgaristan'da gerek Türkiye'de İslam kültür ve mirasına sunduğu katkılarla Cumhuriyet döneminin unutulmaz şahsiyetlerinden biri de Ahmed Davudoğlu'dur. Davudoğlu Bulgaristan'da doğmuş, ilim tahsilinin bir kısmını doğduğu yerde, bir kısmını Ezher'de tamamlamış klasik âlim modelinin yirminci yüzyıldaki önde gelen temsilcilerindendir. İlmî faaliyetlerine Bulgaristan'da başlamış, fakat siyasi sebeplerden dolayı Türkiye'ye göç etmek zorunda kalarak, hayatının geri kalan bölümünde çalışmalarına Türkiye'de devam etmiştir. Fıkıh ve hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerin tamamına vukûfiyeti olan Davudoğlu kaleme aldığı eserlerle ilim dünyasına büyük katkılarda bulunmuştur. Biz bu yazımızda kendisinin fıkıh alanındaki çalışmalarını ele alacağız. Nitekim kendisi bu alanda kayda değer çalışmalar ortaya koymuştur. Yaşadığı dönem itibarıyla bu çalışmaları yapması genelde ilim dünyasına, özelde fıkıh ilmine büyük katkı sağlamıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla doğrudan fıkıhla ilgili üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan ikisi tercüme (*Mültekâ ve Reddül-muhtâr*), biri şerhtir (*Selâmet Yolları*). Bunun yanı sıra geleneğe sıkıca bağlı muhafazakar bir yaklaşıma sahip olan Davudoğlu, fikhî düşüncesiyle de zihinlerde yer etmiş bir İslam âlimidir. Bu düşüncesini yazdığı eserlere olduğu gibi ve açıkça yansıtan Davudoğlu bugün Türkiye'de aralarında akademisyenlerin, müftülerin ve uzmanların bulunduğu yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Davudoğlu, Ahmet, Fıkıh, Gelenek.

Ahmet Davudoglu as a Scholar of Fiqh

Ahmet Davudoglu is one of the unforgettable personalities of the Turkish Republican era with his ideas, the scholars he has trained and the works he has written and with his contributions to Islamic culture and heritage both in Bulgaria and Turkey. Davudoglu is one of the leading representatives of the classical scholar model in the

* Bu makale, 10-13 Ekim 2017'de Makedonya-Ohrid'de düzenlenen Mecas-II Sempozyumunda tarafımızca sunulan "Bulgaristanlı Âlim Ahmed Davudoğlu ve Fıkıh Alanındaki Çalışmaları" bildirisinin geliştirilmiş halidir.

twentieth century who was born in Bulgaria, started his education there, and completed it in al-Azhar, Egypt. He started his scholarly activities in Bulgaria but continued to work in Turkey for the rest of his life, after choosing to migrate to Turkey because of political reasons. Having mastered Islamic sciences, especially fiqh and hadith, Davudoğlu has made great contributions to Islamic studies with his works. In this article we will examine his contribution to field of fiqh. Thus, he has put forth remarkable works in this area. The fact that these studies were carried out by the time he lived, generally made a great contribution to Islamic studies, especially to Islamic law. Apparently he has three works on fiqh. Two of them are translations (Multaqa and Radd al-Muhtar) and one is a commentary (Selâmet Yolları / Safety Roads). In addition to this, Davudoglu is a muslim scholar who has a conservative approach that is closely tied to tradition. He also pioneered with his fiqh thought among students and scholars. Davudoglu, who clearly expresses his thought in the works he wrote, has raised hundreds of students in Turkey, including academics, muftis and experts.

Keywords: Islam, Davudoglu, Ahmet, Fiqh, Tradition.

GİRİŞ

Fıkıhçı ve hadisçi kimliğiyle bilinen Ahmet Davudođlu¹, Cumhuriyet döneminin en dikkat çeken isimlerinden biridir. O, hayatı boyunca kendisini öğrenmeye ve öğretmeye adanmış bir ilim adamıdır. Gerek yazdığı eserlerle gerekse de yetiştirdiği öğrencilerle İslam kültür mirasına büyük katkıları olmuştur. Bulgaristan Türklerinden olan bu ilim adamının yayınlanmış sekiz eseri vardır. Bunlardan üç tanesi fıkıh ikisi de hadis ilmiyle ilgilidir. Diğer üç eseri ise biri meal, biri hatırat ve biri de ilmî kişiliğini ortaya koyduğu dinde reformistlere karşı reddiye niteliğinde bir eserdir. Bunun yanı sıra gazete ve dergilerde birçok yazı kaleme almış, konferanslar ve dersler vermiştir. Onun ilim dünyasına katkıları hayatında olduğu gibi vefatından sonra da devam etmiştir. Nitekim günümüze kadar hayatı ve eserleri onlarca bilimsel yazıya konu olmuştur.

Biz bu çalışmada fıkıhçı kimliğiyle Davudoğlu'nu ele alarak Türkiye'deki fıkıh çalışmalarına katkısını ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bu amaçla, öncelikle Davudoğlu'nun genel hatlarıyla hayatına ve ilmî kişiliğine yer vereceğiz. Ardından fıkıh alanındaki çalışmalarını ele alacağız. Fıkıh çalışmaları denildiğinde öncelikle bu alanda yazdığı eserler akla geldiğinden bu alanda kaleme aldığı eserleri tanıtmaya çalışacağız. Son olarak ulaştığımız bilgilerin değerlendirmesini yaparak çalışmayı tamamlayacağız.

¹ Engin, "Davudoğlu, Ahmet", *DİA*, IX, 52.

I. AHMED DAVUDOĞLU'NUN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

A. Hayatı

Son dönem fıkıh ve hadis âlimlerinden biri olan Davudoğlu, Bulgaristan (Şumnu, 1912) doğumludur.² İlk, orta ve lise eğitimini burada tamamladıktan sonra Başmüftülük tarafından ihtisas için Mısır'a gönderildi.³ Kahire'de beş yıl kalan Davudoğlu, Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ni başarıyla bitirerek 1942'de ülkesine geri döndü ve üç yıl boyunca Nüvvâb'ın lise ve yüksek kısımlarında farklı kademelerde görev yaptı.⁴ Bu görevleri sırasında Şumnu komünist idaresinin baskılarına ve anarşist öğrencilerin eylemlerine karşı mücadele verdi.⁵ 1945 Mayısının başlarında Türkiye lehine casusluk yaptığı ve bu amaçla bir örgüt kurduğu iddiasıyla tutuklanarak hapse atıldı. Bu çerçevede ağır işkencelere maruz kalan Davudoğlu, daha fazla dayanamayarak 31 Aralık 1949 tarihinde hanımı ve iki kızı ile birlikte Türkiye'ye göç etti.⁶

Türkiye'de öncelikle farklı illerde imam-hatip, vaiz, ilçe müftüsü, öğretmenlik ve kütüphane memuru olarak çalıştı. 1959 yılında o yıl öğretime başlayan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün öğretim kadrosu içinde yer aldı. Burada idareci olarak da görev yapan Davudoğlu, Arap dili ve edebiyatı derslerini okuttu. Konya'da yaptığı bir konuşma sebebiyle yargılanarak hapis, zorunlu ikamet ve memuriyetten ihraç cezalarına çarptırıldı. Bunun üzerine

² Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, Mihrab yayınları, İstanbul 1970, s. 32; Keskiöğlu, Osman, *Bulgaristan'da Türkler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 96; Topaloğlu, "Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, s. 314.

³ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 46, 58; Topaloğlu, "Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, s. 314.

⁴ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 78; Keskiöğlu, Osman, *Bulgaristan'da Türkler*, s. 91.

⁵ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 81; Engin, "Davudoğlu" *DİA*, IX, 52; Topaloğlu, "Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", s. 313-315; Hasanov, Ahmet, *Yusuş Ziyaeddin Ezherî (Ersal)'ın Yaşadığı Dönem*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 46.

⁶ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 93-171; Keskiöğlu, Osman, *Bulgaristan'da Türkler*, s. 91-96; Engin, "Davudoğlu" *DİA*, IX, 52-53; Topaloğlu, "Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", s. 315; Ahatlı, Erdinç, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmet Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2005, c. 3, sy. 1, s. 74.

1971 yılında emekliliğe ayrılarak ilmî çalışmalarını evinde sürdürdü. 7 Nisan 1983 tarihinde vefat etti ve Eyüp Kabristanına defnedildi.⁷

B. İlmî Kişiliği ve Fıkıh Düşüncesi

Türkçe'den başka Arapça ve Bulgarca bilen Davudoğlu, inançlarına bağlılığı, yaşayışındaki sadelik ve alçak gönüllülüğü ile temayüz eden bir İslâm âlimidir.⁸ Aşırı muhafazakârlığı sebebiyle yenileşme hareketlerine karşı çıkmıştır. Ona göre din, “Neşvünemâ bulmakla değil ancak çelik gibi donuk durmakla ilahi vasfını muhafaza etmiş ve edecektir; yenilik taraftarları ise farkında olmadan İslamiyet’i tahrip etmektedirler.”⁹

Onun bu fikirleri benimsemesinde, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ile yakın dostluğu bulunan ve bir müddet Bulgaristan başmüftülüğü yapmış olan kayınpederi Hasan Ağa'nın etkisi ve rolü büyüktür.¹⁰ Dönemindeki ıslahat hareketlerine karşı durmanın yanı sıra nereden ve kimden gelirse gelsin benzer hareketlerin hepsini kınamaktan ve mahkûm etmekten geri durmamıştır. Ayrıca yaşadığı dönemde bazı dinî kısıtlamalara karşı giriştiği şiddetli kalem mücadelesi ortamında yetişmesinin yanında bizzat kendisinin de Bulgaristan ve Mısır'da benzeri uygulamalarla karşılaşmasının etkisi olduğu görülmektedir.¹¹

Davutoğlu'na göre, 19. asrın sonlarına doğru İslam düşmanları tarafından müslümanlar arasına “dinde ıslahat” modası sokulmuştur. Mısır'daki bazı din âlimlerinin de mahiyetini kavramadan buna alet olduklarını savunmaktadır. Bu çerçevede yaklaşık yirmi kişiyi yenilikçi ve dinde reformist olarak niteler. Bu kişilerin başında Efgâni (ö. 1897), Abdûh (ö. 1905), Reşîd Rıza (ö. 1935) ve Merâğî (ö. 1945) gelmektedir. Ayrıca anılan isimlerden etkilendiği gerekçesiyle bu çerçevede Hayreddin Karaman,

⁷ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 172-181; Engin, “Davudoğlu” *DİA*, IX, 52-53; Topaloğlu, “Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları”, s. 315-316; Ahatlı, *Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmet Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği*, s. 74; Türkmen, “Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmet Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı”, *İAADUS*, s. 61.

⁸ Nazif Yılmaz, “Ahmet Davudoğlu'nun Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları” *İAADUS*, s.54.

⁹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, E.

¹⁰ Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, s. 68-69; Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 60-61.

¹¹ Topaloğlu, “Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları”, s. 316.

Mevdûdî (ö. 1979) ve Hüseyin Cozu gibi daha birçok kişiyi de sayabiliriz.¹² Kendisi bu kişilerin içtihat ve dinin donuk kalmasıyla ilgili yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkar.¹³ Davudoğlu, Efgâni ile başlayan bu yenilikçi akımın gerçekte İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) görüşlerine dayandığını savunur.¹⁴

Söz konusu fikirlerinden hareketle ve kendisinin de çok kere altını çizdiği üzere Davudoğlu'nun yenileşme ve içtihat hareketleri karşısında iyi bir gelenek savunucusu olduğu söylenebilir.¹⁵ O, Sünni geleneği savunurken, itikatta Eş'arî ve Maturidî; amelde Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî olmak üzere toplamda altı hak yolun (mezhebin) bulunduğu dikkat çeker. Bunların dışında ortaya çıkan mezhep, fırka vb. oluşumların tamamının bidat ve sapkınlık üzere olduğunu kaydeder.¹⁶ Buna göre fikirlerine karşı çıktığı yenilikçilerin iddia ettiklerinin aksine İslam toplumunun gerilemesine sebep olan geleneğin kendisi değil, tam aksine müslümanların İslam düşünce geleneğinden uzaklaşmalarıdır. Aynı şekilde ilerlemenin de tek yolu geleneğe sıkı sıkıya bağlanmaktır.¹⁷

Özetle Davudoğlu, mezhepsizliğe karşı hem itikatta hem de amelde bir mezhebe bağlı olmayı ve bunun gerekli olduğunu şiddetle savunmuştur. Mezheplere karşı çıkmayı dine karşı çıkmaya olarak görmüştür.¹⁸ Buna karşılık mezhepsizliğe, mezhepleri birleştirmeye (telfik), selefilik ve vehâbilik gibi akımlara İslam âleminin birliğini bozacağı iddiasıyla karşı çıkmıştır.¹⁹

Kaleme aldığı eserlerden anlaşıldığı üzere kendisi Matûridî-Hanefî mezhebine mensup olarak ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Ancak bu konuda mutaassıp olmayıp, Ehlisünnet kapsamına dâhil herhangi bir mezhebe bağlı kalmayı yeterli ve gerekli görmektedir.²⁰ Savunduğu fikirlerin kaynağını genelde Hanefî mezhebinin muteber eserleri oluşturmaktadır. Bu nedenle

¹² Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 130-156 ve üçüncü baskının önsözü; <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0715.htm>.

¹³ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 30; Topaloğlu, "Nuvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", s. 316.

¹⁴ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 30.

¹⁵ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 29.

¹⁶ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 157.

¹⁷ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 26.

¹⁸ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 156.

¹⁹ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 157.

²⁰ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 157.

muarızlarınca kendisine verilen cevapların da bu kaynaklara dayanmasını talep eder. Aksi takdirde verilecek cevaba itibar etmeyeceğini ifade eder.²¹

Öte taraftan içtihadla karşı çıkmakla birlikte teorik olarak içtihat kapısının kapalı olmadığını, fakat iki temel sebepten dolayı içtihadla başvuramama kararı alındığını ifade eder. Bunlar, bu devirde müctehit bulunmaması ve İslam âleminin içerisinde bulunduğu buhranlar ve maruz kaldığı saldırılardır. Zira ümmet bu haldeyken içtihatla uğraşmaktansa, mevcudu kurtarıp muhafaza etmek gerekir.²²

Görüldüğü üzere Davudoğlu, yaşadığı karmaşık dönemde İslam düşüncesini çağdaşlaştırmak isteyen ıslahatçıların bu çabalarının dini yozlaştırma tehlikesine yol açacağı sonucuna varmaktadır. Hatta bunların dinsizliğe yaklaştıklarını savunarak şiddetle karşı çıkmıştır. Bu nedenle kendisini yirminci yüzyılda geleneğin en önemli savunucularından biri olarak niteleyebiliriz.²³

Davudoğlu'nun hayattayken karşısına aldığı isimlerin başında günümüz İslam hukukçularından Hayreddin Karaman gelir. İki arasındaki hararetli tartışmaları ihtiva eden karşılıklı yazışmalar oldukça meşhurdur. Onun aynı zamanda talebesi olan Karaman'a muhalefet etmesinin en temel sebebi onu Efgânî, Abdûh ve Reşid Rıza gibi isimlerden etkilenen bir reformist olarak görmesidir. Karaman'a göre bu durum başka sebeplere dayanıyordu. Bu sebeplerin başında o zamanki Süleymanlıların tahrikleri gelmekteydi. Çünkü Davudoğlu, talebeliğinde Süleyman Hilmi Tunahan'ın himaye ve yardımlarını görmüştür. Ayrıca öğrencisiyken Efgânî, Abdûh, Reşid Rıza ve Mehmet Akif aleyhine yaptığı konuşmalar başta olmak üzere bazı görüşlerine itiraz etmiş olmasını da söz konusu muhalefetin sebepleri arasında saymaktadır. Zira Karaman, Davudoğlu'nun İslami ilimlerin herhangi birinde ihtisas sahibi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre o, Arapça bilen, okuduğunu anlayan ve okutan Mustafa Sabri Efendi hayranı bir hocaydı. Bulgaristan'da zulüm gördüğü için Türkiye'de çok sevilen ve sayılan bir zat olduğu için muhalifler tarafından kendisine karşı tahrik edilmekteydi.²⁴

Kanaatimizce Davudoğlu ve Karaman arasındaki tartışmaların çoğu yanlış bilgi aktarımından kaynaklanmaktadır. Mesela aralarındaki karşılıklı yazışmalara konu olan nikah meselesinde Karaman nikahın camilerde

²¹ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 152.

²² Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 160.

²³ Yalimov, "Ahmet Davudoğlu ve İslahatçılık", *İAADUS*, s. 170.

²⁴ Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, s. 27-31.

kıyılmasının şart olmadığı üzerinde dururken Davudoğlu'nun ona cevabı nikahın camide kıyılmasının sünnet olduğu şeklindedir.²⁵ Bir başka olası sebep de Davudoğlu'nun talebesi olan Karaman'ın hocası olarak onun değil de Efgânilerin yolundan gitmesi ve kendisine itiraz edip tartışmaya girmesini saygısızlık olarak görmesidir.²⁶ Buna karşılık da Karaman'ın hocası tarafından itham edildiğini düşünmesidir. Karaman'ın ağır itham diye nitelendirdiği hocasının iddialarına dokuz başlıkta cevap verdiğini kaydederek bu bahsi kapatalım.²⁷

C. Eserleri

İlk planda fıkıh ve hadis âlimi olan Davudoğlu, diğer İslâmî ilimlerin tamamında söz sahibi olabilecek derecede ilmî birikime ve yeterliliğe sahip velûd bir ilim adamıdır. Bu nedenle kaleme aldığı eserler söz konusu iki alanla sınırlı değildir. İslami ilimlerin hemen her alanında bir eser yazmıştır. Ayrıca kendi döneminde aktüel olan “yenilik” ve “ıslahat” hareketlerini eleştirdiği bir kitabı ile hayatını anlattığı bir hatıratı da kaleme almıştır. Davudoğlu'nun bugün elimizde olan ve kitap olarak yayınlanmış sekiz adet eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Selâmet Yolları*, *Mültekâ Tercümesi* ve *Reddü'l-muhtâr Tercümesi*'ne fıkıh alanına katkılarını inceleyeceğimiz başlıkta genişçe yer vereceğiz. Diğer eserleri ise şunlardır: *Sahîh-i Müslim Tercümesi* ve *Şerhi*,²⁸ *Müsned-i Ebûbekri's-Siddîk (Hadis-i Şerifler) Tercümesi*,²⁹ *Tibyân*

²⁵ Bk. Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, üçüncü baskının önsözü. Krş. Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, s. 32 vd.

²⁶ Bk. Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, s. 35.

²⁷ Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, s. 47 vd.

²⁸ Ahatlı, *Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmet Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği*. Yazarın ayrıca Ahmed Davudoğlu'nun Hadis Çalışmaları" adıyla yayınlanmış bir bildirisini de bulunmaktadır (*İAADUS*, s. 91).

²⁹ Mervezi, *Müsned-i Ebûbekri's-Siddîk (Hadis-i Şerifler)* (trc. Ahmed Davudoğlu), Hicret Yayınları, İstanbul 1981.

Tefsiri,³⁰ *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*,³¹ *Ölüm Daha Güzeldi*,³² *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâlî*.³³

Davudoğlu, Mehmed Zihni Efendi'nin *Nimet-i İslâm* adlı eserini de sadeleştirmiş, ancak bu eser henüz basılmamıştır.³⁴ Bundan başka bazı çağdaş araştırmacılar onun *Usul-ü Fıkıh Dersleri* ismiyle ders notlarını ihtiva eden bir kitaptan bahsederek. Ayrıca yayınlanmış onlarca makalesine ek olarak farklı eserlere takdim ve takrizler yazdığını da belirtmeliyiz.³⁵

Öte taraftan bugün Türkiye'de aralarında akademisyenlerin, müftülerin, din bilginlerinin, araştırmacı ve uzmanların bulunduğu yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Böylelikle İslâmî alanda yaptığı muazzam çalışmalarıyla ve yetiştirdiği ilim adamlarıyla meşhur âlimlerin listesine girmeyi başarmıştır.³⁶

II. FIKIH ALANINDAKİ ÇALIŞMALARI

Davudoğlu'nun fıkıh alanındaki çalışmalarının en önemli kısmını kaleme aldığı eserler oluşturmaktadır. Kendisinin fıkıh sahasında ortaya koyduğu üç önemli eseri bulunmaktadır. Bunlardan ikisi Hanefî fıkının temel eserlerine dair yaptığı tercüme çalışmalarıdır. Üçüncü ise İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Bülûğü'l-meram* isimli eserinin şerh ve tercümesidir. Bu eser, ahkâm hadislerini konu edindiği için hem hadis hem de fıkıh alanıyla ilgili bir çalışma niteliğindedir. Ayrıca *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* adıyla kaleme aldığı eserini de fıkıh düşüncesine katkıları bağlamında ortaya koyduğu bir yapıt olarak değerlendirebiliriz. Günümüzde birçok

³⁰ Bu eser, Ezdî'nin *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri esas alınmak suretiyle yarı telif yarı tercüme niteliğinde bir eserdir. Geniş bilgi için bk. Baş, "Ahmet Davudoğlu'nun Meal Dışında Kur'an Çalışmaları" *İAADUS*, s. 127.

³¹ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 30; Günay, "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları"; Ahatlı, "Ahmed Davudoğlu'nun Hadis Çalışmaları"; Baş, "Ahmet Davudoğlu'nun Meal Dışında Kur'an Çalışmaları"; Kadir Muhammed, "Ahmed Davudoğlu'nun İtikadî Görüşleri", *İAADUS*, s. 84, 94, 117, 143.

³² Davudoğlu, *Ölüm Daha Güzeldi*, Mihrab Yayınları, İstanbul 1970.

³³ Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali*, "Önsöz", s. 3.

³⁴ Günay, "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları", *İslam Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul 2016, s. 84.

³⁵ Vedat S. Ahmet, "Deliormanlı İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu'nun Hayatı ve Şahsiyeti" *İAADUS*, s. 46; Ahatlı, "Ahmed Davudoğlu'nun Hadis Çalışmaları", *İAADUS*, s. 92.

³⁶ Hasanov, *Yusuf Ziyaeddin Ezherî (Ersal)'ın Yaşadığı Dönem*, s. 47; Yılmaz, "Ahmed Davudoğlu'nun Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları", *İAADUS*, s. 53-55.

araştırmacının istifade ettiği bu eserleri kronolojik olarak ele almak suretiyle müellifin bu alana katkısını yakından görebiliriz.

A. Selamet Yolları

Bu eser, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) temel ahkâm hadislerini klasik fıkıh sistematığına göre topladığı ve tam adı *Bülûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* adlı eserin tercüme ve şerhidir. *Bülûğu'l-merâm*'da yaklaşık 1600 hadis vardır.³⁷ Davudoğlu, kendisi 53 yaşındayken 21 Temmuz 1965 tarihinde bu çalışmasını tamamlayarak dört cilt halinde yayınlamıştır.³⁸ Onun kaleme aldığı ilk eseri olan *Selâmet Yolları*'nın günümüze kadar birçok ofset baskısı yapılmıştır.³⁹

1. Eserin Muhtevâsı ve Yazılma Sebebi

Davudoğlu, bu eserin mukaddimesinde benimsediğı fikhî düşünceyi ortaya koyacak mülâhazalara yer vermekte, karşı çıktığı fikirlere ve sahiplerine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu eser, onun fikhî düşünce yapısını da ortaya koyacak niteliktedir. Eserin mukaddimesinde San'ânî'nin (ö.1182/1769) *Sübülü's-selâm* adıyla yaptığı *Bülûğu'l-merâm* şerhine değinen Davudoğlu, bu eserde ehlisünnet âlimleri arasında sözü geçmeyen birçok kişinin görüşlerine de yer verildiğine dikkat çekmektedir. Buradan hareketle San'ânî'nin sanıldığı gibi Zeydiyye mezhebine mensup olmadığını, onun kimseyi taklit etmeyen serbest bir müçtehit görüntüsü vermeye çalıştığı sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁰

Burada Hanefî mezhebine bağlılığı ile bilinen Davudoğlu'nun neden Şâfiî bir âlimin eserini şerh ettiği sorusu üzerinde durmak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki öğrencilik yıllarında Ezher'de *Sübülü's-selâm*'in okutulması dikkatini çekmiştir. Çünkü ona göre bu eser, hiçbir mezhebe bağlı kalınmadan serbestçe kaleme alınmıştır. Ezher'de okutulması bilinçli bir tercihti ve şu anlama gelmektedir:

"Dört mezhebin imamı nasıl müçtehitse onlardan sonra da müçtehit(ler) gelmiştir. İşte San'ânî bunlardan biridir. Dolayısıyla mezhep

³⁷ Koçkuzu, Ali Osman, "Bülûğu'l-Merâm", *DİA*, VI, 412-413; Oral, Rifat, *Bülûğu'l-merâm Şerhi*, Esra yayınları, Konya 2012, I-III, I, 15; Günay, Hacı Mehmet, "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları" s. 80; Ayrıca bkz. Kitabın önsözü.

³⁸ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, A-I.

³⁹ Bkz. *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, İbrahim Yıldız'ın açılış konuşması, s. 19.

⁴⁰ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, B.

imamlarının görüşleriyle amel edilebileceği gibi, onlardan başkalarının görüşleriyle de amel edilebilir. Hatta gerekirse kendimiz içtihat yaparız. Çünkü içtihat kapısı açıktır ve eskiden olduğu gibi, günümüzde de müçtehitlerimiz vardır.”⁴¹

İşte Davudoğlu'nun buna yani “dinde reform” hareketine bir tepki olarak *Bülûğ’l-merâm*’ı Türkçe tercüme ve tefsir etmeye koyulduğu görülmektedir. Böylece zararlı ve salgın bir hastalık olarak nitelendirdiği “dinde yenilik” fikrinin önüne geçmeye çalışmıştır.⁴² Çünkü kendisi çalışmasını *Sübülü’s-selâm*’da dört mezhep imamına uyan görüşlerin olduğu gibi alınması ve ehlisünnet harici görüşlerin çıkarılması suretiyle vücuda getirmiştir. Müellif daha önce yapılan ve benzer bir çalışma olan Nuru’l-Hasan’ın *Fethu’l-‘allâm*’ından da çokça istifade etmiştir. Ancak *Sübülü’s-selâm*’dan daha çok faydalandığı için hatta onun bir tercümesi olduğuna işaret etmek üzere kitabına *Selâmet Yolları* adını vermiştir.⁴³

Görüldüğü üzere bu kitap kısmen *Sübülü’s-selâm*’ın tercümesi olmakla birlikte Davudoğlu’na ait özgün bir şerh niteliğindedir. Çünkü kendisi ehlisünnetin muteber kitaplarına dayanarak eklemelerde bulunduğu gibi, yeri geldikçe başta reformcular olmak üzere birtakım iddialara cevap vermiş ve kendi kanaatini de ortaya koymuştur. Buna rağmen esere *Selâmet Yolları* adını vermesi kendisinin ilmî ahlakını ve tarafsızlığını göstermektedir.⁴⁴

2. Şerhte Kullanılan Yöntem

Şerhten anlaşıldığına göre, Ahmet Davudoğlu’nun hem Arapçaya hem de Türkçeye hâkim bir ilim adamı olduğu görülmektedir. 1965 tarihinde ilk baskısını yapmış olmasına rağmen, şerhin dili günümüzde ilahiyat çevreleri başta olmak üzere muhatap kitlelerin okuyup anlayacağı bir tarzdadır. Eserde sade bir Türkçe kullanılmış olmakla beraber, modern tabirlerin kullanılmasından özellikle kaçınılmıştır. Mesela etki yerine tesir, bitki yerine nebat vb. kelimelere yer verildiği görülmektedir. Ayrıca vacip ve tahrim gibi fikhî kavramlar, genel anlamıyla kullanılmıştır. Eserde İbn Hacer için her zaman “musannif” tabiri kullanılırken, şerh sahiplerinin ise isimlerine açıkça yer verilmiş veya “bazıları” gibi mutlak ifadeler kullanılmıştır.⁴⁵

⁴¹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, F.

⁴² Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, G.

⁴³ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, H.

⁴⁴ Günay, “Ahmed Davudoğlu’nun Fıkıh Çalışmaları”, *İAADUS*, s. 81.

⁴⁵ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, H-I.

Davudoğlu, kitabın başına İbn Hacer ile San'ânî'nin kısaca hayatına yer verdikten sonra fıkıh ve hadis usulüne dair bazı terimlere ve kısaca açıklamalarına da yer vermiştir. Böylece kitabı zengin bir muhtevaya kavuşturarak ondan istifadeyi azami derecede arttırmıştır.⁴⁶ Hadislerin şerhinde izlediği yöntemi şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hadislerin tercüme ve şerhine geçmeden önce ilgili bölümün başlığıyla ilgili genel bilgiler verilmektedir. Mesela İbn Hacer, "Namaz bölümü (كِتَابُ الصَّلَاةِ)"ne "kitâbü'l-mevâkît" alt başlığı altında bir hadisle başlar. Davudoğlu ise bu hadise geçmeden namazın diğer ibadetler arasındaki yerine değindikten sonra, "salât" kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına yer vermektedir. Daha sonra sırasıyla namazın şartları, rükünleri, meşruiyetinin hikmetleri ve hükmü gibi hususları ele aldığı görölmektedir.⁴⁷ Ayrıca hadislerin sahâbî râvisinin kısa biyografisi kitapta geçtiği yerde sayfa altında dipnotlarda gösterilmiştir.⁴⁸ Zaman zaman hadislerin vürûd sebebine de yer verildiği görölmektedir.⁴⁹ Buna karşılık fıkıh kitaplarından yapılan nakillerin kaynağı gösterilmemiş, fakat görüşün kime (mezhep veya müçtehit) ait olduğuna işaret edilmekle yetinilmiştir.⁵⁰

İşte bu aşamadan sonra hadisin metnine ve hemen peşinden tercümesine yer verilmektedir. Böylelikle hadisin tefsirine geçilmekte ve önce konuyla ilgili varsa ayet(ler)e ve hadis(ler)e değinilmektedir. Burada müellifin konuyla bağlantılı diğer hususlara da değindiği ve başta Hanefî imamlar olmak üzere getirdiği izahları dört mezhebin imamlarına ait görüşlerle temellendirdiği görölmektedir.⁵¹ Ayrıca çoğu yerde konuyla ilgili mezheplerin ihtilafına da yer vermek suretiyle eseri daha da zengin bir muhtevaya kavuşturmaktadır.⁵²

Davudoğlu, şerhte konuyla ilgili farklı hüküm bildiren yani tearuz halindeki rivayetleri, tearuzu giderme yollarını işletmek suretiyle hükme dayanak olan rivayeti tespite kalkışır. Ancak burada genellikle Hanefî ulemasının yolunu takip etmekte ve tercihlerini buna göre yapmaktadır. Bununla birlikte nadiren de olsa Hanefi mezhebinin görüşlerine uymayan tercihlerde de bulunmuştur. Örneğin Müzdelife'de namazların cem'

⁴⁶ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, İ-Z.

⁴⁷ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 195-196.

⁴⁸ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 195-201.

⁴⁹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 223.

⁵⁰ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, Zc.

⁵¹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 195-199.

⁵² Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 419.

edilmesiyle ilgili Müslim'in Câbir'den (r.a) rivayet ettiği hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s), akşam ile yatsıyı bir ezan ve iki kametle kılmıştır. İbn Mes'ûd (r.a) rivayetinde ise akşamı ayrı ezan ve ikametle yatsıyı ayrı ezan ve ikametle kıldığı rivayet edilmiştir. Müslim'in İbn Ömer'den (r.a) rivayetinde ise akşam ile yatsı bir tek ikametle kılınmıştır. Ebû Dâvud'un rivayet ettiği bir başka hadise göre ise "hiçbiri için ezan okunmadı" denilmektedir. Görüldüğü üzere bu rivayetlerde Müzdelife'de kılınan akşam ile yatsı namazı cem' edilirken ezan okunup ve okunmayacağı hususunda tearuz söz konusudur. Müellif burada daha çok şey ispat ettiği gerekçesiyle İbn Mes'ûd rivayetini tercih etmiştir.⁵³ Hâlbuki bu konuda hanefî mezhebinin görüşü Câbir hadisine göre olup akşam ile yatsının bir ezan ve bir kametle birleştirilmesi şeklindedir.⁵⁴ Tearuz durumunda müellifin bazen de fukahânın görüşlerini sıralamakla yetinip bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. *Nikah ancak veli ile olur ile Bekar kadın kendi nikahı konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir* hadislerini şerh ederken bu yolu takip etmiştir.⁵⁵

Müellif hadisleri şerh ederken tercihlerinde ve açıklamalarında dört mezhebin eserleri ve muteber hadis kitapları başta olmak üzere ilk dönem kaynaklara dayanmaktadır. Dolayısıyla ilk dönem fıkıh ve hadis bilgilerinin görüşleriyle yetinerek farklı bir şey söylememeye özen göstermiştir. Bu nedenle müellifin şerhte yazıldığı dönemin güncel problemlerine bir izah getirme çabası içine girmediği görünmektedir. Farklı bir tabirle birkaç örnek dışında hadislerin şerhinde verilen bilgilerle dönemin sorunları arasında doğrudan bir irtibattan söz etmek mümkün değildir. Bu tavrın nedeniyle ilgili Ahatlı'nın değerlendirmeleri şöyledir:

"Belki de şârih, içtihat tartışmalarındaki tavrıyla, çağdaş problemlerle hadisler veya daha doğru bir ifadeyle gelenek arasına bilinçli bir mesafe koymuştur. Yani bu eserin yazılmasının en öncelikli amacı, kendisinin de mukaddimedede kısmen işaret ettiği üzere geleneğin savunulması suretiyle dinde reform ve içtihat taraftarlığına karşı konulmasıdır."⁵⁶

⁵³ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 237.

⁵⁴ Mevsîfî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-Ihtiyar li-ta'lîl'l-Muhtâr* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 214.

⁵⁵ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, III, 253-254.

⁵⁶ Ahatlı, *Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği*, s. 81.

Bu genel tutumunun aksine hadislere istinaden cevap vermeye çalıştığı çağdaş meseleler arasında Türkçe ezan meselesi zikredilebilir. Nitekim ezan bahsinde sözü Türkçe ezan meselesine getirmiş ve konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁷ Diğer bir örnek ise o dönemde gündemde olan, kaza namazı bulunanların sünnet namazları kılıp kılamayacaklarına ilişkin tartışmaya yaptığı açıklamalardır.⁵⁸

Kaleme alındığı günden itibaren araştırmacılar için kaynak eser olma özelliğine sahip olan bu eser, günümüzde de bu özelliğini yitirmiş değildir. Nitekim Davudoğlu'nun hadislerin güncel yorumlarına çok az yer vermesine ve bazen günümüze hitap etmeyen ayrıntı bilgileri uzunca zikretmesine rağmen⁵⁹ dört mezhep başta olmak üzere geleneğin ahkâm hadislerine bakış açısını ortaya koyması bakımından önemli ölçüde istifade edilebilir bir niteliğe sahiptir.

Diğer taraftan, çağdaş telakkilerin de etkisiyle yenilikçi akımın yeniden içtihat çağrısıyla klasik eserler yerine modern çalışmaların kaleme alındığı bir dönemde, klasik bir eserin yine klasik tarzda şerh edilmesi dikkat çekici olduğu kadar önemli bir görevi ifa etmiştir. Aslında kitabı modern dönemde klasik bir eserin klasik şerhi şeklinde nitelemek yanlış olmaz. Bunun yanı sıra eser ders kitabı olma özelliğine de sahiptir.

Bu çalışmayı önemli ve değerli kılan bir diğer husus, ahkâm hadisleri alanında Türkçe literatürde yapılan ilk çalışma olmasıdır. Çünkü bundan önce bu alanda günümüz Türkçesiyle yapılan bir çalışmanın olduğunu bilmiyoruz. Ayrıca İbn Hacer gibi dirayetli bir hadis âliminin değerli bir eserini, Türk milletinin zor günlerden geçtiği bir dönemde gündeme getirmesi bakımından da bu şerh son derece kıymetlidir.

Netice itibarıyla eserin savunduğu fikirler ve gösterdiği eğilimler doğrultusunda bugünün fikrî tartışmaları bağlamında muhafazakâr gelenekçi eksende kaleme alındığı görülmektedir. Başta Hanefi mezhebi olmak üzere dört mezhebin yaklaşımları esas alınarak, muhalif görüşlere bidat nitelemesiyle şiddetle karşı çıkmıştır.⁶⁰

Özetle Davudoğlu'nun bu eseri modern İslam düşüncesine ve onun önemli temsilcilerinin başta içtihat konusundaki yaklaşımlarına karşı çıkma amacıyla kaleme alınmış olmakla birlikte, birden çok kitabın tek bir kitaba

⁵⁷ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 232.

⁵⁸ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, II, 5-6;

⁵⁹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 223-230 (Bkz. Ezan ve kamette terciie bahsi)

⁶⁰ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, 234.

sığdırılması şeklinde ilmî bir kimliğe sahiptir. şöyle ki kitabı okuyanlar aynı zamanda bir hadis kitabı, sahabe râvilere dair bir biyografi kitabı, klasik sistematığe göre karşılaştırmalı olarak dört mezhebin fıkhını ve muhtasar şekilde fıkıh ve hadis usulünü okumuş olacaklardır. Bundan başka fıkıh ve hadis usulüne dair bazı kuralların uygulamasını da göreceklerdir.

3. Çalışmanın Kaynakları

Davutoğlu'nun *Selâmet Yolları* adıyla kaleme aldığı bu değerli çalışmada birçok kaynak eserden istifade edilmiştir. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*; Molla Hüsrev, *Dürer ve Mir'âtü'l-usûl*; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaâ*; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*; şemseddîn Sami, *Kâmüsü'l-a'lâm ve Mecelle*.⁶¹

B. Mülteka'l-ebhur Tercümesi (Mevkûfât)

Davudoğlu'nun *Mültekâ Tercümesi* isimli çalışmasına geçmeden önce *Mültekâ* metnini kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

1. Mültekâ Metni

Mülteka'l-ebhur, Hanefî literatürde önemli bir kaynak eserdir. Eserin yazarı İbrahim b. Muhammed el-Halebî'dir (ö. 956/1549). Halebî, Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik* ve *el-Vikâye* ile birlikte Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını esas alarak *Mültekâ* metnini vücuda getirmiştir. Ayrıca müellif, *Mecma'ü'l-bahreyn* ve *Hidâye*'den de bazı meseleleri kitaba almıştır.⁶²

Bu kıymetli eser birkaç önemsiz istisna dışında "*mütûn-i erbaâ*"nın içerdiği meseleleri tamamıyla kapsamaktadır. Zira *Mültekâ*, esas alınan eserler arasındaki kapsam ve muhteva farklılıklarının ve uygulamaya esas olacak mezhep hükümlerinin belirlenmesinde ortaya çıkan çeşitli problemleri bertaraf etmek ve Osmanlı coğrafyasında kapsam ve muhteva bakımından uygulamaya esas kabul edilecek hükümlerin sınırlarının nihaî şekilde tespitine yönelik giderek artan ihtiyaç neticesinde kaleme alınmıştır. Deyim yerindeyse Osmanlı'da hukuk birliğini sağlamak üzere kaleme alınmıştır.⁶³

2. Mültekâ Tercümesi

⁶¹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I, P.

⁶² Davudoğlu, *Mültekâ Tercümesi*, s. 14; Has, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, XXXI, 549; Ayrıca bkz. Tercümenin önsözleri.

⁶³ Has, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, XXXI, 549-550.

Günümüze kadar *Mültekâ* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunların büyük bir kısmı Arapça kaleme alınmış şerh ve haşiye çalışmaları olmakla beraber, Türkçe şerh ve tercümeleri de ayrı bir telif geleneği oluşturacak niteliktedir. *Mülteka'l-ebhur*'un en meşhur tercümesi, birtakım eklemelerle birlikte Osmanlı ulemasından Midillili Mehmed Efendi tarafından yapılan *Mevkûfât* isimli çeviridir. Aslında bu çalışma geniş bir Türkçe şerh çalışması olarak da nitelendirilebilir.⁶⁴

Hanefî mezhebinin temel kaynakları niteliğinde olan birçok eserden istifade edilerek hazırlanan bu eserin birçok baskısı yapılmıştır.⁶⁵ İşte Ahmet Davudoğlu iki talebesinin⁶⁶ de yardımıyla bu değerli tercümeyle bu değerli tercümeyle sadeleştirerek günümüz Türkçesine çevirmiştir.

Bu değerli çalışmayı orijinal metinle (*Mültekâ*) karşılaştırdığımızda mütercimnin birtakım katkılarda bulunduğunu tespit ettik. Bunlardan en önemlisi orijinal metinde “bâb” diye geçen her bir bölümün başında konuyla ilgili temel bilgilere yer verilmesidir. Bu bilgiler ele alınacak konunun hukuki dayanakları, ıstılahları, kısımları gibi mevzuya zemin teşkil edecek mahiyettedir.⁶⁷ *Mültekâ* metninin ibareleri tercüme edilirken de araya açıklayıcı ifadeler eklendiği görülmektedir. Çoğu zaman örneklendirme ve gerekçelendirme nitelikli bu eklemelerin eserde yeterince yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Kitabın incelediğimiz baskısında orijinal metne ait ifadeler koyu punto ile gösterilerek normal yazılan söz konusu izahların metnin aslına ait olmadığına işaret edilmiştir.⁶⁸

Burada mütercimnin söz konusu tasarruflarına örnek olarak “alışverişte muhayyerlikler” bahsine bakabiliriz. Söz konusu yerde asıl metinde geçmediği halde muhayyerliğin Hibbân hadisiyle sabit olduğuna değinilmiştir. Yine aynı yerde sıhhat bakımından muhayyerlikler sıralanmış ve her birine

⁶⁴ Günay, “Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları”, *İAADUS*, s. 83.

⁶⁵ Eser tercüme edilirken yazarın yararlandığı eserler: *Hidâye, Ekmel, İbnü'l-Hümâm, Ğayetü'l-bey'an, Nihâye, Mi'râcü'd-Dirâye, Kifâye, Zeylaî, el-Bahru'r-râik, Aynî, Şerhu Mecmai'l-bahreyn, Mecmai'l-enhur, Sadru's-şerîa, İslah-ı izâh, Durer, Ğurer, Şumunnî, Hizânetü'l-fetâvâ, Câmiu'l-fetâvâ, Gunyetü'l-fetâvâ, Tatarhâniyye, Manzûme, Şerhu muhtasari't-Tahâvî, Hâvî, İhtiyâr*. Bkz. Mehmed Efendi Önsözü.

⁶⁶ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, bkz. Davudoğlu'nun önsözü.

⁶⁷ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, II, 5-12. Krş. *Mülteka'l-ebhur*, “Kitâbü'l-büyü”. (Örneklendirme bakımından alışveriş bahsini inceledik, fakat diğer bahisler için de aynı durum söz konusudur).

⁶⁸ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, II, 18-19.

dair somut örnekler sunulduğunu görmekteyiz. Hâlbuki bunların hiçbirisi *Mültekâ* metninde yer almamaktadır.⁶⁹

Buradan hareketle Midillili Mehmet Efendi'nin çalışmasının tercüme değil, şerh çalışması olduğu tespit edilebilir. Dolayısıyla Davudoğlu'nun ortaya koyduğu çalışmayı *Mültekâ* metninin Osmanlıca olan bir şerhinin sadeleştirilmesi olarak nitelemek yanlış olmasa gerek.

Davudoğlu, önsözde eseri sadeleştirip anlaşılır hale getirmesinin yanı sıra bazı tasarruflarda bulunduğunu belirtmektedir. Bu kapsamda Arapça bir kelimenin sarf ilmi açısından detaylı bir şekilde tahlili, gereksiz bazı kaideler ve fıkıh ile ilgisi olmayan hususlar kitaptan çıkarılmıştır. Kendisi bunları, okuyucuyu bıktıracağı ve fayda yerine zarar vereceğinden, kitaba almadığını ifade eder.⁷⁰

Eserin matbu nüshaları içerisinde en erken basım yılının 1980 olduğundan hareketle, Davudoğlu'nun bu çalışmayı hayatının sonlarına doğru yaptığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca tercümede son derece açık ve akıcı bir üslup kullanılmıştır. Bunun yanı sıra tercümede orijinal metinde olmayan başlıklar tespit edilmiş, tasnifler yapılmış ve bazı hususlar maddeler halinde ortaya konmuştur. Böylece yukarıda zikri geçen altı temel kaynağa dayanılarak hazırlanan zengin bir metin sistematik bir esere büründürülmüştür. Bu suretle eser daha da faydalı ve anlamlı hale gelmiştir.⁷¹

Netice itibariyle Davudoğlu, yaşadığı dönemin şartları içerisinde son derece kıymetli bir fıkıh eserini tercüme ederek, alana büyük katkıda bulunmuştur. Bu eserin de diğer çalışmalarında olduğu gibi, benimsediği fikhî düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Şöyle ki dinde tecdîd ve buna bağlı olarak mutlak içtihat fikrinin yaygın olduğu bir dönemde fıkıh alanında yapılan çalışmaların muhtevası da buna uygunluk göstermekteydi. Ancak kendisi daha önce geçtiği üzere dinde reform fikrine ve temsilcilerine şiddetle karşı çıktığı ve geleneği savunduğu için çalışmalarını da bu doğrultuda yapmıştır. Farklı bir tabirle, belli bir fıkıh doktrinine bağlı kalınmadan, mukayeseli çalışmaların ortaya konmasına karşılık kendisi başta Hanefî mezhebi olmak üzere klasik fıkıh literatürünün Türkçe'ye tercüme edilmesini tercih etmiştir. İşte bundan sebep, bu eşsiz çalışmayı vücuda getirerek ilim dünyasına armağan etmiştir. Bu eser, özellikle Arapça bilmeyenler için hâlâ kaynak eser olma özelliğini yitirmiş değildir.

⁶⁹ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, II, 20-21. Krş. *Mülteka'l-ebhur*, "Bâbu'l-hıyârât".

⁷⁰ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, bkz. Davudoğlu'nun önsözü.

⁷¹ Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, II, 73-75.

C. Reddü'l-muhtar 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Tercümesi

Bu eser, klasik dönemin son temsilcilerinden olan Hanefî fakîh İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) meşhur haşiyesinin tercümesidir. Bu haşiyeye, Haskefî'nin (ö. 1088/1677) Timurtâşî'ye (ö. 1004/1596) ait *Tenvîrü'l-ebşâr* isimli eserin *ed-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr* adıyla kaleme aldığı şerh üzerine yapılmıştır. Klasik Hanefî literatürünün son halkası niteliğinde olan bu haşiyeye fûrû-ı fıkıh alanında önemli bir kaynak eserdir.⁷² Davudoğlu, ömrü yetmediği için haşiyenin ilk on cildini tercüme etmiş, geriye kalan kısmı çağdaş İslam hukukçularından Mehmet Savaş ve Mazhar Taşkesenlioğlu tarafından tamamlanmıştır.⁷³

1. Çalışmayı Doğuran Sebepler

Tercümenin mukaddimesinde belirtildiği üzere Davudoğlu, Hanefî mezhebinin mufassal fıkıh kitaplarından muteber bir eseri tercüme etmeyi düşünüyor, çevresi onu bu yönde teşvik ediyordu. *Bedâi'ü's-sanâi'* ve *Fethu'l-Kadîr* gibi eserler üzerinde düşünürken, İbn Âbidîn'in haşiyesini tercüme etmeye karar vermiştir. Bunun sebebi, eserin geç dönemlerde yazılması hasebiyle kendisinden önceki mufassal eserlerin bir özeti niteliğinde olmasıdır. Zira tarihi süreç içerisinde Hanefî fıkıh bilginleri tarafından ele alınmış hiçbir mesele yoktur ki, bu haşiyede geçmesin. Ayrıca İbn Âbidîn fukahânın kendisine kadar olan bütün görüşlerine yer vermekle kalmayıp mutlaka birini temellendirerek tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Davudoğlu, haşiyenin güvenilirliğini teyit için Osmanlı'nın son devrinde âlimlerin fetva vermek için başka kitaplara başvurma ihtiyacı duymadığına dikkat çeker.⁷⁴

Davudoğlu, bu eserin önemini vurgulayarak, her evde mutlaka bulundurulmasının ve herkes tarafından okunmasının gerekli olduğunu kaydeder. Eserle ilgili yaptığı bu değerlendirmeleri de tercümeyle doğuran sebepler arasında sayabiliriz. Çünkü eserin her eve girmesi ve okunması için her şeyden önce Türkçe diline kazandırılması gerekmektedir. Zira Türkiye'de haşiyenin orijinal dili olan Arapçayı bilenlerin sayısı oldukça azdır.

⁷² Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982, I, 7; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 237.

⁷³ Bkz. *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, İbrahim Yıldız'ın açılış konuşması, s. 19.

⁷⁴ Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, I, 7.

2. Tercümede Kullanılan Yöntem

Davudoğlu, önsözden hemen sonra kitabın muhtevasına uygun olarak sırasıyla Timurtâşî, Haskefi ve İbn Âbidîn'in özgeçmişlerine yer verdikten sonra metnin tercüme ve şerhine geçer.⁷⁵

Kendisinin de ifade ettiği üzere tercümede metin ve şerh birbirinden ayrılmayarak, ikisine birden "metin" adıyla işaret edilmiştir. İbn Âbidîn'in haşiyesine ise "izah" denmiş ve metinden ayrı olarak metnin altında gösterilmiştir. Haşiyeye müellifinin naklettiği muhtelif görüşler tırnak içerisine alınmıştır. Mütercime ait nakil ve açıklamalara ise parantez içerisine alınarak işaret edilmiştir.⁷⁶

Diğer taraftan, tercümenin hacmi büyümesin diye gereksiz tekrarlara yer verilmediği görülmektedir. Tercümeden atılan diğer bir husus Arapça kelimelerin sarf ilmi bakımından tahlil edilmesi vb. konulardır. Ayrıca manası herkesçe bilinmeyen ve bu yüzden bazı meselelerin anlaşılmasına neden olan bazı kelimeler lügatçe halinde her bir cildin sonuna eklenmiştir.⁷⁷

Son olarak diğer eserlerinde olduğu gibi kaleme alındığı tarih açısından bu çalışmada da son derece sade ve anlaşılır bir dil kullandığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte çağdaş terimleri kullanmaktan kaçınmış, kavramları olduğu gibi aktarmıştır.

Böylece Ahmed Davudoğlu'nun fıkıh alanındaki çalışmalarını kaleme aldığı eserler özelinde görmüş olduk. Burada imam-hatip lisesi ile yüksek İslam enstitüsünde fıkıh ve usulüne dair okuttuğu derslerin de fıkıh alanında birer çalışma niteliğinde olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim öğrencilerinin belirttiğine göre kendisi klasik fıkıh edebiyatından önemli eserleri uzun yıllar okutmuştur.⁷⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Hayatı, çalışmaları ve eserleriyle İslâmî ilimlere büyük hizmetleri olan Davudoğlu, fıkıh ilmine ayrı bir önem atfeder. Ona göre fıkıh, ilim adamının en önemli kimliğidir. Yaşadığı dönemde ehil ilim adamlarının yetişmemesinin sebebi olarak okullarda fıkıh ve fıkıh usulünün yeterince okutulmamasını göstermesi bunun kanıtıdır.⁷⁹ Bu yüzden olsa gerek diğer alanlarda da

⁷⁵ Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, I, 9-11.

⁷⁶ Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, I, 7.

⁷⁷ Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, I, 8.

⁷⁸ Türkmen, "Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı", *İAADUS*, s. 68-70.

⁷⁹ Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 8-9.

çalışmaları olduğu halde ilmî hayatına yön veren disiplin fıkıh ve fıkıh usûlü olmuştur.

Fıkıh ve usûlüne verdiği bu önemin doğal sonucu olarak Mustafa Sabri Efendi'nin ve Kevserî'nin takipçisi olmuştur. Nitekim ikisinin fikirlerini savunarak muhalif görüşlere karşı bir duruş sergilemiştir. Çünkü yenilikçi yaklaşım, başta geleneğe karşı olduğu için, geleneğin mimarı olan mezheplere ve buna bağlı olarak da klasik fıkıh düşüncesine itibar etmez.

Kaleme aldığı çalışmaların genelde klasik eserler üzerine olması da sahip olduğu fikhî düşüncenin ürünüdür. Dinde ıslah düşüncesinin gündemde olduğu bir dönemde bu fikirde olanlar daha çok mukayeseli tarzda yazılan ve yeniden içtihat düşüncesine uygun tarzda modern çalışmaların okutulmasını istiyorlardı. Buna karşılık Davudoğlu'nun geleneğin düşüncesini ortaya koyan eserlerin okunmasını sağlamak için, çalışmalarına klasik eserlerin tercüme ve şerh edilmesi şeklinde yön verdiği gözlenmektedir.

Diğer taraftan, dinde reform düşüncesine ve temsilcilerine karşı tutumunun ağır ve mübalağalı olduğu yönünde eleştiriler söz konusudur. Ancak bu konudaki tavrının yaşadığı zaman dilimindeki siyasi, sosyal ve dini şartlarla birlikte değerlendirildiğinde bu düşünceye sahip olmasının en azından anlaşılabilir olduğu ortaya çıkar. Nitekim kendisinin doğduğu yıllarda Türkiye, Mısır ve Hint alt kıtası başta olmak üzere dinde ıslahat tartışmaları İslam dünyasının en aktüel konularından birisiydi. Bulgaristan ve Mısır'dan sonra Türkiye'de karşılaştığı yenilik fikrine karşı bu sert tutumunda bu vb. düşüncelerin Bulgaristan müslümanlarının millî varlığına ve dini kimliğine yönelik bir saldırı olarak algılanmasının etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir.⁸⁰

Ezcümle onun bu fikirlere sahip olması ve içtihat söylemini ön planda tutan yenilikçi akıma karşı çıkmasının haklı veya haksız gerekçeleri olabilir. Fikirlerinin aşırı tutuculuk, hamaset ve peşin hüküm vermekten ibaret olduğu iddia edilebilir. Ancak her şeye rağmen benimsediği bu düşüncelerin dini muhafaza etme gibi iyi niyetli bir tavrın ürünü olduğu kuşkusuzdur.

Netice itibariyle bulunduğu olumsuz şartlara rağmen, ilmî faaliyetlerine ara vermeden devam ederek başta fıkıh olmak üzere birçok alanda farklı ilmî çalışmalar ortaya koyan Davudoğlu, günümüzde gerek Türkiye gerekse de Bulgaristan'ın ulaştığı ilmi seviyeye takdire şayan katkılarda bulunmuştur. Ayrıca kendisi durum ve şartlar ne olursa olsun dini

⁸⁰ Günay, "Ahmed Davudoğlu'nun Fıkıh Çalışmaları" *İAADUS*, s. 89-90.

kimliği ve ilmî kişiliğinden hiçbir şekilde taviz vermeden fikirlerini açıkça ifade eden, duruş sahibi ve ilkeli örnek bir ilim adamıdır.

KAYNAKÇA

Ahatlı, Erdinç, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 3, sy. 1, İstanbul 2005, s. 73-89.

Ahatlı, “Ahmed Davudoğlu’nun Hadis Çalışmaları”, *İslam Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Baş, Erdoğan, “Ahmet Davudoğlu’nun Meal Dışında Kur’an Çalışmaları”, *İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Davudoğlu, Ahmed (ö. 1983), *Ölüm Daha Güzeldi*, Mihrab Yayınları, İstanbul 1970.

Davudoğlu, *İbn-i Âbidîn Tercüme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982.

Davudoğlu, *Mültekâ tercümesi*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1980.

Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1965.

Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 60-61.

Engin, Nihat, “Davudoğlu, Ahmet”, *DİA*, IX, TDV İsam Yayınları, İstanbul 1994, s. 52-53.

Günay, Hacı Mehmet, “Ahmed Davudoğlu’nun Fıkıh Çalışmaları” *İslam Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Has, Şükrü Selim, “Mülteka’l-ebhur”, *DİA*, XXXI, TDV İsam Yayınları, İstanbul 2006, s. 549-552.

Hasanov, Ahmet, *Yusuf Ziyaeddin Ezherî (Ersal)’ın Yaşadığı Dönem*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Kadir Muhammed, “Ahmed Davudoğlu’nun İtikadî Görüşleri”, *İslam Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Karaman, “Bazı Meseleler Üzerine Bir Tartışma (A. Dâvudoğlu Hoca’nın yazısına cevaptır.)”,

<http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0715.htm>. (erişim tarihi: 18.09.2018).

Karaman, Hayreddin, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Keskioğlu, Osman (ö. 1989), *Bulgaristan'da Türkler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Koçkuzu, Ali Osman, "Bülûgu'l-Merâm", *DİA*, VI, TDV İsam Yayınları, İstanbul 1992, s. 412-413.

Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.

Mervezî, *Müsned-i Ebûbekri's-siddîk (Hadis-i Şerifler)*, trc. Ahmed Davudoğlu, Hicret Yayınları, İstanbul 1981.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mevdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar* (thk. Muhammed Adnan Derviş), I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Oral, Rifat, *Bülûğü'l-meram Şerhi*, Esra yayınları, Konya 2012.

Topaloğlu, Aydın, "Nüvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmet Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslam Kültürüne Katkıları", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (Sofya, Nisan 21-23, 2000)*, İstanbul 2002, s. 311-318.

Türkmen, Dursun Ali, "Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmet Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı", *İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Vedat S. Ahmet, "Deliormanlı İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu'nun Hayatı ve Şahsiyeti", *İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Yalimov, İbrahim, "Ahmet Davudoğlu ve Islahatçılık", *İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Yılmaz, Nazif, "Ahmet Davudoğlu'nun Din Eğitimi ve Öğretimine Katkıları", *İslam Âlimi Ahmet Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

– Hakemli Makale –

KENDİNİ BİLMENİN BİR İMKÂNI OLARAK MESNEVÎ’DE AŞK TASAVVURU

Abdullah KUŞLU

Dr., Konya Meram Müftülüğü

Gülbahçe Camii İmam Hatibi

kusluabdullah@hotmail.com

ÖZ

Aşk kavramı sûflerin Allah'a olan sevgilerini ifade etmek için geçmişten bu yana kullandıkları bir kavramdır ve aşk denilince ilk planda akla gelen sûfi Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir. Onun eserlerinde bu kavram hem cüz'î hem de küllî aşk olmak üzere tasavvur edilmektedir. Bunun yanında varılması gereken menzil küllî aşktır ve küllî aşk Elest Bezmi'nde kulun Hakk'a verdiği söze şahitlik yapmasıdır. Bu anlamda muhakkik âşıkların her an Hakk'ın varlığını hissetmeleri, her dem O'na dâir ve O'ndan konuşmak istemelerinin sebebi de Elest Bezmi'nde kurdukları bu ezeli temastan kaynaklanmaktadır. Bu ezeli temas sebebiyle onlar bazen bilinçli bazen gay-i ihtiyârî ama sürekli olarak küllî aşka meyletmektedirler. Bu makâle Mevlânâ'nın cüz'î ve küllî aşk tasavvurunu ortaya koymayı, aşkın insanın kendini ve Rabbini bilmesine yol açan bir sâik olup olmadığı sorularını cevaplamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İlahî aşk, insanî aşk, Mevlana Celaleddin, Yaraticı, Mahlukat

The Concept of Passion in Mathnawi as a Possibility of Knowing the Self

The „love“ is a concept that suffis have been using it as from past to present to express their loves for Allah. When you speak of „love“, one of the first names come to mind as a sûfi is Mawlânâ Jalâladdîn Rûmî. In his works the concept of „love“ is treated both as human individual love and as Divine universal love. However, the avenue on which a suffi needs to improve is universal love. Universal/Divine Love is witnessing of creatures for their own promises to God in the „Elest Day“. In this regard, muhakkik lovers always sense the existence of God/Hakk and want to think and talk about Him in the world, since they have got in an eternal contact with God at the Elest Day. By reason of this eternal contact the sufis, all the time, incline to universal Divine love. In this article, I present Rûmî's concepts of universal and singular love and effort to answer about that question „is the love an instrument for human beings to know about God and world?“

Key words: Universal love, individual love, Divine love, Rûmî, Creator, Creatures

GİRİŞ

Aşk kavramı; “aşaka”dan müştak, âşığa ziyâdesiyle dolanan aşırı sevgi anlamına gelmektedir.¹ Sevgiyi (hub, mahabbet) çeşitli kısımlara ayıran sûfiler, çoğu kez en tepeye aşk kavramını koymuşlar ve aşkı sevginin en mükemmel şekli olarak kabul etmişlerdir.² Sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu çekmesi, onu soldurup zayıflatması hatta kurutması gibi aşk da sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği bir safha, âşığı sararıp solduran aşırı sevgidir.³

İslâmî literatürde aşk, ilâhî ve beşerî aşk olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmakla birlikte ilâhî aşka “hakîkî aşk”, beşerî aşka da “mecâzî” veya “uzrî aşk” da denilmektedir.⁴ Beşerî/Mecâzî aşk, insanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesi, Hakk’ın Cemâl sıfatından varlıklara yansıyan güzelliklere duyulan aşktır. Bu anlamda beşerî aşk karşı cinse duyulan ve kişiyi hevâ ve hevesin esiri kılmayan (insanı günaha sürüklemeyen) aşktır. Beşerî aşka köprü aşk da denilir; çünkü beşerî aşkı öğrenenler ilâhî aşka geçebilirler.⁵ İlâhî/Hakîkî aşk ise Allah’ın kulu sevmesi ve kulun Allah’ı sevmesi şeklinde iki taraflı sevgiye denilmektedir.⁶ Makâlede beşerî aşk kavramının yerine cüzî aşk, ilâhî aşk kavramı yerine de küllî aşk kavramı kullanılmıştır.

Sûfilerin aşk kavramıyla ilk planda vurgulamak istedikleri şey, Allah sevgisidir ve bu sevgiyle onlar Allah’ı her şeyden daha çok sevmeyi kastederler. Nitekim bu meyânda âyette şöyle buyrulmuştur: “*İnsanlardan bazıları Allah’a ortak koştuklarını Allah’ı sever gibi severler. Mü’minler ise, Allah’ı her şeyden daha çok severler.*”⁷

Her ne kadar aşk Allah’a olan sevgi ve muhabbetlerini vurgulamak için sûfilerin kullandığı önemli bir kavram olsa da, Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi ilk dönem

¹ Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcu’l Fukarâ*, Haz. Sâfi Arpaguş, Vefa Yay. İstanbul 2008, s.406.

² Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yay. İstanbul 2005, s. 48.

³ Ögke, Ahmet v.d. *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yay. Ankara 2012, s.172.; İbn Manzûr, *Lisânü’l- ‘Arab, Dâru’s- Sâdir*, Beyrut ts. X, s. 251-252.

⁴ Ögke, *Tasavvuf El Kitabı*, s.172.; Sâmi, Şemsettin, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet Yay. İstanbul 1317, s. 938.

⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 239.

⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 153.

⁷ Mâide 5:54.

sûfîlerinin çoğu Allah'a olan muhabbet ve sevgilerini ifâde etmek için aşk kelimesini değil daha çok muhabbet ve sevgi kavramlarını kullanmışlardır.⁸

Kelabâzî (ö. 380/990) et-Ta'arruf li- mezhebi ehli't Tasavvuf isimli eserinde "muhabbet" bölümüne Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Muhabbet kalbin meylî yani, kalbin zorlama olmaksızın (severek ve isteyerek) Allah'a ve Allah için olan şeye meyletmesidir." cümlesiyle başlamakta ve Allah'a olan muhabbet ve sevginin O'nun emirlerine itaat etmeyi ve O'nun hükmüne rıza göstermeyi gerektirdiğini vurgulamaktadır.⁹

Kuşeyrî (ö. 465/1072) er- Risâle isimli eserinde muhabbet bâbına, "...sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever onlar da Allah'ı sever..."¹⁰ âyetiyle başlamakta ve devamında sûfîlerin eserlerinde sıkça kullandıkları bilinen şu kudsî hadisi zikretmektedir: "...Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli birşeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibâdetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder, ta ki ben onu seveyim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum..."¹¹ Kuşeyrî muhabbet bâbını bitirirken sûfîlerden "âşıklar" diye bahsetmektedir ki bu kavramdan mülhem onun Allah sevgisi için aşk kavramının kullanılmasını tasvip ettiğini söyleyebiliriz.

Keşfu'l- Mahcûb isimli eserinde namaz ile muhabbet bahsini birlikte zikreden ve bu vesileyle bir kimsenin Allah'a âşık olmasının câiz olup olmadığını ele alan Hucvîrî (ö. 465/1072) sûfîlerin görüşlerini şöyle sınıflandırmaktadır: Birinci gruba göre kulun Allah'a âşık olması câizdir fakat Allah'ın kula aşkından bahsetmek mümkün değildir. İkinci ve üçüncü gruba göre ise hem Allah'ın kula hem de kulun Allah'a âşık olması câiz değildir çünkü Allah hem mahdud olan bir varlık değildir hem de aşk zât için mümkündür ve Allah'ın zât itibâriyle bilinmesi yahut görülmesi sözkonusu olmayacağı için O'na âşık olmak da sözkonusu olamaz.¹²

⁸ Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 12.

⁹ Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm, *Kitâbü't-taarruf li- mezhebi ehli't tasavvuf*, Nşr. Arthur John Arberry, Mektebetü'l Hancî, II. bs. Kahire 1994, s. 79.

¹⁰ Mâide 5:54.

¹¹ Buhârî, Rikâk 38.; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzîn, *Risâletü'l- Kuşeyrî I-II*, Thk. Abdullah Mahmud, Mahmud Şerif, Dâru'l- Kütübi'l- Hadis, Kahire 1966, s. 610.

¹² Hucvîrî, Alî b. Osmân, *Keşfu'l- Mahcûb*, Trc. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl, Emin Abdülmeccid Bedevî, Dâru'n- Nehdati'l Arabiyye, Beyrut 1980, s. 553.

Gazâlî (ö. 505/1111) İhyâ ulûmi'd-dîn isimli eserinin “Kitabü'l-mahabbe ve's-şevk ve'l üns ve'r rızâ” başlıklı bölümünde aşk kavramına uzak dursa da¹³ aynı eserin “Kitâb-ü âdâbi's-semâ ve'l vecd” başlıklı kısmında Allah'a âşık olanların semâ ve musikîye olan meyillerinden bahsetmektedir. Gazâlî'ye göre bir kimsenin Allah hakkında bilgisi çoğaldıkça Allah'a olan aşkı da çoğalmaktadır ve âşıklar her nereye baksa Allah'ı gören, her ne işitse Allah'tan işiten bağı yanık kimselerdir.¹⁴

Aşk kavramı sûfilerin yaşadıkları içsel tecrübeyi dışavuran bir kavramdır ve bu durum bir yandan dînî yaşamın bir kişide vâki olan yalın tecrübesinin ortaya çıkması, diğer yandan dini yorumlama biçiminin zenginleşmesi demektir.¹⁵ Bu açıdan Ahmed Gazâlî'nin (ö. 520/1126) kaleme aldığı Farsça *Sevânihu'l-Uşşâk* isimli eseri aşk kavramı üzerinde yazılmış derli toplu ilk eser olarak görülebilir. Ünlü islâm âlimi Ebû Hamid el- Gazâlî'nin (ö. 505/1111) de kardeşi olan Ahmed Gazâlî'nin bu eseri daha sonra aşk konusunda yazılacak eserlere de ilham kaynağı olmuştur.¹⁶

Aşk denilince ilk akla gelen sûfilerden biri Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir ve aşk kavramı onun sadece yaklaşık yirmi altı bin beyitlik eseri *Mesnevî*'de değil, *Divân-ı Kebîr* ve diğer eserlerinde de çok sık kullanılan kavramlardan birisi ve belki de en önemlisidir. Mevlânâ'nın bir müderris ve bir sûfi olarak yaşadığı zaman diliminde aşk kavramını bu kadar sıkça kullanması onu aşk konusunu kaleme alan diğer sûfilerden bâriz bir şekilde öne çıkarmıştır. Bu açıdan aşk kavramı Mevlânâ'nın Allah'ı, kâinatı ve insanı bilmek; Allah ve insan arasındaki münâsebeti anlatmak için kullandığı temel kavramlardan birisidir. Mevlânâ'ya göre aşk hem ontolojik hem de epistemik içeriğe sahip olan bir kavramdır.¹⁷ Aşk aynı zamanda yaratmanın ilk sebebidir.¹⁸

¹³ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ ulûmi'd-dîn IV*, Matbaatü Mustafa Bâni, Kahire 1939, s. 286-349.

¹⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ ulûmi'd-dîn II*, Matbaatü Mustafa Bâni, Kahire 1939, s. 266-302.

¹⁵ Schimmel, Annemarie, *Sufismus (eine Einführung in die Islamische Mystik)*, C.H. Beck. München 2008, s. 29.

¹⁶ Chittick, C. William, *Tasavvuf –Kısa Bir Giriş-*, Çev.Turan Koç, İz Yay. V. bs. İstanbul 2011, s. 143.

¹⁷ Kılıç, M. Erol, *Sûfi ve Şiir –Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*, İnsan Yay. VIII. bs. İstanbul 2011, s. 171-191.

¹⁸ Yaratmanın aşkın ilk ve en önemli sebebi olduğu fikri sadece Mevlânâ'nın değil pek çok sûfinin dile getirdiği bir konudur ve sûfiler aşk yaratılışın ilk sebebidir derken; “sen olmasaydın (ey Muhammed) âlemleri yaratmazdım” ifadesine atıfta bulunmuşlardır. Bu

Bu makalenin konusu cüzî aşk kavramına dâir umûmî bir değerlendirmeden sonra küllî aşk kavramını daha ayrıntılı bir şekilde ifade etmektir. Mevlânâ'ya göre küllî aşk nedir? Küllî aşkın önemi onun eserlerinde sıklıkla ve güçlü bir şekilde vurgulansa da küllî aşk denilince tam olarak ne anlaşılmalıdır? Küllî aşkın arka planında yatan sebepler nelerdir? Küllî aşk ontolojik ve epistemik bir boyut ihtivâ eder mi? soruları makalenin sınırları da gözönünde bulundurularak cevaplanmaya çalışılacaktır.

1. MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE CÜZÎ AŞKIN İŞLEVSELLİĞİ

Cüzî aşk ilk akla geldiği şekliyle kişinin sevgi ve muhabbetini karşı cinsten birisine teksif etmesi anlamına gelmektedir ve insan fitratında mündemiç bir olgu olarak kabul edilir. Cüzî aşk cinselliğe indirgenmedikçe, yozlaşmadıkça, kişiyi günaha sürüklemelikçe ve içi boşaltılmadıkça insanı fitraten ve karakter olarak olgunlaştıran bir süreçtir.¹⁹ Mevlânâ'ya göre cüzî aşkın en önemli işlevi, insanın düşlerini/düşüncelerini âfâktan enfûse, başka bir deyişle; insanın ilgisini makrokosmosdan mikrokosmosa, yâni âlem-i kübrâdan âlem- i suğrâya çevirmesidir. Bu anlamda cüzî aşk, âşğın dış âlemden sıyrılıp mâşuğa yönelmesi, ilgi ve alâkasını ona teksif etmesi demektir. Mevlânâ bu hususu şöyle açıklamaktadır:²⁰

“Zeliha (öyle bir haldeydi ki) çörekotundan öd ağacına kadar her şeyin adını Yusuf koymuştu.

ifadeyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yay. İstanbul 2008, s. 224.

Mesnevî I, 2737. Tertemiz aşk Muhammed'e eş oldu da Hüdâ ona aşk yüzünden 'sen olmasaydın' dedi.

¹⁹ Muslu, Ramazan, “The shortest Way to God is through Love”, *Gotteserlebnis und Gotteslehre: Christliche und islamische Mystik im Orient*, Wiesbaden 38 (2010), s. 183. Mevlânâ'nın cüzî aşk tasavvuru ruh-beden ikileminde ruhsal boyutun öne çıktığı bir denklem olarak tasavvur edilebilir ancak salt ruhsallığa odaklı ve ruhbanlığı andıran bir tasavvur olarak da algılanmamalıdır.

²⁰ Makâle boyunca Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs'ün Farsça “*Mesnevî-i Ma'nevî*” isimli neşrinden dipnot gösterilmiş ve sözkonusu eser dipnotta beyit numaralarıyla birlikte yalın olarak sadece “*Mesnevî*” şeklinde alıntılanmıştır. Ancak beyitlerin Türkçesi aktarılırken Veled İzbudak ve Abdülbâki Gölpınarlı'nın tercümelerinden faydalanılmıştır.

Onun adını başka adlarda gizlemişti,
mahremlerine de o sırrı bildirmişti.

Mum, ateşten yumuşadı dese bu sözle, o sevgili
bize alıştı, yüz verdi demiş olurdu.

...

Başım ağrıyor dese başka başımın ağrısı geçti
dese başka şey kastederdi.

Birini övse gerçekte onu över, birinden
şikayetlense onun ayrılığını anlatmış olurdu.

Yüz binlerce ad söylese maksadı da dileği de hep
Yusuf'tu onun."²¹

Cüzî aşkla âşığın gönül âlemindeki dağılma ve parçalanmanın önüne geçilmekte, kesretten sıyrılıp vahdeti yakalamanın temrini/alıştırmayı yapılmaktadır. Cüzî aşk mâşuğun derdiyle dertlenme hâli, kesretten vahdete yönelmenin mebdei/başlangıcı olabilmektedir.²² Bununla birlikte cüzî aşk, âşik için sadece gönül dünyasındaki dağılmanın önüne geçip vahdeti yakalamanın ön aşaması olmakla sınırlandırılmamalıdır. Cüzî aşk kişinin hırs, kibir, ucb gibi nefsânî bir takım hastalıklardan korunmasının da ön provası olmakla birlikte, kalbin bütün bu hastalıklarından tamamıyla sıyrılabilmesi ancak küllî aşkla mümkün olabilir. Kimin cisim libâsı cüzî yahut küllî aşkla yıpranırsa onun nefsânî ayıplardan arınması muhtemeldir. Çünkü aşkla kişi egosunu ve bencilliğini törpülemeyi öğrenmektedir.²³ Mevlânâ bu durumu şu şekilde açıklar:

“Her kimin libası bir aşk yüzünden yırtıldıysa, o
hırs ve ayıptan tümüyle pâk oldu.

Şâd ol ey bizim sevdası güzel aşkımız, şadol, ey
bütün illetlerimizin (hastalıklarımızın) hekimi;

Ey bizim kibir ve ululanmamızın ilâcı, ey bizim
Eflâton’umuz! Ey bizim Câlînus’umuz!”²⁴

²¹ *Mesnevî VI*, 4019-4021;4029-4031.

²² Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 601. Kuşlu, Abdullah, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, Doktora tezi, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 2018, s. 49.

²³ Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi I*, Haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahrallı, Kitabevi Yay. İstanbul 2004, s. 91.

²⁴ *Mesnevî I*, 22-24.

Mikro düzeyde cüzî aşkla, makro düzeyde küllî aşkla bencilliği ve “ene”si kırılan kişide fakr ve acziyet nişânesi görülür. Fakr duygusu kulun Allah’a kurbiyetine kapı aralayan bir süreçtir. Bu şekilde kişi kendinde varlık ve mülkiyet görmez ve kendine mensûb olan her şeyden berî olur. Kimin nefsinde hissiyât-ı fakr mevcut olursa, o her dem küllî irâdeyi hissederek hayatını tanzim eder ki hissiyât-ı fakr bu yönüyle âşîğa kendi gücünün sınırlarını öğreten epistemik bir boyut ihtivâ etmektedir. Mevlânâ’ya göre hissiyât-ı fakr insanı Allah’a en çok yaklaştıran duygulardan birisidir ki bu husus onun eserlerinde farklı bakış açılarıyla dile getirilmektedir.²⁵

Küllî aşka ulaşmak için cüzî aşk bir köprüdür ve küllî aşk her dâim merkezdedir. Bu meyanda cüzî aşk ferdî yörüngeden vazgeçip tevhidin merkezî çemberinde dairevî halkaya dâhil olmanın ön aşamaları, kendini zerre olarak tasavvur etmenin alıştırmasıdır.²⁶

Bu makalede cüzî aşk kavramı ilk akla geldiği hâliyle karşı cinse duyulan sevgi ve muhabbet anlamında genel bir perspektiften ele alınmıştır. Bununla birlikte Mevlânâ’nın düşüncesinde küllî aşka vâsıl olmak için insân-ı kâmile duyulan aşk kilit rol oynamaktadır. Onun nezdinde Şems ile başlayan aşk yolculuğu Hz. Peygamber sevgisi ve ona ittibâ etmekle küllî aşka seyretmektedir.²⁷

2. CÜZÎ AŞKIN GEÇİCİLİĞİ VE KÜLLÎ AŞKA BİR KÖPRÜ OLMASI

Mevlânâ cüzî aşkın geçici bir süreç olduğunu farklı şekillerde sürekli olarak izah etmektedir ve bu bakış açısının en bâriz ifade edildiği hikâyelerden birisi de *Mesnevî*’nin birinci cildinde anlatılan padişah ve halayık hikâyesidir.

²⁵ Ankaravî, *Minhâcu'l Fukarâ*, s. 370. Mevlânâ’nın eserlerinde farklı beyitlerde dile getirdiği bir takım metaforlar vardır ki bu metaforlar onun fakr ve acziyet hissini olumladığını göstermektedir. Ancak fakr, sahip olmamak değil, kişinin sahip oldukları karşısında nesneleşmemesi, varlık ve mülk sahibinin Ganiyy-i Mutlak olduğunu unutmamasıdır. O Süleyman peygamberden örnek verir ki o mülk sahibi olmasına rağmen kendini fakr içinde görmekteydi gönlünde hissiyât-ı fakr hüküm sürmekteydi. Bu şekilde onun benliği Hakk’a perde teşkil etmemekteydi. Cüz’i aşkın getirdiği hissiyât-ı fakr genel anlamda âşîğın/özel anlamda sâlikin olgunlaşmasına sebep olmaktadır. Bk. *Mesnevî I*, 984-990.

²⁶ Çetinkaya, Bayram Ali, “İkiz Ruhlar”ın Konuşma Dili: Semâ”, *Tasavvuf*, (Mevlânâ Özel Sayısı) Ankara (2007), s. 111.

²⁷ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 615.

Hikâyede vurgulandığı üzere padişahın halayığa âşık olması geçici bir durumdur ve cüzî aşk zâhitlikten ârifliğe, maddeden mânâyâ, ilimden irfana nihayetinde küllî aşka geçişin ön aşamasıdır.²⁸ Mevlânâ'nın cüzî aşkın bir alıştırmaya ve pratik olduğunu vurgulayan en önemli beyitlerden birisi şu şekildedir:

“Kız çocuklarına cansız bebekleri oyuncak diye verirler. Çünkü onlar, diri oyuncaktan bir şey anlamazlar.

Küçük erkek çocuklar, erliklerinden bir şey anlamazlar, güçleri kuvvetleri yoktur. Onun için onlara tahta kılıç daha yeğdir.”²⁹

Bu beyitler Annemarie Schimmel tarafından Mevlânâ'nın cüzî aşkla küllî aşk arasında bağlantı ve geçişkenlik kurmak istediği şeklinde yorumlanmıştır.³⁰ Nasıl ki bir kız çocuğu oyuncak bebekle anne olmanın provasını ve erkek çocuk da kılıçla iyi bir savaşçı olmanın provasını yaparsa, âşık da sevmeyi ve kendi hevâ ve hevesinden geçip başkasını kendisine tercih etmeyi karşı cinsten birisine âşık olmakla tecrübe etmektedir. Bu küllî aşka geçiş için bir öğrenme süreci, bir aşamadır. Bu beyitlerde kız çocuğunun

²⁸ Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*, İnkılâp Yay. İstanbul 2017, s. 39.; Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 613.

Cüzî aşk ve küllî aşk arasındaki geçişkenliği vurgulayan diğer beyitler için bk. *Mesnevî I*, 2800.

“Küll âşıkları, cüz'e müştâk olmaz, cüz'e müştâk olanlar ise küll'den mahrum kalırlar.”

Bk. *Mesnevî II*, 717-718. “Mâna odur ki seni senden alır; seni şekle, sûrete yalvarmaktan kurtarır.

Seni kör ve sağır eden, insanı, şekle ve sûrete daha fazla âşık eden olamaz.”

²⁹ *Mesnevî V*, 3597-3598.

³⁰ Ankaravî bu beyitlerin şerhinde çocuklardan kastedilenin ehl-i dünya olduğunu tahta kılıç ve oyuncak bebeğin de dünyâ nimetlerini sembolize ettiğini vurgulamaktadır. Ehl-i dünyâyâ bu dünyânın nimetleri azametli ve vazgeçilmez görüldüğü için onlar nimet-i dünyâ ile avunup oyalanırlar. Onlarda ehl-i ukbânın kılıcını kuşanacak tâkat ve irâde yoktur. Bk. Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî V*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872, s. 761. Avni Konuk ise bu beyitlerle kastedilenin kiliselere peygamber resmeden ancak dîn-i Muhammedî'yi inkâr eden Nasrânîler olduğunu belirtmiştir. Bk. Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi X*, Haz. Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut, Mustafa Tahralı. Kitabevi Yay. İstanbul 2012, s. 450.

bebekle anneliği öğrenmesi ve erkek çocuğun kılıçla savaşmayı öğrenmesi cüzî aşkın araçsallığının sembolik anlatımlarıdır.³¹

Bir diğer açıdan cüzî aşk çocuğun annesinden ziyâde sütannesine veya dadısına sevgi duymasına benzetilebilir. Oysa çocuğun sütanesi ve dadısıyla olan münâsebeti geçici ve kısa süreli olduğu gibi âşık için de cüzî aşk geçici bir safhadır. Sadece cüzî aşkla bir kimseye beslenen sevgi değil, gerçekte Hakk'tan gayrisine duyulan bütün aşk ve sevgiler geçici ve ârizîdir. Mevlânâ bu fânîliği şu şekilde vurgulamaktadır:

“Hani senin ananla babanla ünsiyetin nerede?
Hani Hakk'tan gayrı mûnis olanların vefâsı?
Hakk'tan gayrı birisiyle ünsiyet, yerindeyse
dadınla, lalanla ünsiyetin ne oldu?”³²

Mevlânâ'ya göre, umûmî anlamda cüzî aşkın peşinden giden âşığın yahut husûsî anlamda sâlikin şimdiye kadar vücûdlarıyla ünsiyet peydâ ettiği her bir kimse zamanı gelince veda eder ve fânî olurlar. Ne cüzî aşka kendini teslim eden âşık mâşûkundan ne de seyr u sülûk aşamasında sâlik muhabbet beslediği kimsenin ünsiyetinden fayda görmez. Bu durumda âşık/sâlik vefâyı bu vücûd-ı mecâzîde yahut sûretlerde aramamalı aksine vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın semâsından beklemelidir.³³ Mevlânâ bu hususu şöyle izah etmektedir:

Madem ki oluktan vefâ görmedin o halde suyu
buluttan iste.”³⁴

Ritter, cüzî aşkın âşığın benliğinden vazgeçmesinin ön provası olduğunu ve cüzî aşkla küllî aşk arasındaki geçişkenliği en güzel şekilde ifade

³¹ Schimmel, Annemarie, *Rumi – Ich bin Wind du bist Feuer-*, Diederichs Verlag, Köln-Hugendubel 1982, s. 171.

³² *Mesnevî III*, 549-550.

³³ Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi V*, Haz. Osman Türer, Mustafa Tahrallı, Sâfi Arpağuş, Kitabevi Yay. İstanbul 2012, s. 161.

³⁴ *Mesnevî III*, 560.

eden cümlelerden birisinin Türkçe’de kullanılan şu deyim olduğunu vurgulamaktadır: “Leyla’yı ararken Mevlâ’yı buldum.”³⁵ Bu deyimden yola çıkarak cüzî aşk ile küllî aşk arasında süregelen âşinâlığın Anadolu coğrafyasında bilinegeldiğini ve bu âşinâlığın bazen basit bazen karmaşık şiirsel ifadelerle aktarıldığını ve canlı tutulduğunu vurgulayabiliriz.

Sonuç olarak Mevlânâ’ya göre cüzî aşk tutarlılığını koruduğunda ve salt bedenselliğe indirgenmediğinde, bedenselliğin kutsanıp özün kaybedildiği bir duruma dönüşmediğinde, kişinin kesretten vahdete yönelmesine ve dünyevî kaygılardan sıyrılarak bütün ilgisini “bir”e teksif etmesine sebep olmaktadır. Vahdeti tam anlamıyla yakalayabilmek için önce kesretten arınmak gerekir ki böylece “bir”den “Tek”e geçiş bütünüyle ve kolayca gerçekleşebilsin.³⁶

Bununla birlikte kişi küllî aşka vâsıl olmadıkça hem dünyevî hem de uhrevî bütün duygulardan tamamıyla kurtulamaz. Kişi ne zaman küllî aşka vâsıl olursa ancak o zaman kibirden, hasetten ve nefsinin diğer hastalıklarından tam anlamıyla kurtulabilir.³⁷

3. CÜZÎ AŞKTA ARANAN BİR VASIF: AHLÂK GÜZELLİĞİ

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, cüzî aşktan bahsederken güzellik kavramından ne anlaşılması gerektiğini de belirtmekte ve aşkın zâhirî güzelliğe ve dış görünüşe indirgenmesini tasvip etmemektedir. Onun nezdinde cüzî aşkın dış güzelliğe indirgenmesi bir nâkısılık olarak algılanmaktadır. Bu durumda güzellik huy ve karakter güzelliği ile birlikte değerlendirilmelidir. Mevlânâ bu durumu şu şekilde vurgulamaktadır:

“Bil ki güzel ve iyi sûret, kötü huyla olursa bir tesüye (bir kalb akçeye) bile değmez.

Eğer huyu güzel olursa şekil ve sûreti çirkin de olsa ayağının dibinde can ver.”³⁸

³⁵ Ritter Helmut, *Das Meer Der Seele*, Leiden 1955, s. 588.

³⁶ Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 48-50.

³⁷ Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London 1963, s. 107.

³⁸ *Mesnevî II*, 1014-1015.

Mevlânâ bedenleri “testi”lere; kaş, göz, ağız, burun vesâire âzâları da testideki nakışlara benzetmiştir. Âdemoğlunun eser-i kemâl olan aşk gibi kıymetli bir hâli sûrete indirgemesi, testinin dış yüzünü görürken içte olandan haberdâr olmaması, mânâ ve rûhu ötelemesi olarak ifade edilmektedir. Bu hal âşık için bir oyalanma halidir.³⁹ Bu anlamda ahlâk ve huy güzelliği olmaksızın kişinin cüzî aşka meyletmesi, salt zâhirden beslenmesi, kişinin kendisini sınırlaması, kendi duygusal ve ruhsal kapasitesini dar alana hapsetmesi anlamına gelmektedir. Mevlânâ bu durumu farklı beyitlerde sıklıkla dile getirmektedir:

“Bil ki zâhiri sûret yok olur, fakat mâna âlemi
ebedi kalır.

Testinin sûretiyle ne zamana dek oyalanıp
duracaksın? Geç testinin nakşından, suya git, suyu
ara.

Sûretini gördün lakin mânadan gâfilsin, eğer
akıllıysan sedefteki inciyi bul.”⁴⁰

4. MESNEVÎ'DE CÜZÎ VE KÜLLÎ AŞKIN KAYNAĞI VE SEBEBİ

Buraya kadar *Mesnevî*'de geçen bazı beyitlerden yola çıkarak Mevlânâ'nın cüzî aşk kavramı genel bir perspektifle izah edilmeye çalışıldı. Mevlânâ'nın düşünce sisteminde cüzî aşkın küllî aşka giden yolda bir prova olarak görüldüğü ifade edildi. Buna ilâveten *Mesnevî*'de mevcut beyitlerden sadece cüzî aşkın işlevselliğinden değil aynı zamanda cüzî aşkın kaynağından da bahsedilmektedir. Bu anlamda cüzî aşkın sebebi olarak âdemoğlunda görülen bütün iyilikler ve güzellikler vücûd-ı hakîkî güneşinden vücûd-ı mecâzî üzerine aksetmiş olan bir şûâdır ve bu şûâ birgün aslına rucû edecektir. Hakk'ın tecelli-î cemâlfîsi her ne şey üzerine vâki olursa (güzel bir yüz, güzel bir ses) kişi ona meyletmekte ve ona muhabbet beslemektedir.⁴¹ Mevlânâ bu hususu şöyle açıklamaktadır:

³⁹ Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi III*, Haz. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Kitabevi Yay. İstanbul 2012, s. 286-287.

⁴⁰ *Mesnevî II*, 1016-1018.

⁴¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi V*, s. 159.

“Ey Yiğit, o ışık nereye düşerse sen ona âşık oluyorsun.

Mevcut olan her bir şey üzerine senin aşkın o Hakk’ın vasfından boyalı altın oldu.

Onun altınlığı gider de bakır kalırsa, (insanın) tabiatı tok olur da onu boşlayıverir.“

Onun sıfatının boyalı altınından ayak çek, cehâletten ötürü kalbe az hoş de.

Zîrâ o hoşluk kalpler için âriyettir, zînet altında zînetsizlik vardır.⁴²

Mevlânâ’ya göre Hak mutlak güzel ve mutlak mânâda iyidir dolayısıyla cüzî aşkın kaynağı da Hakk’ın bizzat kendisidir. Mevlânâ bu bakış açısını *Mesnevî*’nin ikinci cildine başlarken de dile getirmektedir. *Mesnevî*’nin ikinci cildinin Dibâce kısmında, “birisi âşıklık nedir?” diye sordu, diyen Mevlânâ, bu soruyu “Aşk Hak sıfatıdır kula nisbeti mecâzidir,” diye cevaplamaktadır.

Mevlânâ’ya göre Hak sadece cüzî aşkın kaynağı değil aynı zamanda küllî aşkın da kaynağıdır. Küllî aşk kavramı, kişinin Allah’a duyduğu sevgi ve muhabbeti hayatının merkezine taşınması anlamına gelmektedir ve bu açıdan sevgi Allah ile kul arasında karşılıklı olmakla birlikte, öncelikle Allah’tan kula, sonra kuldaki Allah’a doğru seyreden bir olgudur. Bu anlamda “...Allah onları, onlar da Allah’ı severler...”⁴³ âyeti Mevlânâ’nın düşünce sisteminde küllî aşk kavramını açıklamak için başat bir rol oynamaktadır.

Mevlânâ, aşkın gerçek kaynağının Hakk’ın bizzat kendisi olduğunu başkaca beyitlerde de dile getirmektedir. Onun eserlerinde her dâim Hakk’tan mahlûkâta ve mahlûkâttan Hakk’a süreklilik arzeden sevgisel bir döngü olduğu ısrarla belirtilmektedir⁴⁴ Mevlânâ aşkın Hakk’ın sıfatı olduğunu ve bu döngüyü açıklamak için bir beyitinde şöyle demektedir:

⁴² *Mesnevî III*, 553-557.

⁴³ Mâide 5: 54.

⁴⁴ Chittick, C. William, *Sufism: A Beginner’s Guide*, Oxford 2001, s. 62.; Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, s. 209-210.; Schimmel, *Sufismus (eine Einführung in die Islamische Mystik)*, s. 28.

“Kimi âşık görürsen onu mâşuk bil çünkü o bir yandan âşık, diğer yandan mâşuktur.”⁴⁵

Mevlânâ'ya göre küllî aşk sadece sevgisel bir döngü olmakla sınırlandırılmaz. Küllî aşk aynı zamanda Mâşûk-ı Hakîkî tarafından kulun kollarıp gözetilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁶ *Mesnevî*'de bu husus metaforik bir anlatımla şöyle izah edilir:

“Padişahların hepsi kendilerinin bendesinin bendesidir, cümle halk kendisine mest olana mest olur”⁴⁷

Bu beyit aynı zamanda Mâşûk-ı Hakîkî'nin kuluna merhametini, sevgisini ve cömertliğini gösterme isteğini açıklayan bir beyittir ve bize şu kudsî hadisi hatırlatmaktadır⁴⁸: “...Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli birşeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibâdetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder, ta ki ben onu seveyim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Bana sığınırsa muhakkak onu korur ve kollarım. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm...”⁴⁹

Mevlânâ'nın küllî aşkın kaynağına ve sebebine dâir derinlikli bir analiz yapabilmek için metaforik anlatımlardan da istifâde etmek gerekir. Eserlerinde güçlü bir tarzda sembol ve metafor kullanan bir sûfî olarak Mevlânâ aynı zamanda fikir örgüsünü güçlü retorisiyle de pekiştirmekte, zaman zaman da bir kavrama eşdeğer veya yakın başka kavramlar kullanmaktadır.⁵⁰

Onun eserlerinde aşk bağlamında sıkça kullandığı metaforlardan birisi “su” ve “susuzluk/ataş” metaforlarıdır ki Mevlânâ bu iki metaforla aşk

⁴⁵ *Mesnevî I*, 1740.

⁴⁶ Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî I*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872, s. 359.

⁴⁷ *Mesnevî I*, 1737.

⁴⁸ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî I*, s.361-362.

⁴⁹ Buhârî, Rikâk 38.

⁵⁰ Schimmel, Annemarie, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, Albany 1993, s. 342.

kavramının anlamsal derinliğini pekiştirmiş ve kuvvetlendirmiştir. Bu meyanda “susuzluk çekenler/ehl-i ataş” tanıma, bilme ve arama derdine düşmüş âşıkları/sâlikleri sembolize etmektedir. Âşıkların/sâliklerin arama sürecinde yahut seyr u sülûkta varmaları gereken menzil, bir mertebeye vâsıl olmak yahut “su”ya doymak değil, “su”ya olan iştihak ve hasretlerinin dâima diri ve taze olmasıdır.⁵¹ Mevlânâ bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Eğer susamışlar cihanda su ararlarsa, su dahi
âlemde susuzları arar.

Madem ki âşık odur, o halde sen sus. Madem ki
O, kulağını çekmekte, sen de kulak kesil.”⁵²

Burada geçen “su” ve “susamak” metaforlarından hareketle denilebilir ki “susuzluk çekenler/ehl-i ataş” “arayanlar” olarak telakki edilse de onlar gerçekte “aranan” seçkinlerdir. Belki de “susuzluk” kavramını kapsamlı açıklamak için ilk sûfilere Harrâz (ö. 277/899)’dan istifâde etmek gerekir. Tek bir yazma halinde bugüne kadar ulaşmış olan beş kısa risâleden oluşan Kitâbü’z- Ziyâ’da Harrâz, Allah’a ulaşmada üst seviyelere çıkmış kişileri ehl-i tayhûhiyye ve hayrûriyye (hayret ve şaşkınlık topluluğu) olarak yedi grupta ele almakta ve onları şöyle betimlemektedir: Birinci grup “ehlü’l- işârât” olup bu gruptakiler işaret ve sembollerle Allah’a ulaşırlar. İkinci grup “ehlü’l-ilm”, üçüncü grup “ehlü’l-mücâhede”, dördüncü grup “ehlü’l-husûsiyye”, yani Allah’ın kendine çektiği grup, beşinci grup “ehlü’t-tecrîd”, yâni Allah’tan başka her şeyden tecrit olanlar, altıncı grup “ehl-i istilâ ve temkîn”, sonuncu grup ise “ehlü’l muhâbât”tır. Bu son grup diğer gruplara göre teveccüh gören seçilmiş kimselerdir ve diğer altı grup Allah ile bir ünsiyet kurmuş olsalar da bu halden “rücû” edebilirler. Oysa teveccüh görenler grubu böyle değildir. Bu gruptakiler Allah tarafından “hiçbir yerin olmadığı” (min haysu lâ haysu) bir yerde “mekânsız” olarak bırakılmışlardır dolayısıyla seçilmiş ve teveccüh görmüşlerdir.⁵³

⁵¹ Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Nisâbü’l Mevlevî*, Tekin Kitabevi, Konya 2005, s. 224-226.

⁵² *Mesnevî I, 1741-1742*. Mevlânâ’nın su ve susuzluk/ataş metaforu üzerinden küllî aşk konusunu ele aldığı bu beyitlerin daha geniş açıklaması için bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi I*, s. 522.

⁵³ Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, Trc.Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2017, sayfa 16’dan naklen.

Mevlânâ'nın da âşık kavramını ve bilhassa küllî aşk kavramını "su" ve "susamak" metaforlarıyla birlikte yorumlayabiliriz. Mevlânâ dünya hayatını farklı metaforlar üzerinden "gurbet" yahut "ayrılık hâli" olarak tasvir etmektedir. Dünyanın "gurbet" olarak tasvir edilmesi Harrâz'ın "mekânsızlık" kavramıyla örtüşmektedir. Mevlânâ'nın beyitleri irdelendiğinde açıkça farkedilir ki vatan yahut gurbet düşüncesi bir hâlet-i rûhiyenin izdüşümü olup mekânsal değil düşünsel bir tasavvurdur. Bu meyanda susamış olmakla mavsûf olanlar, dâimî sûrette bütün aşkın ve iyiliğin kaynağı olan Mâşuk-ı Hakîkî'yi arama ve bulma telâşındadırlar. Dolayısıyla onlar bir garip yahut bir yolcu gibidirler.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın düşünce sisteminde muhakkik âşıklar Harrâz'ın "ehl-i muhâbât"olarak isimlendirdiği grubu anımsatmaktadır. Aramak ve aranmak eylemlerinden ötürü onların Allah'a ve Allah'ın onlara ünsiyeti özeldir ve yine onlar bu yüzden "rücû" etmekten de imtinâ ederler. Mevlânâ'nın eserlerinde "su" ve "susuzluk" metaforları aynı zamanda küllî aşkın sebebini de açıklayan önemli metaforlardır ve küllî aşkın kaynağı gerçekte âşığın kendisi değil bizzat Mâşûk-ı Hakîkîdir.

5. ÂŞIK/SÂLİK CİHETİNDEN KÜLLÎ AŞKIN SEBEBİ

Bahsedildiği üzere, Mevlânâ hem cüzî aşkın hem de küllî aşkın gerçek kaynağının Hakk'ın bizzat kendisi olduğunu farklı şekillerde dile getirmekte ve Hakk'ı bütün güzelliğın, sevginin ve iyiliğın kaynağı olarak tavsif etmektedir. Ancak ona göre küllî aşkın sebebini Mâşûk-ı Hakîkî cihetinden ve âşık/sâlik cihetinden olmak üzere iki farklı boyutu bulunmaktadır. Mevlânâ'nın âşık/sâlik cihetinden küllî aşkın sebebini açıklarken en sık dile getirdiği kavram ise Elest Bezmi'dir. *Mesnevî*'de ruhların yaratıldıktan sonra Hak ile yaptıkları bu ilk sözleşmeye yâni Elest Bezmi'ne sıkça atıfta bulunulur ve bu atıflar aynı zamanda Mevlânâ'ya göre küllî aşkın sebebini gerekçelerini de taşımaktadır. Mevlânâ'ya göre insanın küllî aşka meyletmesinin en önemli sebeplerinden birisi Elest Bezmi'nde yapılan bu ahitleşme yâni insanın o âşinâlığı unutamaması, o ânı her dem tecrübe etmek istemesidir.⁵⁴

⁵⁴ Mevlânâ'ya göre bütün ruhlarda küllî aşkı tecrübe etme potansiyeli mevcuttur ve bütün ruhlar âşık olmaya namzet aşk yolcusudur. Nitekim O bu hususu şöyle açıklamaktadır:

"Hakk'ın dergâhı pür rahmet ve pür keremdir; varlık da O'na âşıktır yokluk da. Küfür de o azamete âşık, iman da; bakır da o kimyaya köledir gümüş de."

Mesnevî I, 2445-2446.

Mevlânâ'nın Elest Bezmi'ndeki ahitleşmeyi nasıl küllî aşkın sebebi olarak yorumladığını ayrıntılı olarak izah etmek için onunla yakın dönemde yaşamış yahut onunla çağdaş olan birkaç sûfnin görüşüne de değinmek gerekir.

Küllî aşk ile Elest Bezmi arasında bağlantı kuran ve küllî aşkı anlatmak için Elest Bezmi kavramına atıfta bulunan önemli sûfilerden birisi de Ahmet Gazâlî'dir. Ona göre aşk ezelde Hakk'tan neşet etmiş zâtı ehadiyyete ait bir hakikattir ve mutlak güzel sadece Allah'tır. Allah kendi güzelliğine ayna olması için âşıkların ruhlarını yarattı ve âşıkların ruhları Elest Bezmi'nde Hakk'ın cemâline âşik oldular ve ebede kadar bu aşk üzerine olacaklarına dâir söz verdiler. Bunun yanında bütün âlem Allah'ın "Muhib" isminin mazharı olduğu için âlemdeki her şeyde de mutlaka muhabbet ve aşktan bir hisse bulunmaktadır.⁵⁵

Ahmet Gâzâlî'ye ilâveten bu konuda Ebû Hamid el-Gazâlî'nin görüşlerine de değinmek gerekir. Ebû Hamid el-Gazâlî, "*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*"⁵⁶ hadisinden yola çıkarak, küllî aşkın sebebini Rab ile kul arasında var olan ezeli yakınlık kul ile Rabbi arasındaki benzeşme olarak yorumlamış ve küllî aşka sebeb olarak bu hadisi delil göstermiştir. Burada benzeşme kavramı zât itibariyle değil Allah'ın ahlâkiyle ahlâklanmak açısından yorumlanmalıdır.⁵⁷

Feridüddin Attâr'ın (ö.618/1221) da bazı ifâdeleri onun Elest Bezmi'nde ruhların Hak ile ahitleşmesini küllî aşkın sebebi olarak gördüğünü beyân etmektedir. Attâr eserinde Ayaz ile Sultan Mahmud'un ve Yusuf peygamber ile kardeşi Bünyamin'in durumlarından bahsetmektedir. Nasıl ki Sultan Mahmud Ayaz'ı, Yusuf peygamber de kardeşi Bünyamin'i görmeksizin kokusundan tanır birbirlerini çekerlerse –ki onlar birbirlerine âşinâdır- âşıklar da Elest Bezmi'nden gelen âşinâlıkla Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının âlemde tecellisini tanıyıp bilmekte ve Bezmi Elest'te yaşadıkları o ânı bir kez daha tecrübe etmenin izini sürmektedirler. Bu anlamda Attâr ezeli âşinâlık kavramı üzerinden küllî aşka vurgu yapmaktadır.⁵⁸

Sözkonusu sûfilere ilâveten Sadreddin Konevî'nin de (ö.673/1274) Elest Bezmi'ne dâir ifâdeleri âşik/sâlik cihetinden küllî aşkın sebebinin ne

⁵⁵ Baltacı, Halil, "Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı" *Tasavvuf*, İstanbul 32 (2013) s. 23-24.

⁵⁶ Buhârî, "Enbiyâ" I; Ebû Dâvûd, "Sünne" 16.

⁵⁷ Ritter, *Das Meer der Seele*, s. 505. Bu hadisin farklı yorumları için bk. Altıntaş, Ramazan, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, Vefa Yay. İstanbul 2007, s. 115-116.

⁵⁸ Ritter, *Das Meer der Seele*, s. 509.

olduğuna dâir Mevlânâ'nın görüşlerini analiz edebilmek için bize fikir vermektedir. Sadreddin Konevî, îlâhî aşk kavramını Elest Bezmi'nden bu yana süregelen, bazen ihtiyârî bazen gayrî ihtiyârî fakat sürekli bir arama ve Allah'a meyletme hâli olarak tasvir etmektedir. Sadreddin Konevî, insanın Allah'a olan aşkını, tam bilinç olmaksızın, yani kişinin elinde olmadan sergilediği bir tutum olarak görmektedir ve bunun sebebini de Elest Bezmi'nde ezelden temas kurulmasına bağlamaktadır. Bu ezelden ilk temas sebebiyle muhakkik âşıklar saf bir sevgiyle devamlı Allah'ı aramakta ve Allah'tan başka hiçbirşeyi arzulamamaktadırlar. Muhakkik âşıkların biricik amaçları Allah'tan konuşmak, Allah hakkında bir havâdis işitmek, Allah hakkında bir bilgi sahibi olmaktır ve onların bu şiddetli sevgisi, bu sevginin niçin böyle olup olmadığı konusunda da bir bilgi sahibi olmaksızın devam etmektedir.⁵⁹

Mevlânâ ise muhakkik âşıkların küllî aşka olan meylini vurgulamak için metaforik bir anlatımla çocuğunun mezarı başında ağlayan bir anneden bahsetmektedir. Çocuğunun mezarı başında ağlayan bir anne tasavvur edelim ki onun gözünde evlâdının mezarı canlı gibidir ve o anne çocuğunun hatırasından dolayı durmadan mezarla konuşmaktadır. Her ne kadar o çocuğunu göremese de geçmişteki âşinâlıktan ötürü çocuğunun hatırasını hissetmekte, onun sesini duymakta ve kokusunu almaktadır. Mevlânâ konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

“Yârin hatırasıyla bir sûret oluşur da o sûretin
cezbetmesi seni lafa söze getirir.

Sûretin önüne varır da yüz binlerce sır söylersin,
yârin yâr önünde sır söylemesi gibi.

Halbuki orada ne bir sûret ne bir heykel vardır
fakat ondan yüzlerce Elest ve yüzlerce Belâ
duyulur.

Gönlü yaralı bir anne gibi hani, yeni ölmüş
yavrusunun mezarı önünde,

Candan yürekten sırlar söyler o cemâd ona diri
görünür.

O toprağı diri ve canlı bilir, o toprak yığınının
gözü, kulağı var zanneder.

⁵⁹ Ritter, *Das Meer der Seele*, s. 506. Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 56.

O çoşkunluk vaktinde o toprağın her zerresinde kulak da vardır akıl ve fikir de.⁶⁰

6. KÜLLÎ AŞKIN EMÂRELERİ

Mevlânâ'nın Elest Bezmi hakkında serdettiği beyitler sadece küllî aşkın ana sebebinin değil, aynı zamanda küllî aşkın vasıflarını da açıklamaktadır. Küllî aşk kavramından tam olarak ne anlaşılmalı, belirtileri nedir ve küllî aşk denildiğinde bu kavram daha açık bir şekilde nasıl açıklanabilir? Söz konusu soruları cevaplayabilmek ve Mevlânâ'ya göre küllî aşkın ne anlama geldiğini kavrayabilmek için Mevlânâ'nın Elest Bezmi ile ilgili diğer beyitlerinin de irdelenmesi gerekmektedir.

Mevlânâ'ya göre öncelikle bu dünyada Elest Bezmi'ni hatırlamak, kulun hayatına büyük bir değer katan ve aynı zamanda önemli bir sorumluluk anlamına gelmektedir. Her kim Elest Bezmi'nden bir iz taşır ve her kime Elest kokusundan bir damla da olsa damıtılmışsa, o iyi bir karaktere sahiptir ve ona hakikat ile yalanı temyiz kabiliyeti verilmiştir. O kimse her hal ve durumda hakikati tanıyabilir. Mevlânâ bu temyiz kabiliyetini farklı örneklerle açıklamaya devam etmektedir.⁶¹

Eğer Musa peygamber Elest Bezmi'nde bir yudumcuk da olsa süt emmiş olmasaydı dünyada anne sütü ile dadısının sütünü ayırdedemezdi. Elest Bezmi'nde aldığı bir yudumcuk süt Musa'ya anne sütü ile dadısının sütünü temyiz kabiliyeti kazandırdı ve o hangi sütün kendisi için doğru olduğunu ayırdedebildi.⁶²

⁶⁰ *Mesnevî V*, 3262-3270. Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 56.

⁶¹ Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 73.

⁶² *Mesnevî II*, 2956-2958. Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 73. Ankaravî şerhinde denilmektedir ki her kim ki Elest Bezmi'nde bir mürşidin ilim ve hikmetine âşinâ olmuşsa o kimse bu imtizâc âleminde de o mürşidin tâlibi ve arayanı durumundadır. Ayrıca bu beyitlerde Musa peygamber küllî aşkın yolcusu olan mürîdi, Musa'nın annesi de mürşidi sembolize etmektedir. Yâni mürşid mürîdini şîr-i hikmet ve mârifetle doyurmalı ki böylece o mürîd karakterinde hakla bâtili temyiz kâbiliyeti mündemiç bir aşk yolcusu olabilsin. Bk. Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî II*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872, s. 454-455.

Yunus peygamber de balığın karnında Elest Bezmi'nden bir emâre hissetti ve eğer o bu emâreyi farkedip Allah'a sığınmasaydı balığın karnından kurtulamaz ve orada mahpus kalır, yok olur giderdi.⁶³

Yine Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından kuyuya atıldıktan sonra Bezmi-i Elest'ten âşinâ olduğu bir sesle güven bulmuş ve bu sesle onun kalbinde sekînet vâki olmuştu. Mevlânâ bu hâli şöyle anlatmaktadır:

“Yusuf'u kuyuya attıkları zaman İlah'tan ses gelmişti kulağına:

Ey yiğit, sen bir gün padişah olursun da o vakit bu cefayı onların yüzlerine vurursun.

Bu sesin söyleyeni görünmüyordu lâkin gönül, söyleyenin izini taniyordu (ona âşinâydı).

O sestene cana bir kuvvet, bir rahatlama, bir dayanıklılık geliyordu.

Bu ulu sesden ötürü kuyu Yusuf'a gül bahçesi kesildi, hani Halil İbrâhim'e ateşin gül bahçesi olması gibi.

Bu sestene sonra her ne cefâ gelirse gelsin, o kuvvetle ona dayandı, onu neşeyle çekti.

Nitekim 'Elestü' sesinin zevki de her mü'minin gönlünde tâ mahşere dek durur.”⁶⁴

Bazı beyitlerde “Elest Bezmi'nin emâresini görmekten” bahsetmesi, bazılarında da “her dem Elest Bezmi'nden ses geldiğini” vurgulaması ve “Bezm-i Elest'in kokusunu”⁶⁵ almaktan söz etmesi, Mevlânâ'nın küllî aşk

⁶³ *Mesnevî II*, 3121-3123. Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 73.

⁶⁴ *Mesnevî III*, 2337-2343. Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, s. 74.

⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*'de farklı beyitlerde ısrarla Yusuf'un kokusunu almaktan bahis açmaktadır. Her ne kadar her birisinde doğrudan Elest kavramı kullanılmasa da bu beyitlerin bir kısmı okuyucuya Elest kavramını anımsatmaktadır. Meselâ bir yerde o şöyle demektedir: “Gül olmayan yerden gül kokusu geldiğini, şarap olmayan yerden şarabın kaynayıp coştüğünü hiç gördün mü?”

kavramına yüklediği anlamı ve küllî aşktan kasdının ne olduğunu da açıklamaktadır.

Bu ifadeler, yani “Elest Bezmi’nin emâresini görmek”, “Bezm-i Elest’in kokusunu almak” v.b. kişinin Allah’ın varlığını hayatının her safhasında hissetmesi ve her dem O’nu görüyormuş gibi hayatını tanzim etmesi anlamına gelmektedir ve bu ihsan hadisini hatırlatmaktadır. Bu anlamda Mevlânâ’nın düşünce dünyasında küllî aşk hayatın her alanında ve her anında Mâşuk-ı Hakîkî’nin huzurundaymış gibi yaşamak, bu bilinci hayatın içinde her dem taze tutarak gönül dünyasını mâsivâdan arındırmak, her dem susuzluğu tecrübe etmektir.

Küllî aşkın emârelerini açıklamak için Mevlânâ’nın sadece Elest Bezmi’ne dâir betimlemeleriyle yetinmemek ve onun başka beyitlerine de değinerek konuyu pekiştirmek gerekir. Mevlânâ’ya göre küllî aşka vâsıl olan muhakkik âşıkların vasfı, sadece her an Hakk’ı görüyormuş gibi yaşamak olarak sınırlandırılmaz. Onlar ayrıca Hak tarafından sevilen ve irâdeleri Hakk’ın irâde ve istekleriyle örtüşenlerdir. Çünkü küllî aşka vâsıl olan kimse için Mâşûk-ı Hakîkînin kahrı ile lütfu arasında bir seçimde bulunmak ve sürûru gamdan; cefâyı safâdan tefrik etmek söz konusu değildir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifâde etmektedir:

“Gerçekten O’nun kahrına da âşığım, lütfuna da.
Ne şaşılacak şey ki ben bu iki zıdda da âşığım.”⁶⁶

Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere muhakkik âşıklar Hakk’tan gelen cefâyı da sefâyı da aynı görmektedirler ve her durumda onlar Rablerinden râzı ve O’nunla barışıktırlar. Nitekim Kur’ân’da bu meyânda şöyle buyrulmuştur:

Koku sana kılavuz ve rehberdir. Seni tâ ebediyete ve Kevser’e kadar götürür.”

Bk. *Mesnevî I*, 1900-1901.

“Şehre bağdan bir dal getirirler, bütün bağı bostanı oraya nasıl götürsünler?

Öyle bir bağ ki gökyüzü bile onun bir yaprağı, hattâ o âlem bir içtir (özdür) de şu cihan bir kabuk gibi.

Sen, o bağa doğru adım atamıyorsun bâri fazla koku al da nezleni gider.

Bu sûretle o koku canını o yana çeksin de gözlerinin ferî olsun.

Yakup Peygamberin oğlu Yusuf, bu koku hakkında ‘şu gömleği babamın yüzüne sürün.’ dedi.

Ahmet, bu koku için vaazlarında dâima “namazda gözümün nurudur” dedi.”

Bk. *Mesnevî II*, 3214-3221.

⁶⁶ *Mesnevî I*, 1571.

“...Allah onlardan râzı, onlar da Allah’tan razıdırlar...”⁶⁷

Mevlânâ küllî aşka vâsıl olanlar ile küllî aşka vâsıl olmayanların Hakk’a olan ünsiyet ve muhabbetini süt emen çocuğun dadısıyla olan münâsebetinden örnekle açıklamaya devam etmektedir. Buna göre âşıkândan olmayanların Hak ile olan münâsebetleri süt emen çocuğun dadısını bırakıp süte heves etmesi gibidir. Âşık-ı muhakkiklerin Hakk’a olan sevgi ve ünsiyetleri ise Mâşuğa karşı salt muhabbet, salt aşktır ve bu durum aynı zamanda taklîdî imandan tahkîkî imana erişmek olarak izah edilmektedir:

“‘Zorla gelin’, mukallitlere, ‘isteyerek gelin’ buyruğu ise safâ ile yoğrulmuş kişiler içindir.

Bu, Hakk’ı bir illet (bir sebep) için sever, öbürünün sevgisi ise bir şey beklemeksizin bir şey ummadandır.

Bu, dadısını sever lâkin süt için sever. Öbürünün sevgisi ise ancak o görünmeyen içindir.

Çocuk, dadının güzelliğinden âgâh değildir (o güzelliği anlamaz) onun gönlünde süttten başka bir istek yoktur.

Öbürüyse zaten dadıya âşıktır... bu aşkta tek muradı ancak ona ulaşmaktır.⁶⁸

Söz konusu beyitlerde açıklandığı üzere “zorla geliniz” emrine tâbî’ olan mukallitler Hakk’ı severler; lâkin onların sevgisi nefislerine celb-i nimet ve def’i nakmet içindir. “Severek geliniz” emrine tâbî’ olan muhakkikler ise Rabbü’l-âlemîn olan Hakk’ın zâtına âşık olduğu için Hakk’ı sevmektedirler. Yâni biri nimete âşık diğeri münim’in zâtına âşıktır.⁶⁹

Bir diğerk açıdan muhakkik olan âşıklar ile ehl-i aşk olmayan mukallitlerin Hak ile olan münâsebetleri zorla mektebe götürülen çocukların

⁶⁷ Beyyine 98:8.

⁶⁸ *Mesnevî III*, 4588-4592.

⁶⁹ Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi VI*, Haz. Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Necdet Tosun, Kitabevi Yay. İstanbul 2012, s. 581.

hâline benzetilmektedir. Yâni ehl-i hakîkat ve zevk-i müşâhede içinde olanlar dışındakilerin Hakk'a ibâdât ve taâtı çocukların zorla okula götürülmeleri gibidir. Onlar ya cennet kazanma arzusuyla yahut cehennem korkusuyla yahut başlarına gelen bir musîbet sebebiyle Hakk'a tâatte bulunmaktadır.⁷⁰ Mevlânâ bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“Hani çocukları zorla mektebe götürürsün ya...
çünkü onların gözleri mektebin faydasını görmek
hususunda kördür.

Ama mektebin faydasına vâkıf olunca koşarak
gider okula, bu gidişten içi açılır neşe duyar.

Çocuk çalışmasına karşılık hiçbir şey görmeyince
mektebe kıvrana kıvrana gider.

Fakat kesesine birkaç gündelik konunca o vakit
geceyi hırsız gibi uykusuz geçirir.”⁷¹

Âşık için Hakk'ı bilmek, imanın özünü ve vahyin gerçek mesajını kavramakla da alâkalıdır. Bu anlamda Mâşuk sadece minarede değil her yerde farkedilebilen, hatırlanabilen biricik varlıktır. O (esmâ ve sıfatlarının tecellisi anlamında) uzakta değil yakındadır ve O'nu bazen uzakta değil yakında aramak gerekir. O dışarda değil içerdedir ve O'nu dışarda değil içerde aramak gerekir. İmanın özünü kavramak âşığın Mâşuğa mektup okuması değildir. Mektupla meşgul olurken, Mâşuğu unutmak Mâşuğu yaralayan bir durumdur ve âşık için de Mâşuk için de en önemli hediye Mâşuğu (O'nun esmâ ve sıfatlarının tecellisini) seyre dalmak ve O'nun varlığını her dem hissetmek ve bu bilinçle oturup kalkmaktır.⁷²

Netice itibâriyle Mevlânâ'ya göre muhakkik âşıkların Mâşûk-ı Hakîkî'ye olan sevgileri iki farklı aşama olarak tebârüz etmektedir. Birinci aşamada Mâşûk-ı Hakîkî'nin varlığı her dem ve her yerde hissedilmektedir. Bu ahvâl ve bilinç üzere olmak ihsan hadisini hatırlatmaktadır.⁷³ O'nun varlığını ve kudretini her an hissetmenin neticesi olarak âşıklar her dâim tâat, tefekkür ve tezekkür hâlinedirler. Onların bu tâat ve tefekkür hâli de ikinci aşama

⁷⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi VI*, s. 578.

⁷¹ *Mesnevî III*, 4583-4586.

⁷² Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, s. 349.

⁷³ Buhârî, “Tefsîr” 31/2; Müslim, “İmân” 1.

olarak bize “ve sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”⁷⁴ âyetini hatırlatmaktadır.

SONUÇ

Sonuç olarak insan aşkla ağlamayı ve gülmeyi, ayrılığı ve vuslatı, vefayı ve vefasızlığı, sabretmeyi, vazgeçmeyi ve rıza göstermeyi öğrenir. Böylece cüzî aşkla âşık ve mâşuk birbirine ayna tutarken âşık da kendinde mevcut iyi ve kötü sıfatlarla tanışır yani kendini keşfeder. Bu durum âşğın kendini bilmesine vesile olan bir öğrenme durumu dolayısıyla epistemik bir süreçtir.

Mevlânâ'nın cüzî aşk tasavvuru onun güzellik kavramına yüklediği anlam üzerinden bütüncül bir perspektiften analiz edilmelidir. Mevlânâ'ya göre güzellik -geçici olsa bile- cüzî aşkın sebebi ve Hakk'ın Cemâl sıfatını yansıtması açısından pozitif bir unsurdur ve aşk kavramı da güzellikle doğrudan ilintilidir. Diğer yandan onun eserlerinde karakter ve ahlak olmaksızın aşkın salt güzeğe ve bedenselliğe indirgenmesi bir nâkısılık ve kişinin kendini potansiyel olarak sınırlandırması olarak tasavvur edilmektedir. Aşk, kesretten vahdete yönelmenin mebedi/başlangıcı, zihinsel dağınıklığın, duygusal ve düşsel bölünmenin engelleyici unsuru iken kişiyi hevâ ve hevesine esir kılmayan ve serbest cinsel yaşama sürüklemeyen güzellik de aşkın tamamlayıcı bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak aşk kavramı bütünüyle bedenselliğe ve cinselliğe indirgendiğinde kişinin ruh ve beden bütünlüğünden koparak kendi ontolojik bağlamından uzaklaşmasına yol açmaktadır. Böylelikle haz merkezli bu duygusal bölünme hâli, kişinin irâde ve karakter anlamında meskûn olmaktan uzaklaşması, sekînet ve meveddet halini koruyamaksızın kendini bilme ve bulma sürecini sekteye uğratması anlamına gelmektedir.

Her ne kadar cüzî aşk kişinin olgunlaşmasında ve kendini tanımada önemli bir aşama olarak görülse de Mevlânâ'ya göre küllî aşka geçiş için seyr u sülûkta mürşid-i kâmile ve nihayetinde Hz. peygambere duyulan aşk başat bir rol oynamaktadır.

Küllî aşkın sebebini ve insanın küllî aşka meyiletme gerekçesini izah edebilmek için Mevlânâ'nın Elest Bezmi ile ilgili beyitleri büyük önem taşımaktadır. Mevlânâ'ya göre bütün ruhlar Elest Bezmi'nde Allah'a söz vererek ahitleştiler ve bu ilk sözleşme insanoğlu ile Rabbi arasında ezelden âşinâlık olduğu anlamına gelmektedir. Her ne kadar mukallit derecesinde

⁷⁴ Hicr 15:99.

imân edenler de bu âşinâlığı zaman zaman hatırlasa da Allah'a gerçekten bir aşkla âşık olan muhakkikler her dem bu âşinâlığın izini sürmekte ve bu ilk sözleşmenin etkisiyle ihtiyârî yâhut gayri ihtiyârî her dâim küllî aşkın peşinden gitmektedirler. Küllî aşkın peşinde olan muhakkiklerin biricik amaçları Mâşuk-ı Hakîkî'den konuşmak, O'nun hakkında bir havâdis işitmek ve O'na dâir bir bilgi sahibi olmaktır. Bu durumda mikro düzeyde cüzî aşkla başlayan süreç gerçekte âşığın kendini gerçekleştirme, kendini aramasının bir ön aşamasıdır. Cüzî aşk küllî aşka evrildiğinde âşığın "kendini bilme" yolculuğu "Rabbini bulma" ya dönüşerek kişiyi kemâlât derecesine erdirtir. Bu durum Elest Bezmi'nde yapılan ahitleşmeden kaynaklanan ve insanın yaratılma amacıyla alâkalı bir arama/ bulma sürecidir ve bu açıdan ontolojik bir muhtevâ içermektedir.

Mevlânâ'nın küllî aşk kavramını açıklamak için kullandığı metaforlardan birisi de su ve (ehl-i ataş) susuz metaforlarıdır. Her ne kadar susuzlar/ehl-i ataş, suyun peşinde iz sürse de gerçekte onların bu susuzluğu kendilerinden kaynaklanmamaktadır. Yâni bu metaforik anlatımla ifade edildiği üzere küllî aşk öncelikle Hakk'ın âşıkları sevmesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda Hak saf sevginin, merhametin ve iyiliğin biricik kaynağıdır.

Mevlânâ'ya göre muhakkik âşıklar Mâşuk-ı Hakîkî'nin varlığını ve irâdesini güçlü bir şekilde hem kâinatta hem kendi hayatlarında her dem tecrübe etmektedirler. Zât olarak değil ancak esmâ ve sıfat olarak an be an Mâşuk-ı Hakîkî'yi seyretmenin ve marifet derecesinde O'nu bilmenin, O'nu tanımanın sekînet ve huzurunu idrak etme peşindedirler.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, Vefa Yay. İstanbul 2007.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî I*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî II*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Şerh-i Mesnevî V*, <https://archive.org/> (Erişim tarihi: 11.10.2018), İstanbul 1872.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcu'l Fukarâ*, Haz. Sâfi Arpaguş, Vefa Yay. İstanbul 2008.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Nisâbü'l Mevlevî*, Trc.Tâhiru'l Mevlevî, (Haz.Yakup Şafak, İbrahim Kunt), Tekin Kitabevi Konya 2005.

Arpaguş, Sâfi, *Mevlânâ ve İslâm* Vefa Yay. İstanbul 2008.

Baltacı, Halil, "Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı", *Tasavvuf*, İstanbul 32 (2013).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cûfi, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Chittick, C. William, *Tasavvuf –Kısa Bir Giriş-*, Çev.Turan Koç, İz Yay. V. bs. İstanbul 2011.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İkiz Ruhlar"ın Konuşma Dili: Semâ", *Tasavvuf*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara (2007).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Tûsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn I-IV*, Matbaatü Mustafa Bâni, Kahire 1939.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*, İnkılâp Yay. İstanbul 2017.

Hucvîrî, Ebu'l- Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî Cüllâbî, *Keşfu'l- Mahcûb*, Trc. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl, Emin Abdülmecîd Bedevî, Dâru'n- Nehdati'l Arabiyye, Beyrut 1980.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed Ensârî Rûveyfî, *Lisânü'l- 'Arab*, Dâru's- Sâdir, Beyrut ts. I-X.

Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, Trc. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2017.

Kelâbâzî, Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhim b. Yâkub Buhârî, *Kitâbü't-taarruf li- mezhebi ehli't tasavvuf*, Nşr. Arthur John Arberry, Mektebetü'l Hancî, II. bs. Kahire 1994.

Kılıç, M. Erol, *Sûfi ve Şiir –Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay. VIII. bs. İstanbul 2011.

Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi I*, Haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, Kitabevi Yay. İstanbul 2012.

, *Mesnevî-i Şerif Şerhi III*, Haz. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Kitabevi Yay. İstanbul 2012.

, *Mesnevî-i Şerif Şerhi V*, Haz. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Kitabevi Yay. İstanbul 2012.

, *Mesnevî-i Şerif Şerhi VI*, Haz. Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Necdet Tosun, Kitabevi Yay. İstanbul 2012.

, *Mesnevî-i Şerif Şerhi X*, Haz. Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut, Mustafa Tahralı, Kitabevi Yay. İstanbul 2012.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynüislâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Risâletü'l- Kuşeyrî I-II*, Thk. Abdullah Mahmud, Mahmud Şerif, Dâru'l-Kütübî'l- Hadis, Kahire 1966.

Kuşlu, Abdullah, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavî von Rûmî*, Doktora tezi, Rheinische Friedrich-Wilhelms- Universität Bonn 2018.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî -Ma'nevî I-VI*, Haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, Konya Kültür Gmbh. Konya 1384.

Muslu, Ramazan, "The shortest Way to God is through Love", *Gotteserlebnis und Gotteslehre: Christliche und Islamische Mystik im Orient*, Wiesbaden 38 (2010).

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Kuşeyrî Nîsâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London 1963.

Ögke, Ahmet; Gürer, Dilaver; Konur, Himmet; Özköse, Kadir; Muslu, Ramazan; Öngören, Reşat; Haksever, Ahmed Cahid; Bolat, Ali; Şimşek, Halil İbrahim; Çakmaklıoğlu M. Mustafa; Küçük, Osman Nuri; Okudan, Rıfat; Baz, İbrahim, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yay. Ankara 2012.

Ritter, Helmut, *Das Meer Der Seele*, Leiden 1955.

Sâmi, Şemsettin, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet Yay. İstanbul 1317.

Schimmel, Annemarie, *Rumi – Ich bin Wind du bist Feuer-*, Diederichs Verlag, Köln- Hugendubel, 1982.

Schimmel, Annemarie, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, Albany, 1993.

Schimmel, Annemarie, *Sufismus (eine Einführung in die Islamische Mystik)*, C.H. Beck München 2008.

Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA.*, İstanbul 1991, IV.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* Kabalcı Yay. İstanbul 2005.

Yardımlı, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Damla Yay. İstanbul 2008.

– Hakemli Makale –

İBN HURDÂZBEH'İN *EL-MUHTÂR MİN KİTÂBİ'L-LEHV VE'L-MELÂHÎ'Sİ* İLE EL-MUFADDAL B. SELEME'NİN *EL-MELÂHÎ VE ESMÂUHÂ MİN KİBELİ'L-MÛSİKÂ* ADLI ESERLERİYLE İLGİLİ BİR ANALOJİ*

Ayşe TOKAY

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı

atokay@ankara.edu.tr

Öz

Bu makalede İbn Hurdâzbeh'in mûsikâ, mûsikâr ve müzik enstrümanları hakkındaki *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî* adlı eseri ile el-Mufaddal b. Seleme'nin müzik enstürümanlarının özellikleri ve isimlerinden bahseden *Kitâb el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ* ismini taşıyan eseri muhteva açısından karşılaştırılmış, örtüşen ve farklılık arz eden konularına dikkat çekilmiştir.

Bu iki eseri karşılaştırmamızın birçok nedeninden bahsedilebilir. Aynı dönemde yaşayan bu iki ismin müzik ve müzik aletleriyle ilgili geniş bilgi sahibi olmaları bu nedenlerin en önemlileri arasındadır. Görüş ve düşüncelerinde kimi farklılıklar olsa da her ikisinin mûsikî anlayışının, çoğu zaman örtüşüyor olması bu tercihte etkili olmuştur. Bu sayede konunun etrafıca gözlemlenmesi ve çağın fotoğrafının daha açık seçik gözler önüne serilmesi sağlanmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mûsikî, İbn Hurdâzbeh, el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî, el-Mufaddal b. Seleme, Kitâb el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ

An Analogy of works about İbn Hurdâzbeh's *al-Muhtâr min Kitâb al-Lahw wa al-Melâhî* and al-Mufaddal b. Saleme's *al-Melâhî wa Asmâuhâ min Kibel al-Mûsikâ*

In this article, İbn Hurdâzbeh's work bearing the name "al-Muhtâr min Kitâb al-Lahw wa al-Melâhî" on music, musical and musical instruments was compared in terms of content with al-Mufaddal b. Seleme's "Kitâb al-Melâhî and Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ", which refers to the features and names of musical instruments, and overlapping and diverse topics were remarked.

* Bu makale "*İbn Hurdâzbeh'in Mûsikî Risâleleri Üstüne Mukayeseli Bir Çalışma*" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Many reasons can be mentioned over why we compare these two works. That these two names who lived in the same period had a comprehensive knowledge of music and musical instruments is among the most important of those reasons. Even though there were some differences in their opinions and thoughts, the fact that both of them were congruent with their musical understanding was often influential in this choice. In this way, it is aimed to provide a detailed observation of the subject and to provide a clearer picture of the era.

Keywords: Music, Ibn Hurdâzbeh, al-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî, al-Mufaddal b. Salamah, Kitab al-Melâhî and Esmâihâ min Kibeli'l-Mûsikâ

GİRİŞ

Hem kadim tarihte hem de günümüzde birçok sosyal platformda mûsikî, ya doğrudan ya da dolaylı yoldan hayat içinde yer almış ve daima canlı biçimde icra edilmiştir. Bu açıdan her medeniyet ve devlette kimi özellikleri bulunan bir müzik algısı ve eğilimi mevcuttur. Şunu belirtmek gerekir ki, mûsikî, kimi medeniyet ve cemiyetlere göre farklılık arz etse de, aslı ve öz nitelikleri itibarıyla aynı gerçeği insanın ruhunda uyandırdığı ortak hissi dile getirir. Yani Doğu (Çin, Hint, Rus, Babil, Mezopotamya, Mısır vs.) veya Batıda (Yunan, Roma vs.) icra edilen mûsikîde ses ve söz değişir, tını değişir ama ruh değişmez.

"Şifâu'l-Muteallim fî Âdâbi'l-Muallim ve'l-Muteallim'in müellifi Abdullatif b. Abdurrahman el-Makdisi (v.856), ilimleri maksudu bizzat olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırır. Birincisi hikmet ilimleridir. Bunlar da nazarî ve amelî diye ikiye ayrılırlar. Nazarî olanlar da a'lâ, ednâ ve evsat diye üçe ayrılır. Bunlar da sıra ile ilâhî ilim, tabîî ilim ve riyâdî ilmi ifade ederler. Riyâdî ilimler de dörde ayrılır: Hendese, heyet, adet ve mûsikâ adlarını alırlar."¹

Taşköprüzade, eşyanın varlığını dört mertebede mûlahaza eder. Bunlar *kitâbe*, *ibâre*, *ezhân* ve *a'yân*dır. Birincisinde *ulûm-i hattiyeye*, ikincisinde *ulûm-i lafziyye*, üçüncüsünde *ulûm-i zihniyye* ve dördüncüsünde ise *ulûmu a'yân* ele alınır. Bu sonuncusunda ise ilâhî ilmi, tabîî ilmi ve riyâdiyyât ilmi incelenir. Bunlar da dört ilimde somutlaşır: Adet (sayısal) ilmi, hendese (mühendislik) ilmi, heyet (geometri) ilmi ve mûsikî (müzik) ildir.²

¹ Hâcî Halîfe, Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941), I, 13, II, 1056; Sîddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedu'l-Ulûm el-Veşyu'l-Merkûm fî Beyâni Ahvâli'l-Ulûm*, thk. Abdulcebbâr Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1978), I, 61.

² Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 14; Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Mûsikî Sözlüğü* (İstanbul: 1961), 160.

Karşılaştırmasını yaptığımız İbn Hurdâzbeh'in *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehv ve'l-Melâhî* eserinde mûsikî tarihi, ilk Arap müzisyenler, kadim kadın muganniyeler, tabakalar halinde erkek muganniler, hayvanlarda mûsikî, felsefecilerde mûsikî, hükümdarlarda mûsikî, ülkeler ve kavimlerde ne türden çalgıların kullanıldığı gibi daha birçok konu yer almaktadır.³

Ayrıca inceleme konusu yaptığımız *el-Muhtâr*, alanında yazılan birçok kitaba da kaynaklık yapmıştır. Çünkü bu sahanın en kadim risâlelerinden biridir. Bu nedenle es-Safedî onu "*Kitâbu'l-Lehv ve'l-Melâhî ise meşhur bir kitaptır*" şeklinde nitelemiştir. Ebû'l-Ferec de *el-Eğânî* adlı eserinde onu kaynak olarak kullanmış ve 37 kere ondan nakiller yapmıştır.⁴ Mes'ûdî ise *Murûcu'z-Zehab*'te Arap mûsikî tarihi ile ilgili rivayetlerinin çoğunda bu esere dayanmıştır.

Mutekaddimûn dönemi bilginlerinden sayılan İbn Hurdâzbeh'in *el-Muhtâr* adlı eserini orijinal kılan, onda müzikle ilgili görüşü, buluşu ve emeği olan düzinelerce şahıstan söz edilmiş olmasıdır.

Burada *el-Muhtâr*'ın bazı önemli hususiyetlerine de değinmek gerekir. Ebû'l-Ferec'in *el-Eğânî*'de bahsetmediği yaklaşık 20 uğniye (şarkı) *el-Muhtâr*'da yer almaktadır. Mesela İbn Havdere, Âsim ed-Ducânî, el-Efref, el-Bâhilî ve Siyât'ın (v.169/785) uğniyeleri bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Yûnus el-Kâtib'in *el-Eğânî*'de zikredilmeyen 4 şarkısı bu eserde yer almıştır. Bunun yanı sıra, Ebû'l-Ferec'in hiç bahsetmediği 17 muğannî de *el-Muhtâr*'da zikredilmiştir. Bunlar: Âsim ed-Ducânî, İbn Havdere, İbnu's-Şevterî, İbn Âzer, Medâr, el-Efref, Zekîr (Zukeyr), el-Muravvik, Sa'ter, Ukâşe, Ebû'l-Hazz, Cârîye, Hâbil, Muhammed b. es-Sâme. b Fer'a el-Muğanniye, Bu kişinin babası, Abdullah b. Muâviye el-Bâhilî ve Sâlih el-Huzâî'dir.⁵

İbn Hurdâzbeh'in *el-Muhtâr* adlı eseri alanında çok önemli olmasına rağmen, ilim dünyasında bir makaleye konu olmadığı anlaşılmıştır. Eserin kadim bir tarihte yazılmış olması onun değerini, özellikle mûsikî tarihindeki mümtaz yerini ve önemini arttırmaktadır. Bu açıdan onun müstakil bir makalede ele alınmasının hem doğru hem de bir ihtiyaç olduğu düşünülmüştür. Zira bu eser *dini mûsikî tarihi* açısından da çok önemli bir kaynak niteliğindedir. Yıllar önce bu eser oryantalistler tarafından keşfedilmiş bulunmaktadır. Bu da bir açıdan bu kitabın üzerinde çalışılmaya değer bir eser olduğunu göstermektedir.

³ Bkz. İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî*, 1-3, 4-7, 8-12.

⁴ Ne yazık ki, bu nakillerin çoğu söz konusu kitabın matbu nüshasında yer almaz.

⁵ Bkz. İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 8-10, 11.

Bu eser ile ilgili kafa karıştıran bir çalışma Abbâs el-Azzâvî tarafından yapılmıştır. Kendisi *el-Mûsîkâ'l-İrâkiyye fî Ahdî'l-Muğûl ve't-Turkmân* adlı eserinin kapak sayfasında kitabının üç ekinden bahseder. İkinci sırada “*Kitâbu'l-Lehvi ve'l-Melâhî l'İbn Hurdâzbeh*” (İbn Hurdâzbeh'in *el-Lehv ve'l-Melâhî Kitabı*) isimli kitabı kaydeder. Kitabın eklerini verirken ikinci sırada bu eserin adını “Nebze fî'l-Lehv ve'l-Melâhî l' İbn Hurdâzbeh (İbn Hurdâzbeh'in el-Lehv ve'l-Melâhî'sinden Bir Nebze –küçük bir parça-)” şeklinde verir. Alt tarafında ise “Bu kısım el-Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'inden nakledilmiştir” şeklinde bir açıklama yer alır. Bu da Azzâvî'nin bu konuda titiz olmadığını göstermektedir. Zira el-Mes'ûdî'nin kitabından kendisi dört sayfa aktarmakta ve onun vermediği bir isimle onu kaydetmektedir. Mes'ûdî, bu kısmı bir muhavere şeklinde verirken, Azzâvî, burada verilen bilgileri kitabının kapağında *el-Lehv ve'l-Melâhî*, ekler kısmının ikinci başlığında ise, “*Nebzetün fî'l-Lehv ve'l-Melâhî*” ifadesini kullanmaktadır. Birinci isminden kitabın tamamı anlaşılırken ikincisinden bu kitabın *küçük bir parçası* manasını taşımaktadır. Doğru olan da bu ikinci adlandırmasıdır.⁶

Gattâs Abdümelik Haşebe ise Mufaddal b. Seleme'nin *Kitâbu'l-Melâhî ve Esmâihâ* kitabıyla birlikte el-Mes'ûdî'nin kaydettiği 4 sayfalık meclis tutanağından oluşan sultan el-Mu'temid ile İbn Hurdâzbeh arasında bir mecliste cereyan eden muhavereyi tahkikli olarak 1984'te Kahire'de neşretmiştir.⁷

Bu konuda Turgut Yahşi, Azzâvî'nin yukarıdaki beyanına itimat ederek ve Gattâs Abdümelik Haşebe'nin çalışmasını tezinde esas alarak *Murûcu'z-Zeheb*'teki bölümü İbn Hurdâzbeh'in “*Kitab el-Lehv ve'l-Melâhî*” kitabı şeklinde adlandırmıştır. Ama bu da istinad ettiği kaynakların zayıflığı nedeniyle yanlış bir tespittir.⁸ Ayrıca Turgut Yahşi, tezinin önsözünde “İbn Hurdâzbeh'in *Kitabü'l-Lehv ve'l-Melâhî* eseri de herhangi bir kütüphanede bulunmamakla beraber el-Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*

⁶ Abbâs b. Muhammed b. Sâmir el-Abbâs el-Azzâvî, *el-Mûsîkâ'l-İrâkiyye fî Ahdî'l-Muğûl ve't-Turkmân min Sene 656 h.-1258 m. ilâ Sene 941* (Bağdad: Şeriketü't-Ticâre ve't-Tibâa el-Mahdûde, 1370/1951), 94-99.

⁷ İbn Seleme, *Kitab el-Melâhî ve Esmâuhâ*, 35-50.

⁸ Bkz. Turgut Yahşi, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitabü'l-Melâhî ve Esmâiha Adlı Eserinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi SBE, 2013), VII, 21-22; Krş. İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî*, 1-12; Ebû'l-Hasan Ali b. el-Huseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1403/1982), 2: 132-135.

isimli eserinin bir bölümünde yer almaktadır"⁹ der. Ancak Yahşi'nin bahsettiği bu eser *el-Muhtâr* değil, İbn Hurdâzbeh'in el-Mu'temid'in huzurunda yaptığı bir konuşmanın kaydedilmiş halidir.

*Karşılaştırmasını yaptığımız Mufaddal b. Seleme'nin Kitabı'l-Melâhî ve Esmâihâ min Kibeli'l-Mûsikâ*¹⁰ adlı eseri Araplar'ın ud ve diğer çalgı aletleri hakkında bilgi sahibi olmadığına dair öne sürülen bir iddiaya cevap teşkil etmek üzere yazılmıştır. Bu eser ud ve çeşitleriyle muhtelif mûsiki aletlerine dair Câhiliye devrinden itibaren Arap şairinde yer alan kelime, tabir ve terimlerin izahını ele almaktadır.

Bu iki eser muhteva açısından kısmen örtüşmektedir. Yazarları da çağdaştır ve aynı kültürel ortamda yetişmişlerdir. İbn Hurdâzbeh'in vefat tarihi ile el-Mufaddal'ın vefatı arasında çok büyük bir zaman dilimi de yoktur. Sadece aralarında 10 yıllık bir fark vardır. Çoğu biyografi yazarı el-Mufaddal'ın vefat tarihi için 290 ila 300 hicri yılına işaret ederken, İbn Hurdâzbeh için gösterilen vefat tarihini 280 ila 300 hicri yılını gösterirler.¹¹ Bu da her iki müellifin aynı dönemde yaşadıklarını, başkent içinde veya çevresinde bulduklarını belki de kimi zaman görüşüp ilim verişlerinde bulduklarını gösterir.

⁹ Yahşi, *Mufaddal b. Seleme'nin Kitabı'l-Melâhi ve Esmâiha Adlı Eserinin İncelenmesi*, VII.

¹⁰ Bu eserin yazma nüshası Mu'tasım'ın azatlısı Yâkût er-Rûmî'nin hattıyla Mısır Milli Kütüphanesinde (Funûn Cemîle), 533 numarada (44 varaka, her sayfası 7 satır, her satırda 6-7 kelime) kayıtlıdır. Ayrıca Abbâs el-'Azzâvî'nin, *el-Mûsikâ'l-İrâkiyye fî 'Ahdî'l-Muğûl ve't-Turkmân* adlı eserinin ekinde 1951'de yayınlanmıştır. Bir de İngilizce çevirisi vardır: James Robson, *The Kitab al-Melâhî of Ebu Talib al-Mufaddal İbn Salama* (Glasgow: The Civic Pres, 1938). Bkz. Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme b. Âsım Mufaddal, *Kitab el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ*, thk. Gattâs Abdulmelik Haşebe (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 3-5.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: 1992), 50; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Buldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1416/1996), 20; Ebû'l-Hasan Eslem Sehl Bahşel, *Târîhu Vâsıt*, thk. Kurkîs Avvad (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1406), 278; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, 1: 278; Zirikî, *el-Alâm*, 4: 190; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, 6: 236.

1. İbn Hurdâzbeh ve Eserleri

“el-Kâtib”¹² lakabı ile şöhret bulan, Irak Coğrafya Ekolünün öncüsü Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Ahmed¹³ b. Hurdâzbeh¹⁴ el-Bağdâdî el-Fârisî (v.280 ila 300), kültür ve edebiyatta öne çıkan bir şahsiyettir. el-Cebel bölgesinin el-Beridin (istihbarat ve gelir-gider) sorumluluğunu üstlenmiş, başarısı sebebiyle Abbâsî hükümdarı el-Mu'temid'in (d.m.869-885) güvenini kazanıp hükümdarın Bağdat'taki ilmî, edebî ve sanat konularının tartışıldığı toplantılara çağırılmıştır. Bu meclislerde dile getirdiği mûsikî ve coğrafya ile ilgili tespitleriyle hükümdar tarafından takdir edilmiştir.¹⁵

Mes'udî onun hakkında şöyle der: *“Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdâzbeh ise, telifte bir öncüydü. Eserlerini mükemmel bir üslupla kaleme almada eşsizdi. Bu konuda kendisine mahsus bir metot izlemiştir. Pek çok kişi onu izlemiş ve onun izinden gitmeye çalışmıştır. Eğer bunun doğruluğunu test etmek istersen onun tarih ile ilgili büyük kitabına bak. Şüphesiz o, gerçekten bu alandaki kitapların en derli toplu, düzenleme açısından en orijinal, ilim açısından en zengin ve tüm ümmetlerin, hükümdarların haberleri ve hayat hikâyeleri açısından en kapsamlı olanıdır.”*¹⁶

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluh* (Dört Zeyli ile birlikte), thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: 1417), 17: 10.

¹³ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, çev. Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen- M. Salih Arı ve diğer. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 364; Ebû'l-Berekât Şerefiddin Mubarek b. Ahmed el-Erbilî İbnu'l-Mustevfî, *Târîhu Erbil*, thk. Sâmî b. Seyyid es-Sakkâr (Irak: İzâretu's-Sakafe ve'l-İ'lâm, 1980), 2: 729; Salâhuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Ernâût ve Turkî Mustafâ (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs, 1420/2000), 19: 229; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (İbn Hacer), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Adbu'l-Fettâh Ebû Gudde (Daru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. Basım, 2002), 5: 317; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Muste'rabîn ve'l-Musteşrikîn* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı 2002), 2: 303; C. V. Arendonk, “İbn Hurdâzbeh”, *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), V/2: 755; Mustafa b. Abdullah Kâtib Celebî (Hâcî Halîfe: el-Hâc Halîfe v.1067), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî el-Kutub ve'l-Funûn (Üç kitap: 1-2. ciltler Keşf ez-Zunûn, 3-4. ciltler İyâdâh el-Meknûn, 5-6. ciltler Hidâyet el-'Ârifîn)* (Bağdâd: Mekebetu'l-Musennâ, 1941), 1: 278.

¹⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 303.

¹⁵ Nedîm, *el-Fihrist*, 364; İgnati Ulianovich Krichovsky, *Târîhu'l-Edebi'l-Cûgrâfi'l-Arabî*, Arapçaya çev: Selahuddîn Osman Hâşim (Kahire: 1963), 1: 255; Arendonk, “İbn Hurdâzbeh”, V/2: 755; Sayyid Maqbul Ahmad, “İbn Hurdâzbeh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1999), 20: 78-79; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: 1985), 12.

¹⁶ el-Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, I, 3.

Mes'ûdî gibi değerli bir tarihçinin İbn Hurdâzbeh ve onun eserleri hakkındaki bu takdir edici ifadeleri bu eserin kıymeti hakkında bir fikir verebilir. İbn Hurdâzbeh'in *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* kitabına bu satırların hemen ardından yer verip: "Bu alanda yazılan eserlerin en iyisidir"¹⁷ demiş olması bu her iki kitap hakkında esaslı bilgisi olduğunu göstermektedir.

İbn Hurdâzbeh'in eserleri genel olarak tarih, coğrafya, edebiyat ve eğlence tarihi ile ilgilidir. Bunlardan edebiyata dair olanlar fazla tanınmamasına rağmen, tarih ve coğrafyaya ait olan eserlerinin ünü günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁸

Muhammed b. İshâk en-Nedîm (v.380/990) *el-Fihrist* adını taşıyan eserinde İbn Hurdâzbeh'in sekiz kitabını kaydetmiştir:

1. *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 2. *Kitâbu'l-Lehv ve'l-Melahî*, 3. *Kitâbu Edebi's-Semâ'*, 4. *Kitâbu Cemhereti'l-Ensâb li'l-Furs ve'n-Nevâfil*, 5. *Kitâbu't-Tabîh*,¹⁹ 6. *Kitâbu'ş-Şarâb*, 7. *Kitâbu'n-Nudemâ' ve'l-Culesâ'*,²⁰ 8. *Kitâbu'l-Envâ'*.²¹

Bunların dışında sözü edilen diğer iki kitabı ise, *el-Kebîr fî't-Târîh* ve *Ahbâr İbn Hurdâzbeh'tir*.²²

2. el-Mufaddal b. Seleme ve Eserleri

Kûfe dil okuluna mensup Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (v.290 ila 300), gramer ve lugat âlimi ve büyük bir

¹⁷ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I, 3; Kûrkîs, "İbn Hurdâzbeh III", *Mecelletu'r-Risâle*, sayı: 456 (30 - 03 - 1942).

¹⁸ İbn Hurdazbeh, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yay. 2008), 15. İbn Asâkir de, müellifimizin bir tarih kitabından bahsetmiştir. Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), 1: 12.

¹⁹ Bu kelime her nedense kimi yerlerde "el-Bittîh" şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Bâbânî (v.1399), *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin ve Âsâru'l-Musannifin* (İstanbul: MEB Yay. 1951), 1: 645.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî, *Zeylu Târîhi Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kitubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2: 10.

²¹ Nedîm, *el-Fihrist*, 364; Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdâzbeh, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk: M. Mahmud (Beyrut 1988), 1; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 19: 229; İbn Hacer, onun şu üç kitabını kaydetmez: *Kitâb Edeb es-Semâ'*, *Kitâb Cemhere Ensâb el-Furs ve'n-Nevâfil* ve *Kitâb el-Envâ'*. Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 5: 317; Sezgin, Fuat, *GAS*, VIII, s. 348; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 6: 236; Muhammed İshâ Sâlihiyye, *el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'* (Kahire: 1993), 2: 268-269.

²² İbn Hurdâzbeh, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1.

ediptir. Düzgün ve güzel hat sahibidir.²³ Abbasi hükümdarı Mütevekkil-Alellâh'ın (d.m.847-861) veziri Feth b. Hâkân (v.861) tarafından himaye edilmiş, bundan sonra da Mu'temid-Alellâh'ın (d.m.870-892) veziri Ebu's-Sakr İsmâil b. Bülbül'ün (v.890) iltifatına mazhar olmuştur.²⁴ el-Halîl'in *Kitâbu'l-'Ayn'*ına bir ilave yazmış ve onun pek çok hata yaptığını ileri sürmüştür.²⁵

Nahiv ve dil uzmanı olan Mufaddal b. Seleme'nin pek çok eserinin olduğu tespit edilmiştir. Eserlerinin çoğu Arap dilinin yapısı ve grameri ile ilgilidir.

Mufaddal b. Seleme'nin bazı eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Kitâbu'l-Fâhir fi'l-Emsâl*: Yaklaşık yarısı Arap atasözleri olmak üzere Araplar'ın günlük hayatlarında anlamını bilmeden kullandıkları selâm, dua-beddua, tebrik, tâziye niteliğindeki klişe ifadelerle 521 deyimini belli bir tertibe tâbi tutulmadan yapılan açıklamalarını ihtiva eder.²⁶

2. *Celâ'ü's-Şebih fi'r-Red 'ale'l-Müşebbihe*: İbn Seleme bu eserinde Müşebbihe'nin²⁷ dayandığı Kur'an ayetlerini kelâm ilmi açısından ele alarak onların teşbih anlayışını tenkit etmektedir.²⁸

3. *Kitabu'l-Bârî' fi İlmi'l-Luğa*: Müellifin tamamlayamadığı son eseri olup nüshası tesbit edilememiştir. Hemze, he, ayn, ha, gayn, ha harflerine kadar ancak gelebildiği rivayet edilmektedir.²⁹

4. *er-Red ale'l-Halîl ve Islahu ma fi Kitabi'l-'Ayn mine'l-Ğalat ve'l-Muhâl ve't-Tashif*: Bu kitap için Ebu Tayyib el-Luğavî (v. 351/962), Mufaddal'ın tenkitlerinin çoğunun hatalı olduğunu belirtmektedir.³⁰

²³ Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

²⁴ Süleyman Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2005) 30: 365.

²⁵ Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

²⁶ Nedîm, *el-Fihrist*, 220, Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", 30: 365.

²⁷ Kelam ekollerinden biridir. Allah'ın sıfatlarını insanın sıfatlarına benzeterek Allah'ı bir insan gibi düşünen akımdır.

²⁸ Nedim, *el-Fihrist*, 220; Sezgin, GAS, 8: 141; Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", 30: 365; Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 272/3.

²⁹ Nedim, *el-Fihrist*, 220; Sezgin, GAS, 8: 140; Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", 30: 365.

³⁰ Ebu Tayyib el-Luğavî, *Meratibu'n-Nahviyyin*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire:1955), 97. Krş. Nedim, *el-Fihrist*, 219; Sezgin, GAS, 8: 140; Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", 30: 365.

5. *Kitabu'l-Melâhî ve Esmâihâ min Kibeli'l-Mûsikâ*: İncelemesini yaptığımız bu eser *Kitâbu'l-Ûd ve'l-Melâhî* adıyla da anılır.³¹ Ûd ve çeşitleriyle muhtelif mûsiki aletlerine dair Câhiliye devrinden itibaren Arap şiirinde yer alan kelime, tabir ve terimlerin izahını kapsamaktadır.³²

Kaynaklarda, burada sayılanlar dışınca Mufaddal b. Seleme'nin pek çok eseri daha zikredilmektedir. Bunlar da şöylece sıralanabilir:

Muhtasaru'l-Müzekker ve'l-Müennes,³³ *Kitâbu't-Tayf, Ziyâ'u'l-Kulûb fî Meâni'l-Kur'ân fî Ğarîbihî ve müşkilih* (bu eser yaklaşık yirmi küsur cüzden oluşmaktadır), *Me'âni'l-Kur'ân, Kitâbu'l-'Itr ve Ecnâsîh, Kitâbu'l-İştikâk, el-Hatt ve'l-Kalem, Kitabu'l-Envâ' ve'l-Bevârih, Halku'l-İnsan, el-Maksûr ve'l-Memdûd, el-Mudhal ilâ İlmi'n-Nahv, Kitâb-u mâ Yahtâcu İleyhi'l-Kâtib, Cemâhîru'l-Kabâil, Kitâbu'z-Zer' ve'n-Nebât ve'n-Nahl ve Envâ'î'ş-Şecer, Şi'ru Ziyâde b. Zeyd es-Simme el-Ğuşeyrî*.³⁴

3. Mufaddal b. Seleme'nin “el-Melâhî”si ile İbn Hurdâzbeh'in “el-Muhtâr”ının Muhteva Açısından Karşılaştırılması

3. 1. İki Eser Arasındaki Muhteva Benzerlikleri

Her iki kitabın başlığında “*el-Melâhî*” kavramı geçmektedir. Bu *mûzik aletleri* manasına gelen bir kelimedir. Bundan başka isimlerde ortak bir yön mevcut değildir.

el-Mufaddal'ın kitap için kullandığı başlıkta ilk kelime “*Kitâb*” sözcüğüdür. Bu aynen Türkçedeki *kitap* manasındadır. Bu sözcük İbn Hurdâzbeh'in eserinin başlığında ikinci sırada yer alır.

Her iki müellifin kitabı *besmele* ile başlar.

Her iki müellif de gına ve mûsikînin ruhsat verilen bir sanat olduğunu, dinin bu konuda serbestlik tanıdığını ve herhangi bir haram işle ilgisi bulunmadığını izah eden bir açıklama yapma gereği duymuştur. Müziğin helal olduğu konusunda el-Mufaddal'ın hadis ve rivayetleri daha geniş yer tuttuğu gözlenmektedir.³⁵ Burada o, delillerini daha derli toplu ve dört başı mamur

³¹ Nedîm, *el-Fihrist*, s. 220.

³² Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi* (İstanbul: Eylül Yayınları, 2003), 115-120 vd., 199 vd.

³³ Tülücü, “Mufaddal b. Seleme”, 30: 365.

³⁴ Nedim, *el-Fihrist*, 220; Sezgin, GAS, 8: 140- 141; Tülücü, “Mufaddal b. Seleme”, 30: 365.

³⁵ Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 8-13. Bkz. Henri Farmer, *Mesâdiru'l-Mûsikâ'l-Arabîyye*, trc. Huseyn Nassâr (Kahire: Mektebetu Mısır, 1951), 65.

bir şekilde vermeye çalışmıştır. Delillerinin sonunda o da İbn Hurdâzbeh'in kullandığı cümleye benzer bir ifade kullanır:

“Benim bu risaleden amacım müzik aletleridir. Gınaya gelince bu konudaki ruhsatlar pek çoktur. Eğer onların hepsini vermeye kalkarsam, kitap uzayıp gider. Benim tek amacım melâhîyi (müzik aletlerini) zikretmektir. Ben burada o aletlerden söz edeceğim ve bunlar inşaallah ikna edecek dereceye ulaşacaktır.”³⁶

Her iki müellif de kullandıkları müziğin helal olduğuna dair rivayet ve hadisleri kritik etmez. Bu nedenle aktardıkları rivayetlerin sıhhat dereceleri hakkında bir fikir vermezler. Onun için verdikleri rivayetler ve kullandıkları hadisler, erbabınca makbul addedilmemiş olabilir.

İki müellifimiz de mûsikîye ılımlı bakan, ona ruhsat veren ve helal olduğunu ifade eden hadis ve rivayetleri ve onlara dayalı görüş ve düşünceleri seçip alır. Bu konuya başka açıdan, bu işle iştilgal etmenin insanın değerini düşüren, saygınlığına gölge düşüren bir tarafı olduğundan söz eden yaklaşımlara hiç değinmezler veya onları tenkit bağlamında bir değerlendirmede bulunmazlar.³⁷ Bu da onların peşinen bu tür kültürel etkinlikleri kabul ettiklerini ve aşırı tepki veren çevrelere cevap vermek için emek harcama ihtiyacı duymadıklarını ima etmektedir.

Bu iki yazar, “ûd”u ilk yapan kişinin Hz. Âdem’in torunu, Hz. Nuh’un babası Lâmek b. Mettûşîl olduğunda ittifak ederler ve bu kişinin ûdu nasıl bulup ortaya çıkardığına ilişkin Tevrat rivayetine yer verirler.³⁸

İki müellifin, *tablı*³⁹ kimin icat ettiğine dair görüşleri de birbirine yakındır. Mufaddal’a göre, *me’âzifi* ve *tubûlu* Lâmek’in iki kızından biri olan Silâ icat etmiştir.⁴⁰ İbn Hurdâzbeh’e göre ise, *tabllar* ve *defleri* Lâmek’in oğlu Tevbel icat etmiş, kızı Silâ ise sadece *me’âzifi* yapmıştır.⁴¹ Mufaddal ise, *defleri* ilk yapanların Araplar olduğunu düşünür.⁴²

Her iki müellifimiz *Tanbûrun* Lût kavmi tarafından yapıldığında ve bunları oğlanlara meylederken kullandıkları konusunda söz birliği ederler.⁴³

³⁶ Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 63.

³⁷ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1-2.

³⁸ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 14, 29; İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

³⁹ “*Tabl* (طبل): Büyük ve enlice bir kasnağın iki yanına deri geçirilerek yapılan tokmak ve değnekle çalınan çalgı aleti. Bateria.

⁴⁰ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 14, 27.

⁴¹ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

⁴² Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 15, 27.

⁴³ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 14; İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

Mufaddal, “tanbûru” *dirrîc* ve *elvân* diye tanımlar. Ancak bu tanım doğru gözüküyor. Zira tambur, ud türünden bir alettir; her ikisinde uzun bir kol vardır. Üzerinde teller bulunur ve bunlar parmaklarla kontrol edilir. *Dirrîc* ve *elvân* ise, kadim bir isimlendirme olup mutlak manada telli çalgılar demektir. Bunlarda her bir telin kendisine mahsus nağmesi diğerlerinden farklıdır. Bu nedenle *dirrîc*, ufak çekiçlerle çalınan telleri madenden yapılan, şekil itibarıyla kânuna benzeyen bir çalgı aleti olup Hintçe, Farsça ve Türkçe’de *kadim santur* denen alet (dulcimer) olmalıdır. Macarlar ona *cimbalom* derler. *Elvân* ise, farsça bir kelime olup venç demektir. Bu telli sancın⁴⁴ çeşitlerinden biri olup “harp” diye adlandırılmıştır.⁴⁵

Mufaddal ayrıca *mizmâr*’ı şöyle tanımlar: Tüm üflemeli çalgıların genel adıdır.⁴⁶ Temel özelliği içi boş bir kamıştan yapılması ve üzerine birkaç delik açılmasıdır. Pek çok çeşidi vardır. Buna farklı yapılaş ve özelliklerine göre mizmer, zimmâre, ney, kirân, kussâb (delikli mizmar), miştak, yerâ, zenbak, henbeka gibi isimler verilmiştir.⁴⁷ Bunların ney, kaval, çifte, çığırtma, sipsi, flüt, zurna, klarnet, obua, fagot, saksofon gibi kamış veya tahta nefesli çalgılar olduğu düşünülmektedir.

Mufaddal, mizmârı ilk icat edip kullananların İsrail oğulları olduğunu kaydeder. Onların, (Hz.) Dâvûd’un ses dalgalarını kemiyet ve keyfiyette ölçü alarak bunu elde ettiklerini ifade eder.⁴⁸

İbn Hurdâzbeh ise “*Dâvûd Nebî’nin (as) bir çalgı aleti (ma’zife) vardı. Ağlamak istediğinde onu çalardı. O da onun sesini yankılatırdı; kendisi ağlamaya başlar ve ağlatırdı*” rivayetine yer verir.⁴⁹ Ayrıca, Dâvûd’un Zebûr’u otuz makamda okuduğunu, gecenin geç vakitlerine kalıp kendi kendisiyle baş başa kalarak ağladığında ise, etrafında bulunan her canlının ağladığı, Benî

⁴⁴ Sanc (الصنج): Farsçadan alınma bir sözcüktür. En önemlileri ikâ sancıdır. Bu da ortaları çukur iki daire şeklinde iki metal sini şeklinde olup birbirlerine vurularak istenen ses elde edilir. Telli sanç ise, sert madeni telleri olan çenk manasındadır. Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 24.

⁴⁵ Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 23.

⁴⁶ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 15.

⁴⁷ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 25.

⁴⁸ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 15.

⁴⁹ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 3; Mustafa Kılıç, “İslam Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevilerin Sonuna Kadar”, *AÜİF Dergisi* 31: 405.

İsrâîl'in Kralına sinir ve öfke krizleri geldiğinde bir mızmar çalarak onu sakinleştirdiği rivayetlerini de özetler.⁵⁰

*Üflen*en kamış (kaval, flüt) meselesinde de her iki müellifimiz birbirine yakın görüşler dile getirir ve bunu ilk yapanların Kürtler olduğunda ittifak ederler. İbn Hurdâzbeh, Kürtlerden önce koyun çobanlarını zikreder. Koyunları yayılırken dağıldıklarında onları toplamak için kaval çaldıklarını ve koyunlarının hemen toplanmaya başladığını ifade eder.⁵¹

İlk “kayne” sahibi (Arab-ı) ‘Ârîbe’den olan bir adamdı. İki kaynesi vardı. Onlara “Cerâdetân” denirdi. Bu ikisi Araplarda ilk gına yapan kişilerdir.⁵² Sonra çok güzel sesi olan bu nedenle “mustalık” diye adlandırılan Cuzeyme (Cezîme) b. Sa’d el-Huzâî gına yapmıştır. Yemen ehlinde ilk gına yapan Benî Himyer’den olup güzel sesinden dolayı “Zû Ceden” diye anılan *Abes* adındaki kişidir. Bunlar Mufaddal’ın görüşleridir.⁵³ İbn Hurdâzbeh ise, bunları ilk icat edenlerin Yesrib (hicretten sonra Medîne adını almıştır) ahalisi olduğunu ve bu işi Âd kavminin uygulamalarından esinlenerek elde ettiklerini dile getirir.⁵⁴

Araplar öteden beri eğlence ve gazele düşkün idiler. Semâ’⁵⁵ sever ve ona meylederlerdi. Onlar “kayne”yi, *kerine*, “ûd”u ise *kirân*, *mizher*,⁵⁶ *barbat*⁵⁷ ve *muvetter* diye isimlendirirlerdi. Tüm bu isimler onların edebiyat

⁵⁰ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 6. Ayrıca bkz. Kılıç, Mustafa, “İslam Kültür Tarihinde Mûsikî”, 434.

⁵¹ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

⁵² Bu iki cariyenin ilginç hikâyesi için bkz. Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Ebû'l-Kerem İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: DKİ, 1415/1994), 1: 599.

⁵³ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 15.

⁵⁴ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 3.

⁵⁵ Semâ' ve çeşitleri konusunda geniş bilgi için bkz. Bayram Akdoğan, “Hüccetu's-Semâ' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı”, *AÜİFD*, 35: 477, 483-484, 485; Cenk Güray, “Semâ'dan Semâh'a Bir Sonsuz Devir”, *Türk Kültür Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2010/56) 132-139; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (İstanbul: İrfan Yay., 1976), 219-271.

⁵⁶ *Mizher* (المزهر): Ud'tur. Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbnu Dureyd, *el-İştikak*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire/Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, ts.), 33.

⁵⁷ *Barbat* (البربط): Farsça kadim bir sözcüktür. *Ördek göğsü* manasına geldiği tahmin edilmektedir. Fârisîlerin mûsikîlerinde kullandıkları bir enstrümandır. Arapların ona “ûd” adı verdikleri ama onların çalgı aletlerinden biri olmadığı düşünülmektedir. Doğrusu, barbatın tambur türünden bir alet olduğudur. Bu, yüzü deriden yapılan kadim farisi tamburdur. *Defli tambur* manasında “bârbâtra” sözcüğünden türemiş olabilir. *Tabl* gibi, silindir şeklindedir. Sandukası küçüktür. Bir kısmı deri diğer kısmı ahşap ile kaplıdır. Hepsî bütün bir parçadır. İçî oyularak yapılır. Günümüzde “acem tamburu” diye bilinir. Buna göre barbat veya tambur, ûda göre daha kadimdir. Kol uzunluğu, ûdunkinin yaklaşık dört katıdır.

ve şiirlerinde mevcuttur. Bir de “arbata”⁵⁸ adını verdikleri bir çalgı aletleri vardı.⁵⁹ Bu Mufaddal'ın beyanıdır. İbn Hurdâzbeh ise bu konuda: “en-Nadr b. el-Hâris'ten önce Kureyş'in nasb'den başka gınası yoktu. O, bir ara Irak'a gitti. Hîre'de ûd çalmayı ve Abbâd'ın gınasını öğrendi. Mekke'ye geldi; öğrendiklerini Mekkelilere öğretti. Onlar da “kayne” edinmeye başladılar” demektedir.⁶⁰

Hudâ⁶¹ konusunda da iki müellifimiz benzer şeyler anlatmakla birlikte detaylarda ufak farklılıklar göze çarpmaktadır. Hudâ, ilk olarak Mudar b. Nizâr tarafından icat edildi. O, deveden düşünce eli incindi ve develeri dağıldı: Yanık sesiyle: *Ay elim! Ay elim!* diye bağırmaya başladı. Bunun üzerine develeri tekrar toplandı. Araplar bunu misal alarak “huda” yapmaya başladılar. Bu Mufaddal'ın anlatımıdır. İbn Hurdâzbeh, bu hikâyeyi biraz farklı anlatır. Ona göre bu şekilde bağırarak develeri dağıttığı için efendisinden dayak yiyen kölesidir.⁶²

Ayrıca Huda konusunda İbn Hurdâzbeh şu bilgileri de ekler: Araplarda önce “huda” ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onlarda ilk semâ' ve tercî' huda olmuştur. Daha sonra Habbâb b. Abdullah el-Kelbî gınayı, hudadan türetmiş ve nasb makamıyla ile gına (şarkı söylemek) yapmıştır. Onların nasb şeklinde gınası da üç çeşitti: Rukbânî, sinâd-ı sekîl ve hezec-i hafif.⁶³

Üzerinde pek çok akort düğmesi vardır. En meşhur telleri *bam* ve *zîr*'dir. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 11.

⁵⁸ *Artabe* veya *Urtabe* (العربة): Gınada kullanılan bir eğlence enstümanıdır. Bunun bir ud ve tambur ismi veya Habeş tablı olduğu düşünülmektedir. Ortası sarılı bulunan ve kadim zamanlarda çocukların ve muhanneşlerin kullandığı bir tablı olduğu görüşü ağır basmaktadır. Bkz. Mahmûd b. Umar ez-Zemahşerî, *el-Fâikfî Garîbî'l-Hadîs*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Lubnan: Dâru'l-Marife), 2: 412; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* (Kahire: 1385/1965) 3: 440; Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 16.

⁵⁹ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 16.

⁶⁰ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 5.

⁶¹ Şiirsel sözleri ibtidai manada terennüm etme sanatıdır. İrticalen yapılan, usul kaidesi olmayan nağmelerdir.

⁶² Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 29; İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 4.

⁶³ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 3. Ebû'l-Munzir Hişâm el-Kelbî der ki: “Gına üç çeşittir. Nasab, Senâd ve Hezec. *Nasab*: Sûvariler ve kadın şarkıcıların gınasıydı. *Senâd*: Ağırdı, dönüşlüydü, çok nağmeliydi. *Hezec* ise, tamamı hafif olan bir gınaydı. Bu gönülleri harekete geçiren, halim-selim kişileri bile heyecanlandıran bir gına çeşidiydi. Gınanın aslı ve madeni Arap ülkelerinin Medîne, Tâif, Hayber, Vâdî'l-Kurâ, Dûmetu'l-Cendel ve Yemâme gibi ana kentlerindeydi. Bunlar aynı zamanda Arapların büyük pazarları ve panayırılarıydı.” Bkz. Ebû

3.2. İki Eser Arasındaki Muhteva Farklılıkları

Mufaddal'ın başlığında üçüncü sözcük “*ve Esmâuhâ*” kelimesidir. Bu da (müzik aletlerinin) *isimleri* manasına gelir. Bu sözcük İbn Hurdâzbeh'in eserinin başlığında yer almaz.

Mufaddal'ın başlığında yer alan dördüncü ifade “*min Kibeli'l-Mûsikâ*” şeklindedir. Bu da *mûsikî açısından* anlamına gelir. Bu ifade de İbn Hurdâzbeh'in eserinin başlığında yer almaz.

İbn Hurdâzbeh'in eserinde başlık “*el-Muhtâr*” sözcüğüyle başlar. Bu seçilmiş, seçki anlamındadır. Bu da bize eserin aslının *Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî* olduğunu, müellifin kendi eserinden bir seçki yaptığını ima etmektedir. Ama bu mutlak manada böyle anlaşılacak zorunda değildir. Zira bizim kültür tarihimizde “*el-Muhtâr*” adıyla çok çeşitli alanlarda kitaplar yazılmıştır ve bunların çoğu müstakil eserlerdir.⁶⁴ Bu kavram el-Mufaddal'ın eserinin başlığında yer almaz.

İbn Hurdâzbeh'in başlığında “*el-Lehv*” kavramı yer alır. Bu mutlak manada *eğlence* demektir.⁶⁵ Bu kavram da el-Mufaddal'ın eserinin başlığında yer almaz.

Kitapların içeriklerinden yola çıkılarak bir muhteva değerlendirilmesine gidildiğinde netleşen durum şöylece özetlenebilir:

Mufaddal b. Seleme, kitabını *müzik aletleri* üzerinde yoğunlaştırmıştır. Onun başlıca hedefi müzik aletlerinin isimlerini derli toplu ortaya koymaktır. İkinci hedefi de belki bunların özelliklerini, kimler tarafından icat edildiklerini ve hangi amaçlarla, nerelerde kullanıldıklarını tespit etmektir.

İbn Hurdâzbeh ise, kitabında genel manada *eğlence*, müzik ve müzik aletleri hakkında özlü bilgiler ortaya koymayı hedeflemiştir. O, el-Mufaddal gibi, sadece müzik aletleriyle ilgilenmemiş, bunun yanında *eğlencenin* ve *eğlence aletlerinin* tamamıyla, işin ruhsal, psikolojik, tarihi, sosyal, kültürel ve felsefi boyutlarıyla da ilgilenmiştir. Müzisyenleri ve onların tabakalarını, muğanni ve muğanniyeleri, muhannesleri, her birinin özelliklerini, kimliklerini ve yeteneklerini özetlemeye çalışmıştır. Bu açıdan bir kıyaslama yapıldığında

Umar Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelusî İbn Abd Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 7: 29.

⁶⁴ Bu konuda Tezimiz 19-20. sayfalarına bakınız.

⁶⁵ Rağib el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 905,906. Krş. Mehmet Yolcu, *Ku'ân Işığında Namazın Ruhü Huşu* (İstanbul: İkbâl Yayınevi, 2009), 78 vd.

el-Mufaddal'ın ilgilendiği alan İbn Hurdâzbeh'ininki ile kıyasladığında çok sınırlı bir inceleme olarak kalmaktadır.

İkinci bir hususiyet de Mufaddal'ın kendisini Araplar tarafından icat edilen veya kullanılan müzik aletlerine hasretmesidir. O, özellikle Arapların kullandığı müzik aletleriyle ilgilenmiştir. Bunların isimlerini tespit edip cahiliye şiirlerinde onların kullanıldıklarına dair çok sayıda beyti şahit olarak göstermiştir. Üstelik bunda şahit olarak gösterdiği şiirlerin, kitabın ispata çalıştığı tezin gölgesinde kalmasına yol açacak derecede abartıya gitmiştir. Cahiliye şiirden getirilen şahitler o kadar çoktur ki, bu bazen okurun kitabın ana fikrinden kopmasına yol açmaktadır. Belki de bu nedenle Muhammed b. İshâk en-Nedîm (v.380/990) *el-Fihrist* adlı eserinde el-Mufaddal'ın bu kitabının adını "*el-Ûd ve'l-Melâhî*" diye kaydetmiştir. Henri Farmer de bu isimlendirmeyi benimseyip tercih etmiştir.⁶⁶

Mufaddal besmeleden sonra hamdeleye geçer ve "Dilediği kimseye fehmin/anlayış bağışında bulunan Allah'a hamd olsun" dedikten sonra "*İyi bilmediğim bir şeyi -bildiğimi- iddia etmekten Allah'a sığınırım*" diye ilave eder. Ayrıca bunun kötü bir şey olduğunu gösteren bir hadis ve bir şiiri de delil getirir.⁶⁷

İbn Hurdâzbeh ise, besmeleden sonra salveleye geçer ve "*Allah, Efendimiz Muhammed'e ve bütün âline salât/rahmet eylesin*" dua cümlesiyle devam eder.⁶⁸

Mufaddal eserinin girişinde daha salveleye geçmeden hemen söze girer ve "İlim ehli havasında olan bazılarının şöyle bir iddia ortaya attıkları bana aktarıldı: *Araplar üdu bilmez, onların sözlerinde (edebiyat, yazın) üdun telleri ve aletlerinin isimlerine ilişkin herhangi bir şey de yer almaz.* Bu asılsız iddia üzerine ben de Arap şiirini esas alarak incelemeye başladım. Onların tesbit edilen söz ve şiirlerinde yer alan üdla ilgili bilgileri derledim ve onun parçalarına ilişkin isimlerini ortaya çıkardım. Böylece bu konuda bilgiye ihtiyacı olanlara bir nebze yardımcı olmak istedim."⁶⁹

Bu cümleler, Mufaddal'ın bu risaleyi yazmasındaki hedef kitleyi ve yazılış amacını ayan beyan ortaya koymaktadır. Onun amacı, üd meselesini

⁶⁶ Bkz. Nedîm, *el-Fihrist*, 220.

⁶⁷ Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 7.

⁶⁸ Bkz. İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

⁶⁹ Bkz. Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 7.

halletmek ve onun Arap edebiyatındaki yerini gösterip, Arapların mûsikî aletlerinden bihaber asırlar geçirdikleri şeklindeki iddiayı çürütmektir. Diğer çalgı aletlerini ise o kadar merkeze almaz. Bu nedenle Mufaddal'a göre mi'zefe (kanun, santur gibi telli çalgı) Araplarda çok yoktur. Onun tek ismi vardır. Ona göre mi'zefeyi özellikle San'â', Cened, Negrân, Tebâle ve Cures çalgı hükümdarlarından olan Yemenliler kullanır.⁷⁰

İbn Hurdâzbeh ise, tamamen müstakil bir şekilde düşünerek dünya mûsikî tarihini göz önünde bulundurarak eserini kaleme almıştır. Mufaddal gibi konuyu sadece Araplarla sınırlamamıştır. İbn Hurâzbeh, salveleden sonra düğünleri sesli ilan yapmayı ve def çalmayı tebcil eden rivayet ile söze başlar. Ayrıca bayram günlerinde Ensâr'ın Cahiliye döneminde Bu'âs Günündeki şiirleri terennüm ederek şarkı söyleyen iki cariye'nin Resûlullah'ın (sas) evinde gına yaptıklarını anlatan habere yer verir. Ebû Bekr (ra) bunu görünce: "Resûlullah'ın evinde şeytanın çalgısı mı" deyip onları azarlayama yeltenirken Onun: "Ey Ebû Bekr; her kavmin bir bayramı vardır; bu da bizim bayramımızdır" diyerek müdahale ettiğini bildiren Hz. Âişe rivayetini kaydeder. Ardından eş-Şa'bî'den Ashâb-ı Denkele'nin oyun sergilemelerine ilişkin birkaç rivayetini verdikten sonra sözünü şu sözlerle noktalar: "*Gınaya ilişkin ruhsatları ifade eden çok şey var; eğer uzatma endişesi olmasaydı, onların hepsini burada serdedirdim.*"⁷¹

İbn Hurdâzbeh kitabında daha sonra felsefede şarkıların yerini, Büyük İskender'in mûsikîşinaslara nasıl davrandığını, Kisra Ebreviz'in mûsikîşinaslarla ilgili hikâyesini ve onları ne ölçüde koruduğunu, gınanın faziletlerini, teğanninin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Mûsikînin Rûm, Grek, Hint, Fars ve Arap kültürlerinde nasıl doğduğunu ve bu diyarlarda nasıl değer kazandığını Aristo'dan Câlînûs'a Erfârus'tan Miyâgûrus'a kadar birçok bilim adamı ve filozoftan tespitler getirerek üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ardından gınanın tesirini izah etmeye geçer.⁷²

İbn Hurdâzbeh bunun ardından Araplardaki *kıyâna* (kadın şarkıcılar) geçer. Burada Araplardaki mûsikî tarihini özetler. Ardından hayvanlardaki müzik dünyasına geçer. Onların seslerine ve şarkılarına değinir. Bu arada müziğin tesirini anlatan bir özet geçer. Bundan muğannilerin tabakalarına geçer. Onların biyografilerine, sanatlarına ve icralarına ilişkin bilgiler verir. Sonra kadın muğannileri tanıtmaya ve onların çalışmalarını sergilemeye yönelir.

⁷⁰ Mufaddal, *Kitâb el-Melâhî ve Esmâihâ*, 29.

⁷¹ İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1.

⁷² İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 1, 2, 3, 4.

Daha sonra, gına ve tarab hakkında birtakım görüşlere yer verir. En son olarak gına ve çeşitlerinde îkâ'in değeri ve özellikleri hakkında bir başlık açar. Burada İshâk b. İbrahim el-Mevsilî, Find er-Rûmî ve Aristo'nun görüş ve düşüncelerini özetler.⁷³

Mufaddal'in ise, böyle kapsamlı bir planı yoktur. O, tek bir konuyla ilgilenmiş ve Araplarda çalgı aletleri ve özellikle ûd üzerinde durmuştur.

SONUÇ

İncelememizin sonunda ulaştığımız tespitleri kısaca ifade etmek için denebilir ki:

Mufaddal b. Seleme'nin (v.290 ila 300) *el-Melâhî ve Esmâuhâ min Kibeli'l-Mûsikâ* adlı eserinin sadece müzik aletlerine tahsis edildiği tespit edilmiştir. Asıl amacı ise Araplarda bazı müzik aletlerinin kadim zamanlardan beri yaygın biçimde kullanıldığına dair bir tezini ispat etmektir.

İbn Hurdâzbeh'in (v.280 ila 300) *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî* adlı eserinde müzik bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda dünyada yapılan bütün çalışmaları, alet ve edevâtı usul ve makamları ana hatlarıyla özlü biçimde ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu amaçla belli başlı müzisyenler tabakalar halinde ele alınmış, kadim dönem müzisyen kadınları ve yakın dönemin kadın şarkıcıları ile muhannesleri, hayat hikâyeleri, sesleri, öne çıkan hususiyetleri, besteledikleri şiirler, bu şarkıların makamları açıklanmıştır. Ayrıca Yunan, Rûm, Fars, Arap ve Hint kültürlerindeki tüm nefesli, telli ve vurmali müzik aletleri, şekilleri, telleri, vuruşları, makamları, perdeleri vs. ele alınmıştır. Bu açılardan İbn Hurdâzbeh'in eseri genel ve kuşatıcı bir özellik arz ederken Mufaddal'ın eseri ona göre daha dar bir alan tahsis edilmiştir.

el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî ismini taşıyan bu eserin muhteva ve iç dizaynı birtakım sorunlar taşımaktadır. Mesela muğannilerin tabakaları sayılırken "Üçüncü Tabaka" kitapta yer almaz. "İkinci Tabaka"dan "Dördüncü Tabaka"ya geçilir. Bu konuda bir sağlama yapılmak istendiğinde *el-Muhtâr*'da söz konusu edilen bilgiler, alanla ilgili kitapların muhtevalarıyla karşılaştırıldığında meseleler vuzuha kavuşmaktadır. Özellikle Ebû'l-Ferec el-İsfehânî tarafından kaleme alınan ve bu alanın en önemli başyapıtı sayılan *el-Eğânî*'de yer alan bilgilerle bu beyanlar kıyaslandığında pek çok sorunlu ifade, muğlak cümle ve isimlerde meydana gelen tashif rahatlıkla

⁷³ Bkz. İbn Hurdâzbeh, *el-Muhtâr*, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 16, 19, 27-28.

anlaşılabilir. Bu eseri (*el-Muhtâr*) yayınlayan ve yazma nüshasından okuyan kişilerin de burada kimi kusurlarından söz edilebilir.

Bu makalede her iki risâlede yer alan bilgilerin örtüşen ve ayrışan yönlerine dikkat çekilmiş ve her biri muteva açısından çözümlenmiştir. Her iki risâlede yer alan bilgilerin kendilerine özgü çok büyük önem atfedilen tespitler olduğu ve ilk dönem Dini Mûsikî alanına önemli katkılar sağladıkları müşahede edilmiştir. Derli toplu olması ve özlü bilgiler vermesi, bir de işi herhangi bir kavim veya konuyla sınırlamadığı için daha çaplı bir eser özelliği taşıması nedeniyle *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî* türü içinde daha fazla dikkat çekmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Sayyid Maqbul. "İbn Hurdâzbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 78-79. İstanbul: 1999.

Akdoğan, Bayram. "Hüccetu's-Semâ' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35: 477-505.

Arendonk, C. V. "İbn Hurdâzbih". *İslam Ansiklopedisi*. V/2, 755. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.

el-Azzâvî, Abbâs b. Muhammed b. Sâmir el-Abbâs. *el-Mûsika'l-Irakıyye fî Ahdi'l-Muğûl ve't-Turkmân min Sene 656 h.-1258 m. ilâ Sene 941*. Bağdad: Şeriketu't-Ticâre ve't-Tibâa el-Mahdûde, 1370/1951.

el-Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed Emîn (v.1399). *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. İstanbul: MEB Yay. 1951.

Bahşel, Ebû'l-Hasan Eslem b. Sehl el-Vâsitî (v.292). *Târîhu Vâsit*. Thk. Kurkîs Avvad. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1406.

Ebu Tayyib el-Luğavî (v. 351/962). *Meratibu'n-Nahviyyin*. Nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: 1955.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluh* (Dört Zeyli ile birlikte). Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: 1417.

Farmer, Henri. *Mesâdiru'l-Mûsikâ'l-Arabiyye*. Trc. Huseyn Nassâr. Kahire: Mektebetu Mısır, 1951.

Güray, Cenk. "Semâ'dan Semâh'a Bir Sonsuz Devir". *Türk Kültür Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 2010/56: 119-152.

Hâcî Halîfe (v.1067/1657), Mustafa b. Abdullah (Kâtib Celebî). *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî el-Kutub ve'l-Funûn* (Üç kitap: 1-2. ciltler Keşf ez-Zunûn, 3-4.

ciltler İydâh el-Meknûn, 5-6. ciltler Hidâyetul-Ârifîn) (Bağdât: Mekebetu'l-Musennâ, 1941).

İbn Abd Rabbih, Ebû Umar Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. *el-İkdu'l-Ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târihu Medîneti Dimeşk*. Thk. Ali Şîrî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. Thk. Adbu'l-Fettâh Ebû Gudde. Daru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.

İbn Hurdâzbeh (v.280 ila 300), Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Thk: M. Mahrum. Beyrut: 1988.

İbn Hurdâzbeh (v.280 ila 300), Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-Melâhî*. Shamela.ws/index.phg/book/875.

İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. Çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yay. 2008.

İbn Kuteybe (v.276), Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *el-Meârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: 1992.

İbn Seleme, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme b. Âsım Mufaddal (v.290/903). *Kitabul-Melâhî ve Esmâuhâ min Kıbeli'l-Mûsîkâ*. Thk. Gattâs Abdulmelik Haşebe. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.

İbnu Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikak*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, ts.

İbnu'l-Esîr (v.630), Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Ebû'l-Kerem. *en-Nihâye*. Kahire: 1385/1965.

İbnu'l-Esîr (v.630), Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Ebû'l-Kerem. *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Thk. Alî Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: DKİ, 1415/1994.

İbnu'l-Fakîh (v.365), Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Buldân*. Thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1416/1996.

İbnu'l-Mustevfî, Ebû'l-Berekât Şerefiddin Mubarek b. Ahmed el-Erbilî. *Târihu Erbil*. Thk. Sâmi b. Seyyid es-Sakkâr. Irak: İzâretu's-Sakafe ve'l-İ'lâm, 1980.

İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd. *Zeylu Târîhi Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kitubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

el-Kannûcî, Sîddîk b. Hasan. *Ebcedu'l-Ulûm el-Vesyu'l-Merkûm fî Beyâni Ahvâlî'l-Ulûm*. Thk. Abdulcebbar Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1978.

Kehhâle, Ömer Ridâ. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kılıç, Mustafa. "İslam Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevilerin Sonuna Kadar". *AÜF Dergisi* 31: 399-451.

Krichovsky, İgnati Ulianovich. *Târîhu'l-Edebi'l-Cûgrâfi'l-Arabî*. Arapçaya çev: Selahuddîn Osman Hâşim. Kahire: 1963.

Mes'ûdî (v.345/956), Ebû'l-Hasan Ali b. el-Huseyn. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1403/1982.

Muhammed İsâ Sâlihiyye. *el-Mu'cemu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'*. Kahire: 1993.

en-Nedîm (v.380), Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*. Çev. Mehmet Yolcu - Sabri Türkmen - M. Salih Arı ve diğerleri. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Rağîb el-İsfahânî. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.

Robson, James. *The Kitâb al-Melâhî of Ebu Talib al-Mufaddal İbn Salama*. The Civic Pres, Glasgow 1938.

es-Safedî (v.764), Salâhuddîn Halîl b. Eybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed el-Ernâût ve Turkî Mustafâ. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.

Şeşen, Ramazan. *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: 1985.

Tokay, Ayşe. "İbn Hurdâzbeh'in Mûsikî Risâleleri Üstüne Mukayeseli Bir Çalışma". Yüksek Lisans Tezi (Yayınlanmamış), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Tülücü, Süleyman. "Mufaddal b. Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 365. İstanbul: 2005.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1976.

Yaşî, Turgut. *Mufaddal b. Seleme'nin Kitâbü'l-Melâhi ve Esmâiha Adlı Eserinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Yolcu, Mehmet. *Ku'ân Işığında Namazın Ruhu Huşu*. İstanbul: İkbâl Yayinevi, 2009.

Yolcu, Mehmet. *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*. İstanbul: Eylül Yayınları, 2003.

Zemahşerî, (v.538), Mahmûd b. Umar. *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Lubnan: Dâru'l-Marife ts.

Zirikî (v.1396), Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcîm li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Muste'rabîn ve'l-Musteşrikîn*. Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı 2002.

مقايسة كتاب المختار من كتاب اللهو والملاهي لابن خرداذبه وكتاب الملاهي وأسماءها من قبل الموسيقى للمفضل بن سلمة

في هذا البحث مقارنة بين كتاب المختار من كتاب اللهو والملاهي لابن خرداذبه الذي يبحث فيه عن الموسيقى والموسيقار وآلات اللهو وكتاب الملاهي وأسماءها من قبل الموسيقى للمفضل بن سلمة الذي يبحث عن خصوصيات آلات الموسيقى وأسمائها. وهذه مقايسة بين محتوي هاتين الرسالتين وأشير فيها إلي ما وافق بينهما ونبه آلي ما باين منهما عن الآخر.

هناك أسباب عديدة تجعلنا نقارن بين هذين الكتابين. وهذان الشخصان كانا يعيشان في الفترة نفسها من الزمن . من أهم هذه الأسباب هي ان لديهما معرفة واسعة بالموسيقى والآلات الموسيقية. على الرغم من وجود بعض الاختلافات في آرائهم وأفكارهم ، إلا أن حقيقة أن كليهما متطابقين مع فهمهم الموسيقي كان غالباً مؤثراً في اختيارنا هذا. وبهذه الطريقة ، كان الهدف منه توفير ملاحظة مفصلة للموضوع وتقديم صورة أوضح عن هذا العصر

كلمات مفتاحية : الموسيقى ، ابن خرداذبه ، المختار من كتاب اللهو والملاهي ، المفضل بن سلمة ، كتاب الملاهي وأسماءها من قبل الموسيقى .

– Hakemli Makale –

AHMED ER-RİFÂÎ'NİN *EL-BURHÂNÜ'L-MÜEYYED* ADLI ESERİNDE TEVHÎD ANLAYIŞI

Ergün ÖZTÜRK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tasavvuf Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

ergunozturk42@hotmail.com

ÖZ

Ahmed er-Rifâî'ye göre, tasavvufta tevhîd Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu, O'ndan başka ilah olmadığını, O'nun ortağı, dengi veya zıddının olmadığını sūfînin idrak etmesidir. Onun *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eserine göre sūfînin üzerine düşen vazife, yaratılmışların tamamının üzerinde ilahlık ve ibadet edilme hakkına sahip olanın yalnızca Allah olduğunu kabul ve itiraf etmek, ibadetin bütün çeşit ve şekilleri ile Allah'ı birlemek, dini sadece O'na hâlis kılmaktır. Bunun neticesinde sūfî yalnız O'na tapmalı, ibadetini ve duasını sadece O'na hasretmelidir. Sadece O'na teslim olmalı, O'nu sevmeli, vaktini, zikrini, niyetini ve amellerini O'nun rızası doğrultusunda şekillendirmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tevhîd, Sūfî, Tasavvuf, Ahmed er-Rifâî, el-Burhânü'l-Müeyyed

Ahmed Al-Rifâî's Mentality of al-Tawhid Through His Book *Al-Burhan Al-Muayyad*

According to Ahmed al-Rifâî, al-Tawhid in Sufism is that the sufi must perceive Allah as the one and mono in His presence, features and actions, none-existence of god instead of Him, none-existence of His partner, match or negation. According to his book named al-Burhan al-Muayyad, sufi's incumbency is to accept and confess that only Allah who has the right to divinity and worship over all of the creatures, to make Him one by all kinds and forms of worships, to dedicate the religion to Him. As a result, the sufi must worship only Him, and his pray and prayer must be reserved only for Him. He must submit to only Him, love Him, arrange his time, mentioning, intention and activities according to His sake.

Key Words: Al-Tawhid, Sufi, Sufism, Ahmed al-Rifâî, al-Burhan al-Muayyad.

GİRİŞ

Allah'ın peygamberleri aracılığıyla insanlara gönderdiği İslâm'ın yegâne amacı; onları, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını, O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek ve benzersiz olduğu bilincine ulaştırmaktır. Allah hakîkî gücün sadece kendisi olduğunu, ortağı bulunmadığını insanlara

peygamberleri vasıtasıyla bildirmek istemiştir: “Senden önce hiçbir rasül göndermedik ki ona ‘Benden başka ilah yoktur, o halde bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”¹Makalenin amacı, insanlık tarihi boyunca vahyin en temel mesajı olan ve bu yönüyle büyük ehemmiyeti haiz tevhîd konusunu Ahmed er-Rifâî'nin² *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eseri çerçevesinde ele almaktır.

Çalışmada öncelikle tevhîdin kelime ve ıstılah anlamlarından bahsedilmiş akabinde Kelâm ve Tasavvuf ilimlerindeki yerine işaret edilmiştir. Ardından *el-Burhânü'l-Müeyyed*'deki tevhîd anlayışı “Tevhîd-i Zât, Tevhîd-i Sıfât ve Tevhîd-i Ef'âl” ile “Tevhîd'in Pratik Yönü” olarak iki ana başlık altında işlenmiştir. Bu başlıklar altında Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, tek, eşsiz ve zıtsız olduğu vurgulanıp Ahmed er-Rifâî'ye göre Tevhîdin pratik yönüne değinilmiştir. Bu bağlamda ibadetlerde, dualarda, kullukta tevhîd ile vakit, niyet, amel, sevgi, zikir, teslimiyet, şeyhlik ve kerametın kaynağındaki tevhîd konuları üzerinde durulmuş ve son olarak da Ahmed er-Rifâî'ye ve diğer bazı sûfilere göre tevhîde mânî durumlara yani tevhîd perdelerine değinilmiştir. Makalede Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eserindeki tevhîd anlayışı, tevhîdin kalbi ve itikâdî yönünden ziyade, amele yansıyan boyutuna ağırlık vermek suretiyle ve sûfilerin görüşleriyle mukayese edilerek ele alınmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Tevhîdin Kelime Anlamı

Birlemek manasındaki tevhîd, Arap dilinde “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türemiş olan “va-ha-de” fiilinin “tef'îl” bâbına göre çekiminden elde edilen mastarıdır. “Va-ha-de” tekliği ifade ederken “tevhîd” ise bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmeyi, diğerlerinden ayırarak onu tek kılmayı ifade eder.³

Tevhîd inancının batı dillerindeki karşılığı monoteizmdir. Çeşitli kültürlerde rastlanan monoteizm yani tek tanrıcılık, Yaratıcının birliğini, tekliğini, mükemmelliğini, evreni yoktan var eden ve onu kuşatan mutlak güç

¹ Enbiyâ 21/25.

² Seyyid Ahmed er-Rifâî, Rifâiyye tarikatının kurucusu olup 512/1118-578/1182 yılları arasında yaşamıştır. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Tahralı, Mustafa “Ahmed er-Rifâî”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, II, 127-130.

³ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, X, 4779; Özler, Mevlüt, “Tevhîd”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 18.

ve varlık oluşunu esas alan bir inanç sistemidir.⁴

1.2. Tevhîdin İstilah Anlamı

Tevhîd Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mabud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamında bir terimdir.⁵ "Allah birdir" diye hükmetmek ve Allah'ın her şeyde tek olduğunu bilmek, her şeyden önce O'nun var olduğunu, bütün varlıkların da O'nun iradesiyle sonradan vücut bulduğunu müşâhede etmektir. Meşhur kelâm âlimi Cürçânî'ye (ö. 471/1078-9) göre tevhîd, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihni olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmaktır. Bu kelâmî bakış açısından ayrı olarak sûfiler de tevhîdi yaşayarak ve tadararak bilmeye önem vermişler ve buna tevhîd-i hâlî demişlerdir.⁶

Kur'an'da "tevhîd" kelimesi geçmemekle birlikte "vahd" kökünden gelen vâhid, ahad, vahde(hû) kelimeleri yer almaktadır. Tevhîdin zıttı ise şirkdir. Bu nedenle Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun ortağının bulunmadığını bildiren ifadeler yer alır. Doğrudan Allah'ın birliğini zikreden âyetlere şunlar örnek verilebilir:

*"Ki Tanrınız birdir."*⁷ âyetinde "vâhid" kelimesi kullanılmıştır.

*"De ki O Allah birdir."*⁸ âyetinde "ahad" kelimesi kullanılmıştır.

*"Onlar bizim dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman, dediler ki bir olan Allah'a iman ettik ve O'na şirk koştukta olduğumuz şeyleri de inkâr ettik."*⁹ âyetinde vahdehû kelimesi kullanılmıştır.

O'nun ortağının bulunmaması ile ilgili olarak da *"Allah'a kulluk edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın..."*¹⁰ âyeti zikredilebilir.

Tevhîdle aynı kökten türemiş olan Vahdet kavramı ise "birlik" anlamındadır. Gerçek manada bir olan yani gerçek vahdet sahibi yalnızca Allah'tır. Vahdetin yanı sıra Allah'ın birliğini ifade etmek için vâhidiyet ve ehadiyet tabirleri de kullanılmaktadır. Her ne kadar her ikisi de "birlik" anlamına gelse de Vâhidiyet isimlerin kendisinden doğup, kendisinde birleşmeleri yönünden zâtî ifade eder. Ehadiyet ise hiç bir şey ile arasında

⁴ Sarıkçıoğlu, Ekrem, "Diğer Dinlerde Tevhîd", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 22.

⁵ Özler, "Tevhîd", XLI, 18.

⁶ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009, s. 659.

⁷ Sâffât 37/4.

⁸ İhlâs 112/1.

⁹ Mü'min 40/84.

¹⁰ Nisâ 4/36.

ilişki veya hiçbir şeyin kendisine bir nispetinin olmayışı yönünden zâtı ifade eder. Bu yönden zât hiçbir şekilde idrâk ve ihata edilemez, çünkü bütün îtibarlar bu mertebede düşmüştür.¹¹ Hakîkî vahdet, ne aklî ne de vucûdî olarak mukâbilinde bir kesret düşünölemeyen vahdet türüdür.¹²

2. İslâm'da Tevhîd Anlayışı

Tüm peygamberler Allah'ın bir olduğunu, tek olduğunu, O'ndan başka ilah olmadığını insanlara tebliğ etmek için görevlendirilmişlerdir. Peygamberlik tevhîdi öğretme ve kabul ettirme mücadelesidir. Allah hakîkî gücün sadece kendisi olduğunu, ortağı bulunmadığını peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirmek istemiştir. "Senden önce hiçbir rasül göndermedik ki ona '*Benden başka ilah yoktur, o halde bana kulluk edin*' diye vahyetmiş olmayalım."¹³

"İslâmî inanç sisteminin en temel akidesi, yaratılışın ana gayesi şüphesiz yaratıcının birliği anlamına gelen tevhîddir. Kelâm mezhepleri bu meseleyi akli esas olarak tartışmışlar, sûfiler ise tevhîdin sadece akıl ile değil ilham ve keşif yoluyla da kavranabileceğini ileri sürerek rûhî tecrübeleriyle tevhîde yeni bir boyut kazandırmışlardır. Bu durumda tevhîd, akılla kavranan bir fikir olmaktan öte bir yaşamdır ve herkes imanına, yaşama haline göre tevhîdin bir mertebesinde bulunur. Buna göre halk tevhîdi üç mertebe üzere yaşar. Birinci mertebe avamın tevhîdi, ikinci mertebe zâhirî ilmin hakîkâtine ermiş kimselerin tevhîdi, üçüncü mertebe mârifet ehli havâssın tevhîdidir. İlk sûfilerden başlayarak tarih boyunca tasavvufun nihâî hedefi; üçüncü mertebeye yani mutlak vahdete ulaşmaktır ki mürîdin bu aşamada geldiği son nokta dünyaya gelmeden önceki haline dönmesi, Allah'ı kevnden önceki haliyle anlamasıdır."¹⁴

İslâm'da tevhîd Allah'a ortak koşmadan, şeksiz, şüphesiz kul olmanın adıdır. Kul Allah'ı dili ile ikrar, kalbi ile tasdik ve tüm amelleriyle tevhîd etmelidir. Bu açıdan tevhîd İslâm'da tüm işlerin aslı ve tüm özlerin özü konumundadır.

2.1. Kelâm'da Tevhîd

Tevhîd İslâmî ilimlerin şekillenme sürecinde üzerinde önemle durulan konulardan biri olmuştur. Mesela, kelâm ilminin ilâhiyat bahsi tamamen

¹¹ Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2015, s. 37, 575.

¹² Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016, s. 178.

¹³ Enbiyâ 21/25.

¹⁴ Ulupınar, Hamide, "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhîd Anlayışı", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 9/22, (2008): 235.

tevhîd ile ilgilidir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları konuyu nassların ışığında ve akli istidlâl yoluyla izaha çalışırken, Mutezile kelâmcıları sadece akıl yoluyla tevhîde ulaşılabileceğini isbata çalışmışlardır.¹⁵

İslâm düşüncesinde Allah'ın birliği konusuna akaid literatürü içinde ilk yer veren kişi İmâm A'zam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olmuştur. O, Allah'ın ortağı bulunmaması anlamında bir olduğunu, cisim ve arazlardan teşekkül etmediğini, denginin veya zıddının bulunmadığını, kendisiyle diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerlikten söz edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁶

Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944) tevhîdi, âlemi var edenin tek olması, birden fazla olmaması olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Eş'arî kelâmının önemli temsilcilerinden Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) de *et-Temhîd* isimli eserinde tevhîdi Allah'tan başka âlemde tasarruf eden ilahların olmaması şeklinde ele almıştır.¹⁸

Tevhîd meselesinde Mu'tezile, Allah Tealanın zâtı yanında başka kadîmler olur endişesiyle "kadîm sıfatları" kabul etmemişlerdir. Bu hassasiyetlerinden ötürü kendilerini "tevhîd ve adl ehli" olarak isimlendirmişlerdir.¹⁹

Özetle, mezheplere göre tevhîd anlayışı şöyle açıklanabilir:

"Mâtürîdî kelâmcılarına göre ilâhî fiiller Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm mânalar olduğundan tevhîdin anlamı içinde yer alır. Ancak söz konusu fiiller tanım bakımından sıfat kavramı içinde mütalaa edilmiştir. Mu'tezile'ye göre ilâhî fiiller hâdis olup zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmez. Eş'arîler ise fiilleri müstakil bir sıfat kabul etmeyip kudretin taalluku çerçevesinde düşünmüştür. Tevhîdin karşıtı ise tüm mezheplere göre şirktir."²⁰

2.2. Tasavvuf'ta Tevhîd

Sûfîler tevhîd konusunda kelâmcılardan farklı olan bir tutum sergileyerek tevhîde sadece akıl yoluyla değil, vahiy ve ilham yoluyla yani sezgi gücüyle ulaşılabileceğini kabul etmişlerdir. Nitekim onlara göre, "Hakk'ı

¹⁵ Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 545.

¹⁶ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhü'l-ekber*, (Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhü'l-ekber* içinde), Beyrut 1404/1984, ss. 301-302.

¹⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yay., Ankara 2005, s. 37.

¹⁸ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Temhîd*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1948, s. 46.

¹⁹ Mu'tik, Avvad b. Abdullah, *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse ve Mevkıfı Ehli's-Sünneti Minhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, s. 81.

²⁰ Özler, "Tevhîd", XLI, 18.

Hakk'tan başkası bilemez, O'nun gibi hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey O'nun hakikatini ifade edemez, hiçbir şey O'nu idrak edemez. Zira her şeyde bir eksiklik vardır. Eksik olan şey de kâmil olan Hakk'ı idrak etme kabiliyetine sahip değildir.”²¹ Sûfî önce Allah'ın fiillerinin, sonra sıfatlarının ve daha sonraki basamakta da zâtının birliğini görür. Aslında sûfîye göre O'nun birliğinden söz etmeye bile gerek yoktur; hatta bu bir şirktir; çünkü O'nun birliğinden söz etmeyi denemek, öncesinde çokluğu görmek anlamına gelir.²²

İlk devir sûfîlerinin tevhîd anlayışlarına bakıldığında, onların tevhîdi kişinin manevî mertebesine göre farklı mertebelerde değerlendirdikleri ve Hakk'ı hakıyla tanımanın imkânsızlığı hususuna bilhassa vurguda buldukları görülür. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre tevhîd, hâlis ve tam yakînin adıdır. Yakîn halinin gerçekleşmesi muhabbet ve tevekkülün tam olmasına bağlıdır. Tevekkül kalbin ameli, tevhîd ise kulun ikrarıdır. O, tevhîdi elest bezminde ruhların Allah'ı rab olarak kabul etmeleriyle de açıklar. O, tasavvufî mânadaki tevhîde ulaşmak için fenânın zorunluluğunu vurgulayarak “Tevhîd kulun olmadan evvelki gibi olmasıdır.” demiştir. O “Tenzih ederim o Allah'ı ki O'nu tanımanın tek yolu O'nu tanımaktan âciz olmaktır.” diyerek tevhîd konusunda aklın varabileceği son noktanın hayret makamı olduğunu vurgulamıştır.²³

Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) tevhîdin mertebelerini avâmın, hakikat ehlinin ve havâssın tevhîdi şeklinde üçe ayırmıştır. Avâmın tevhîdi, Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmadığını kesin bir şekilde tasdik etmesiyle gerçekleşir. Hakikat ehlinin tevhîdi, sebepleri değil müsebbibi yani Hakk'ı görme esasına dayanır. Havassın tevhîdi kulun ruhu, gönlü ve vecd haliyle Hakk'ın huzurunda gibi durması, kendisinde tasarruf edenin sadece Hakk olmasıdır.²⁴

Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî (ö. 380/990) tevhîdi yedi esasta incelemiştir. Birincisi, ezeli olanı sonradan olandan ayırt etmek. İkincisi, kadîm ve ezeli olanı yaratılmışlar tarafından idrak edilir olmaktan tenzîh etmek. Üçüncüsü, Hakk ile halkın vasıflarını eşit tutmamak. Dördüncüsü, Hakk Teâlâ'dan illeti kaldırmak. Beşincisi, yaratılmışların kuvvetiyle meydana gelen fiillerin Yüce Allah'ı değiştirmeyeceğini bilmek. Altıncısı, “düşünür ve temyiz eder” olmaktan Hakk'ı tenzih etmek. Yedinci ve sonuncusu ise “O,

²¹ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 545.

²² Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2015, s. 127.

²³ Uludağ, Süleyman, “Tevhîd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XLI, 21.

²⁴ Uludağ, “Tevhîd”, XLI, 21.

kıyas yapmaktan beridir” demek.²⁵

Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebü'l-Hasen Alî Hücvîrî'ye (ö. 465/1072) göre üç çeşit tevhîd vardır: Birincisi, Hakk'ın Hak için tevhîdidir ki Allah'ın kendisinin bir olduğunu bilmesi ve “Ben vahidim” diye haber vermesidir. İkincisi, Hakk'ın halk için olan tevhîdidir ki Allah'ın kulunun muvahhid olduğuna hükmetmesi ve kulun tevhîdini yaratmasıdır. Üçüncüsü, Halkın Hak için tevhîdidir ki kulun “Azîz ve Celîl olan Allah birdir” diyebilmesi, O'nun bir olduğuna hükmetmesi ve vâhit olduğunu haber etmesidir.²⁶

Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre ise tevhîdin dört mertebesi vardır. Bu mertebeleri anlatırken ceviz örneğini verir. Cevizin biri yeşil, diğeri onun altında sert iki kabuğu; biri cevizin içi, diğeri bunun içindeki yağ olmak üzere iki özü vardır. Ona göre inkâr halinde dille “Lâ ilâhe illallah” demek münafıkların tevhîdidir. Bunu söyleyen kimse şer'an müslüman sayılır ancak Allah katında müslüman değildir. Avamın tevhîdi kelime-i tevhîdi dille söylemek, kalple tasdik etmek olup bu tevhîd üzerinde ölenler ahiret azabından kurtulabilirler. Tevhîdin üçüncü mertebesinde bulunan kişi eşyadaki çokluğun “bir”den kaynaklandığını Hakk'ın nuruyla görür. Tevhîdin dördüncü mertebesindeki kişi ise “bir”den başkasını görmez. Bu mertebeye tevhîdin fenâ mertebesidir ki bu mertebedeki muvahhid ne kendini ne de tevhîdini görür.²⁷

Genel olarak sûfîler tevhîdin bir tanımının yapılamayacağını söylemişler ve tevhîdden şu üç manayı anlamışlardır:

- a) Allah'ın kendi birliğini bilmesi ve bildirmesi,
- b) Allah'ın insanda O'nun birliğini idrak etme gücünü yaratması,
- c) İnsanın Allah'ın bir olduğunu ve bu husustaki hükmü bilmesi.²⁸

Sûfîler tevhîd hakkında şöyle de bir derecelendirme yapmışlardır:

1. Kusûdî Tevhîd (Vahdet-i Kusûd): Kulun kendi iradesini bir yana koyup yerine Hakk'ın iradesini ikame etmesi böylece kendi nefsinin değil Allah'ın isteklerine tabi olmasıdır. Bu ilk zâhitlerin tevhîd anlayışı olup “Lâ maksûde illallâh”, “Lâ matlûbe illallâh” ve “Lâ murâde illallâh” ifadeleriyle bu

²⁵ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. A. J. Arberry, Kâhire 1994, s. 104 (*Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992, s. 196).

²⁶ Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2012, ss. 386-7; Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî, *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2014, s. 342.

²⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1957, c. 4 s. 240 (çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul 2002, c. 4, ss. 451-2).

²⁸ Türer, Osman, *Ana Hatlariyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2015, s. 190.

çeşit tevhîd anlaşılır.

2. Şuhûdî Tevhîd (Vahdet-i Şuhûd): Kulun Allah'a yakınlığının kendisine verdiği vecd ve istiğrak halinin etkisiyle, her şeyde Allah'ın tecellisini müşâhede etmesi halidir. Bu mertebeye ulaşan kişinin gözü O'ndan başkasını göremez. Bu hale "fenâ fi'ş-şuhûd" da denir. İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) bu hali, tevhîdin en üst derecesi olarak kabul etmiştir. "Lâ meşhûde illallâh" ifadesiyle bu çeşit tevhîd anlaşılır.

3. Vücûdî Tevhîd (Vahdet-i Vücûd): Bu, şuhûdî tevhîd mertebesinden daha üst seviyede Allah'a yakınlık kazanma sonucunda kulda meydana gelen bir haldir. Bu mertebede kul Allah'ın dışında her şeyi hatta kendisini dahi yok bilir ve "Allah'tan başka hiçbir varlık yoktur" şeklinde anlaşılan tevhîd mertebesine ulaşır. Bu makam "Lâ mevcûde illallâh" ifadesiyle izah edilir.²⁹

Şunu ifade edebiliriz ki sûfîler nazarında tevhîd anlayışı, kişinin manevî mertebesine göre farklılık arz etmektedir. Onlar avâmın tevhîdi konusunda kelâmcılarla aynı düşünürken, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhîdi yani şuhûdî ve vücûdî tevhîd mevzularında onlardan farklı düşünmekte ve gerçek tevhîdin fenâ fi'llah ve bakâ bi'llah mertebelerinde idrak edilen bir şuur hali olduğunu dile getirmektedirler.

3. *El-Burhânü'l-Müeyyed*'de Tevhîd

Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eserinde ortaya koyduğu tevhîd anlayışı farklı kategorilerde ele alınıp işlenecektir. Öncelikle tevhîd kavramı âlemleri yoktan var eden Yüce Yaratıcı'nın teklifi açısından ele alınacak ve O'nun zâtında, sıfatlarında ve ef'âlinde tek ve benzersiz olduğu üzerinde durulacaktır. Akabinde ise tevhîd pratik açıdan değerlendirilip, varlıkların tevhîde ilgili durumları ortaya konacak ve tevhîde mânî durumlara diğer bir deyişle perdeler konusuna değinilecektir.

3.1. Tevhîd-i Zât, Tevhîd-i Sıfât ve Tevhîd-i Ef'âl

Ahmed er-Rifâî'nin kendi ifadesi ile "Allah zâtında bir ve tektir. Hiçbir yaratılmış O'nun zâtını idrake sahip değildir." Allah varlıkların âlâmetleriyle, mahlûkâtın sıfatlarıyla nitelendirilmekten münezzehtir.³⁰ Allah'ın sıfatlarında tevhîd, Hakk'ın dışındaki her şeyden güç ve idrak araçlarını ve onlara nispet olunan her şeyi soyutlamaktır. İnsan Hakk'ın dışındaki her şeyden fiilleri

²⁹ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, ss. 191-192; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, c. 1, ss. 103-104.

³⁰ Er-Rifâî, Seyyid Ahmed, *el-Burhânü'l-Müeyyed*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır h. 1352, s. 16; (çev. Sıdkı Güllü, *el-Burhânü'l-Müeyyed Kurtarıcı Öğütler*, Bedir Yay., İstanbul 2013, ss. 64-65)

soyutlayarak varlıktaki tüm fiil ve ürünleri Hakk'a ait görmüş olur. Çünkü âlemdeki tüm fiillerin gerçek sahibi Allah'tır³¹ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: *"Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır."*³²

Ahmed er-Rifâî tevhîd-i zât, tevhîd-i sifât ve tevhîd-i ef'âl tabirlerini şöyle açıklamaktadır: Âriflerden biri kendisine Allah'ın zâtından soran kişiye şu yanıtı vermiştir: *"Allah'ın zâtından soruyorsan 'O'na benzer hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir."*³³ Sıfatlarından sorarsan *"O birdir, her şey O'na muhtaçtır. Doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir varlık da dengi değildir."*³⁴ O'nun isminden sorarsan *"O, kendisinden başka ilah olmayan Allah'tır. Gaybı ve görünen âlemi bilir. O, Rahmân ve Rahîm'dir."*³⁵ O'nun işinden ve ne yaptığından sorarsan *"O, her gün bir icattadır."*³⁶ demiştir.³⁷ Kulun üzerine düşen, kâinatı yoktan var eden ve onu idare eden Allah'ın mevcûdiyetine inanmak fakat O'nun hakikatini anlamaktan aciz olduğunu itiraf etmektir. İşte bu kişi mü'min ve muvahhittir.³⁸

Allah tektir ve ortağı yoktur. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: *"Ey Kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e ulaştırdığı (emriyle var ettiği) kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın, (Allah) "Üçtür" demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah, yalnız bir tek tanrıdır. Hâşâ O, çocuk sahibi olmaktan yücedir (münezzehdir). Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."*³⁹

Tevhîd Allah'ın zâtında, sifâtında ve ef'âlindeki birliği, tekliği ve benzersizliğini ifade eder ki Allah'ın bu şekilde tanınması kulları üzerindeki hakkıdır. Dinin en büyük emridir. Bütün asılların aslı ve amellerin esasıdır ki ilk rasûlden sonuncusuna dek tüm peygamberlerin davetidir. Bütün semavî kitaplar ve tüm peygamberler özellikle de Muhammed (s.a.v.) tevhîde davet etmiş, bunun zıddı olan şirk ve ortak koşmayı ise yasaklamışlardır. Kur'an'ı

³¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 168.

³² Sâffât 37/96.

³³ Şûrâ 42/11.

³⁴ İhlâs 112/1-4.

³⁵ Haşr 59/22.

³⁶ Rahmân 55/29.

³⁷ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 15 (çev. ss. 63-64).

³⁸ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 16 (çev. s. 64).

³⁹ Nîsâ 4/171.

Kerîm'de şöyle buyrulur: *“Eğer onlar yüz çevirirlerse de ki: Bana Allah yeter. O’ndan başka ilah yoktur. Ben O’na tevekkül ettim ve büyük arşın Rabbi O’dur. Eğer size cevap veremedilerse bilin ki (o), Allah’ın bilgisiyle indirilmiştir ve O’ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık Müslüman oldunuz mu?”*⁴⁰

3.2. Tevhîd’in Pratik Yönü

3.2.1. İbadetlerde, Dualarda ve Kullukta Tevhîd

Ahmed er-Rifâî’ye göre Allah’a yapılan bütün ibadetlerin özü, kulun kulluk makamını bilmesidir.⁴¹ Kulun Efendisinden başka her şeyden tamamıyla alakasını kesmesi, küllî ve cüz’î her şeyi terketmesi kulluğunun gereğidir. Bir başka ifadeyle, kâmil bir kul olmanın şartı, masivanın boyunduruğundan tamamen kurtulmaktan geçer ve kul böylelikle ilâhî iradeye teslim olur.⁴² Hakîkatte Allah’tan başka fâil, O’ndan gayri hareket ettiren ve O’nun hâricinde durduran yoktur. Hayır-şer, zarar-fayda, verme-alma, açma-kapatma, öldürme-yaşatma, yüceltme-alçaltma ancak O’nun elindedir. Gerçek tevhîd hayatın her sahasında işte bu hakikati yakalamaktır.⁴³

Yaratılmışların tamamının üzerinde ilahlık ve ibadet edilme hakkına sahip olanın yalnızca Allah olduğunu kabul ve itiraf etmek, ibadetin bütün çeşit ve şekilleri ile Allah’ı birlemek, dini O’na hâlis kılmak demektir. Âyette zikredildiği üzere Allah’tan başka kimseye ibadet edilmemeli ve tapılmamalıdır: *“Gece, gündüz, güneş ve ay O’nun ayetlerindedir. Ne güneşe, ne de aya secde etmeyin. Onları yaratan Allah’a secde edin. Eğer O’na kulluk ediyorsanız böyle yapın.”*⁴⁴

Hz. Ali (r.a.) Rasûlullah’ın (s.a.v.) şu dört sözü bildirdiğini rivâyet etmiştir: *“Allah kendisinden başkası için kurban kesene lanet etsin! Ana-babasına lanet edene lanet etsin! Bid’atçıyı himaye edene Allah lanet etsin! Yeryüzünün hudud alâmetlerini değiştirene lanet etsin!”*⁴⁵

Allah’tan başka kimseye dua edilmemeli, yalvarılmamalıdır. Allah’tan başka kimse insanüstü bir yaratık kabul edilip O’na dilek ve istekte bulunulmamalıdır. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de şunlar buyrulmaktadır: *“(Ya*

⁴⁰ Hûd 11/14.

⁴¹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 21 (çev. s. 70).

⁴² Er-Rifâî, *el-Burhân*, ss. 81-82 (çev. s. 152).

⁴³ Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî-Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 286.

⁴⁴ Fussilet 41/37. Benzer âyetler için bk. Zümer 39/64, Zümer 39/66, En’âm 6/162-163.

⁴⁵ Müslim, “Adâhî”, 43-45.

Rabbi), ancak sana kulluk eder, ancak senden yardım isteriz!”⁴⁶, “Allah ile beraber başka bir tanrıya yalvarma. O’ndan başka tanrı yoktur. O’nun yüzü (zâtı)ndan başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O’nundur ve O’na döndürüleceksiniz.”⁴⁷, “Allah’ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere yalvardandan daha sapık kim olabilir? Oysa onlar, bunların yalvardıklarından habersizdirler. İnsanlar (mahşere) toplandıkları gün, (taptıkları tanrılar) onlara düşman olurlar ve onların, kendilerine tapmalarını tanımazlar.”⁴⁸

Sadece Allah’a kulluk yapılmalıdır. Konu ile ilgili bazı âyetler şöyle sıralanabilir: “Yoksa siz, Ya’kub’a ölüm geldiği zaman orada mı idiniz? O zaman, oğullarına: ‘Benden sonra neye kulluk edeceksiniz?’ demişti. ‘Senin tanrın ve ataların İbrâhîm, İsmail ve İshak’ın tanrısı olan tek Tanrı’ya kulluk edeceğimiz biz O’na teslim olanlarız.’ dediler.”⁴⁹

“De ki: Ey kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir söze gelin: Yalnız Allah’a tapalım, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birimiz, diğerini Allah’tan başka tanrı edinmesin. Eğer yüz çevirirlerse ‘Şahit olun, biz Müslümanlarız!’ deyin.”⁵⁰

Bu âyetlerden de anlaşılmalıdır ki sadece Allah’a kul olmanın şartı, sadece O’na ibadet ve dua etmekten geçmektedir. Bu da tevhîde ulaşmakla mümkündür. Ahmed er-Rifâî’ye göre gerçek tevhîde ulaşmak hayatın her sahasında masivanın boyunduruğundan kurtulmakla ve her şeyin gerçek failinin Allah olduğunu bilip ilahi iradeye tam teslim olmakla mümkün olur.

3.2.2. Vakitte Tevhîd

Ahmed er-Rifâî’ye göre vakit, korunması gereken kıymetli bir değerdir. Huzur getirmeyecek şeylerle, günahlarla vakti harcamak kalbi köreltir, karartır ve hasta eder. *El-Burhânü'l-Müeyyed*’de vaktin değerine şöyle değinilmektedir:

“Efendiler! Size huzur sağlamayacak şeylerle vakitlerinizi zâyi etmeyiniz. Her soluğunuz hesabınıza yazılıyor. Kendisiyle aldatıldığınız her şeyden kaçınınız. Vakitlerinizi ve kalplerinizi koruyunuz. Varlıkların en kıymetlisi zaman ve kalptir. Vakti boşa geçirir, kalbi köreltirsенiz bütün

⁴⁶ Fâtiha 1/4.

⁴⁷ Kasas 28/88.

⁴⁸ Ahkâf 46/5-6.

⁴⁹ Bakara 2/133.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/64.

yararlılıkları yitirirsiniz. Biliniz ki günahlar kalpleri kör eder, karartır ve hasta eder. Tevrat'ta şöyle yazılı imiş: "Her mü'minin kalbinde, sahibine ağıtlar söyleyerek ağlayan bir ağıtçı; her münafığın gönlünde de şarkı söyleyen bir şarkıcı vardır. Ârifin kalbinde bir bölge vardır ki ebediyen mesrur olmaz. Münafığın kalbinde de bir bölüm vardır ki hiçbir zaman kederlenmez."⁵¹

Kulun tüm vakitlerini uğruna adayacağı yegâne ilah Allah'tır. Çünkü yaratılmış hiçbir varlık uğruna vakitleri harcamaya layık değildir. Allah'ın emirleri doğrultusunda geçirilen vakit kıymetlidir. Kulun amacı tüm vakitlerini tevhd edip Allah'a hasretmek olmalıdır. İbadet ve taatların en faziletlisi de kulun tüm vaktini Hakk'ı murakabeyle geçirmesidir. Ahmed er-Rifâi'ye göre kul vaktini sadece Allah'a ve O'nun rızasını kazanmaya adanmalıdır. Kul ancak bu şekilde tevhd'e ulaşabilir.

3.2.3. Niyet ve Amelde Tevhid

Kulun niyeti ve ameli bir olmalı ve her ikisi de Allah için olmalıdır. Ahmed er-Rifâi amellerin kıymetinin pürüzsüz ve katışıksız niyete bağlı olduğunu ifade edip Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine vurgu yapmıştır: "Ameller niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiği ne ise eline ancak o geçer. Her kimin hicreti Allah ve Rasûlüne ise onun hicreti Allah ve Rasûlüne varır. Her kimin de hicreti sahip olacağı dünyalığa veya nikâhlayacağı bir kadından ötürü olursa onun da hicreti niyet ettiği şeydir."⁵² buyurmuştur.

Ahmed er-Rifâi amellerin sonuçlarının iyi veya kötü olmasının niyetlere bağlı olduğunu ifade edip şu hadisi nakleder: "Ya Rasûlallah, dünya metaindan bir şeyler umarak cihada gitmek isteyen adamın durumu nedir?" sorusuna karşılık Hz. Peygamber "Ona sevap yoktur" demiştir. Hz. Peygamberin cevabını oradakiler çok ağır bulduklarından adama "Belki maksadını iyice anlatamadın, sorunu tekrarla" dediklerinde adamın "Ya Rasûlallah, dünyalık umarak cihada gitmek isteyeninin durumu nedir?" sorusunu yinelemesine karşı, Hz. Peygamber "Ona ecir yoktur" karşılığını verir. Bu cevap karşısında korkuya kapılan halk, adama "Sorunu tekrar et" derler. Adam da üçüncü defa "Ya Rasûlallah, dünyalıktan da bir şeyler elde etmek isteğiyle Allah yolunda cihada gitmek isteyen hakkında ne buyurursunuz?" deyince Efendimiz "Ona sevap yoktur" cevabını vermiştir.⁵³

Niyetleri sadece dünya hayatı ve süsü olanları ahirette acı bir azabın beklediğini Kur'ân-ı Kerîm şöyle haber vermektedir: "Kimler dünya hayatını

⁵¹ Er-Rifâi, *el-Burhân*, ss. 71-72 (çev. s. 140).

⁵² Buhari, "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâre", 155; er-Rifâi, *el-Burhân*, s. 13 (çev. s. 60).

⁵³ Ebû Dâvûd, "Cihad", 24; er-Rifâi, *el-Burhân*, s. 14 (çev. ss. 60-61).

ve süsünü isterse onlara oradaki amellerinin karşılığını tam veririz ve onlar orada hiçbir eksikliğe uğratılmazlar. Ama onlar öyle kimselerdir ki ahirette onlar için yalnız ateş vardır ve yaptıklarının hepsi boşa çıkmıştır. Amelleri hep batıl olmuştur!”⁵⁴

Bu âyetten ve hadislerden amellerin sonuçlarının iyi veya kötü olmasının niyetlere bağlı olduğu, niyet ve amelin her ikisinin de doğru olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Ahmed er-Rifâî'ye göre tevhîde ulaşmanın yolu niyet ve amelde pürüzsüz ve katışıksız bir şekilde sadece Allah'ın rızasını gözetmekten geçmektedir.

3.2.4. Sevgide Tevhîd

Ahmed er-Rifâî'ye göre en büyük zenginlik Allah ile ünsiyet kurmak ve O'nunla dost olmaktır. O'na göre en büyük fakirlik ise masiva ile dostluğu sürdürmektir ki bu kalbe takılan en kalın perdedir.⁵⁶ Sevmek sevgiliden başkasını unutmak demektir. Hakîkî sevgili tektir ve O da Allah'tır. Allah Hz. Davut'a şöyle vahyetmiştir: “Dikkat et. Beni bilen, beni ister ve beni arar. Beni arayan da beni bulur. Beni bulan kişi de sevgili olarak bir başkasını üzerime tercih etmez.”⁵⁷

Sevgide tevhîde ulaşmak için hiçbir sevgi Allah'ı sevmenin önüne geçirilmemeli ve Allah'ı sevmeye başka eşler tutulmamalıdır. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle belirtilir: *“İnsanlardan kimi, Allah'tan başka eşler tutar, Allah'ı sever gibi onları severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Zulmedenler azabı gördükleri zaman bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çetin olduğunu anlayacaklarını keşke bilselerdi! Uyanlar, söyle dediler: ‘Ah keşke bir daha dünyaya gitmemiz mümkün olsaydı da şimdi onların bizden uzak durdukları gibi biz de onlardan uzak dursaydık!’ Böylece Allah, onlara işledikleri bütün fiilleri pişmanlık ve üzüntüler kaynağı olarak gösterecektir. Ve onlar, ateşten çıkacak değillerdir.”⁵⁸*

Sevgide tevhîde ulaşmak için mü'minlerin hiçbir şeyi veya kimseyi Allah'tan, Rasûlünden ve O'nun yolunda mücadeleden daha üstün tutmamaları gerekmektedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilir: *“De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız,*

⁵⁴ Hûd 11/15-16.

⁵⁵ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 14 (çev. s. 61).

⁵⁶ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 48 (çev. s. 109).

⁵⁷ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 49 (çev. s. 110).

⁵⁸ Bakara 2/165-167.

kazandığınız mallar, durgunluğa uğramasından korktuğunuz ticaretiniz, hoşunuza gitmekte olan meskenler, size Allah'tan, Rasûlünden ve O'nun yolunda cihad etmekten daha sevgili ise o halde Allah emrini getirinceye kadar gözetleyin, başınıza gelecekleri göreceksiniz! Allah, yoldan çıkmış topluluğu doğru yola iletmez.”⁵⁹

Gerçek imanı tatmak için sevgide tevhîdi gerçekleştirmek gerekir. Konu ile ilgili olarak Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Şu üç şey kimde bulunursa, imanın tadını almış olur: Allah ve Rasûlünün diğer varlıklardan daha sevgili olması, sevdiği kimseyi sırf Allah için sevmesi, Allah kendisini küfürden kurtardıktan sonra tekrar geri dönmeyi ateşe atılmaktan daha çirkin görmesi.*”⁶⁰

Ahmed er-Rifâî'ye göre kulun sevgisinde tevhîdi gerçekleştirebilmesi için sadece Allah'ı sevmesi gerekir. Bu da O'nu, rasulünü sevmek ve sevdiği şeylerde O'nun rızasını gözetmekle mümkün olur.

3.2.5. Zikirde Tevhîd

Ahmed er-Rifâî'ye göre; Allah'ı zikretmek ruhların yemeği, O'na hamdetmek ruhların içkisi, O'ndan utanmak da ruhların giysisidir. O'nu zikredenler, zikirden aldıkları lezzeti bir başka yerde bulamamışlardır. Allah'ı zikreden, Rabbinden bir nur üzeredir. Kalbi huzur içinde ve düşmanından da selamettedir. Sûfîler cemaati öyle bir topluluktur ki Allah'ın zikri onları her şeyden el çektirmiştir. Onların tek maksatları O'dur.⁶¹

Zikirde tevhîdin yani sadece Allah'ın zikredilmesinin önemi ve gerekliliği hakkında da *el-Burhânü'l-Müeyyed*'de şunlar anlatılır:

“Hz. Ya'kûb (a.s) 'Ey bana başka gam duyurmayacak olan şiddetli gam, tasa' şeklinde sızlandığı zaman Allah ona şöyle vahyetmiştir: 'Ne zamana değin Yûsuf'u anacaksın? Seni yaratan Yûsuf mu, seni rızıklandıran, sana peygamberlik veren o mu? Kudretim hakkı için beni zikretseydin, başkasını zikredene kadar benimle meşgul olsaydın, hemen bulunduğun anda hüznünü giderir, seni rahatlığa erdirirdim.' buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ya'kûb (a.s) Hz. Yûsuf'u (a.s) zikretmekle hata yapmış olduğunun farkına vardı da onu anmaktan dilini menetti.”⁶²

Allah'tan başka hiç bir ilah olmadığını zikretmenin yani tevhîdi zikretmenin önemi ile ilgili olarak Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:

⁵⁹ Tevbe 9/ 24.

⁶⁰ Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 67.

⁶¹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 54 (çev. ss. 116-117).

⁶² Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 53 (çev. s. 116).

“Mûsâ (a.s): ‘Ya rabbi kendisiyle, seni zikredeceğim, sana dua edeceğim bir şey öğret bana!’ deyince, Allah: ‘Ey Mûsâ, Lâ ilâhe illallâh, de!’ buyurdu. Mûsâ (a.s): ‘Ya rabbi, bütün kulların bunu söylüyor’ deyince, Allah: ‘Ey Mûsâ, yedi kat gökler ve benim dışımda orayı şenlendiren tüm varlıklar ile yedi kat yerler bir kefeye, ‘Lâ ilâhe illallâh’ da diğer bir kefeye konulsa, ‘Lâ ilâhe illallâh’ ağır basar.’ buyurdu.”⁶³

Kulun tüm zikrinde sadece Allah’ın rızasını gözetmesi elzemdir. Kulun başka birilerini Allah’ın zikrinin önüne geçirmemesi de zikirde tevhîdin gereğidir.

3.2.6. Teslimiyette Tevhîd

Ahmed er-Rifâî’ye göre gerçek kulluk, kulun efendisine kayıtsız şartsız teslim olmasıdır. Ona göre bir derviş kendi nefesine yardım etmeye kalkışırca yorulur ve bitap düşer, oysa kendini Allah’a teslim ederse yakınlarından hiç kimseye muhtaç olmadan zaferden zafere, başarıdan başarıya koşar.⁶⁴

Sadece Allah’a teslim olunmalıdır çünkü insana gerçekte zararı ve faydayı veren de sadece O’dur: *“Andolsun onlara: ‘Göklere ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, elbette ‘Allah’ derler. De ki: ‘O halde Allah’tan başka taptıklarınızı gördünüz mü? Eğer Allah bana bir zarar vermek istese, onlar O’nun vereceği zararı kaldırabilirler mi? Yahut (Allah), bana bir rahmet (bir fayda) vermek dilese onlar O’nun rahmetini durdurabilirler mi?’ De ki: ‘Allah bana yeter.’ Tevekkül edenler O’na dayansınlar.”⁶⁵*

Peygamber ve mü’minlerin sadece Allah’a güvenmeleri gerekir: *“Ey peygamber, Allah sana ve sana tabi olan mü’minlere yeter.”⁶⁶* Çünkü tevekkül edilecek yegâne varlık Allah’tır. Allah da kendisine tevekkül eden kuluna yeteceğini şöyle ifade etmektedir: *“...Kim Allah’a tevekkül ederse O, ona yeter...”⁶⁷*

Hz. İbrâhîm’in ve Hz. Muhammed’in karşılaştıkları çetin güçlüklerle karşı Allah’a teslimiyetleri ile ilgili İbn Abbâs (r.a.)’dan şöyle rivâyet edilmiştir: *“İbrâhîm (a.s) ateşe atıldığında: ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekîldir!’⁶⁸ demişti. Muhammed (s.a.v.) de aynı kelimeleri müşriklerin şu sözü üzerine*

⁶³ İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbni Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût- Hüseyin Esed, Beyrut 1404/1984, 6218.

⁶⁴ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 44 (çev. s. 102).

⁶⁵ Zümer 39/38.

⁶⁶ En’fal 8/64.

⁶⁷ bk. Talak 65/3.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/173.

söylemişti: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan, dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekîldir!’⁶⁹ dediler.”⁷⁰

Ahmed er-Rifâî’ye göre kulun kendisini tamamen teslim edeceği, dayanacağı yegâne güç tektir ve O da Allah’tır. Fanilere güvenmek onlara sırtını yaslamak ve onlardan medet ummak tevhîde uymayan bir durumdur.

3.2.7. Şeyhlikte Tevhîde Riayet

Ahmed er-Rifâî’ye göre veli yani Allah dostu olan kişi, yüzünü nefsinden, şeytandan, dünyadan ve arzulardan çeviren, kendisini ve kalbini Allah’a döndüren, ahiret ve dünyadan imtina ederek sadece Allah’ı isteyen kişidir.⁷¹ Bu tarife göre veli kişi yönünü sadece Allah’a çevirmiş, O’nun dışındaki her şeyden yüz çevirerek tevhîdi gerçekleştirmeye azmetmiş kişidir. Şeyh ise velilere yürüdükleri bu yolda rehberlik ve yardım eden kişi olmalıdır. Hiçbir şeyh müritlerini Allah’a giden bu tevhîd yolundan ayrı bir yola, kendi heva ve hevesine çağırma yetkisine sahip değildir. Zaten böyle bir durumda o şeyh değil sadece insanları kendi liderliğine çağıran bir şarlatan olur ki bundan bizleri Allah korusun.

Sûfilere şeyhlik yapan kişi bir büyüklenme iddiasında bulunmamalıdır. Ona verilen bu görev sebebiyle kendisini diğer insanlardan üstün görüp etrafındakilere emirler yağdırmamalıdır. Şeyhin görevi, âlemleri yaratan Allah’ın tek olduğunun, eşi, benzeri, ortağı ve zıddı olmadığını yani tevhîd ilminin sûfiler tarafından kavranması sürecinde onlara rehberlik etmek ayrıca kendi seyr-i sülûkünde edinmiş olduğu tecrübeleri müridlerine aktararak onlara yardımcı olmaktır. Kendisinin Allah’a yakınlaşmak için yerine getirmesi gereken sorumluluklarının yanında kendisinden bu yolda ilerleme kaydetmek için yol göstericiliğine ihtiyaç duyan müridlerinin sorumluluklarıyla, vazifesi ve imtihanı ikiye katlanmaktadır. Bu sebeplerden dolayı çok daha dikkatli olması gerekmektedir. Konu ile ilgili olarak *el-Burhânü’l-Müeyyed*’de şu hususlara dikkat çekilmektedir:

“Ey derviş! Çok şerefli Kur’an’a uy. Selefin izlerini takip et. Ben neyim ki seni davet ediyorum? Ben, duvar üstünde hiçbir değeri olmayan sivrisinek gibiyim. ‘Bu topluluğun şeyhiyim, lideriyim, onlardan üstünüm, kendilerine emirler veren biriyim veya ben sûfiyim.’ diye zihnimden geçerse Fir’avn, Hâmân ve Kârunlarla haşrolunayım. Onları yakalayan azap beni de tutsun.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/133.

⁷⁰ İbn Hibbân, *Sahîh.*, 276.

⁷¹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

Hiçbir şey olmayan, hiçbir şey olmaya da elverişli bulunmayan, zerrece itibar görmeyen birinin nefsi nasıl olur da bu gibi iddialarda bulunabilir?"⁷²

"İş sandığınız gibi yün cübbe, taç ve elbise giymekten ibaret değildir. Asıl hüner hüznün cübbesini, doğruluk tacını ve tevekkül elbisesini giyebilmektedir."⁷³

Allah'ın iradesinin dışında gerçek bir güç yoktur. Tevhîd ehli gerçek velinin sadece Allah olduğunu ve ancak O'nu dost edinenlerin dost olabileceğini bilirler. Zarar veya fayda verme gücünün ancak Allah'ın olduğuna inanırlar. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: "*De ki: 'Göklerin ve yerin Rabbi kim?' De ki: 'Allah!', 'O halde, O'ndan başka kendilerine dahi bir fayda ve zarar vermeyen mabutlar mı edindiniz?' De ki: 'Körle gören yahut karanlıklarla nur bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da, ikisinin yaratması birbirine benzer mi göründü?' De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O tektir, herşeye üstün gelendir.*"⁷⁴

3.2.8. Kerametın Kaynağı Konusunda Tevhîd

Ahmed er-Rifâî'ye göre kerametın kıymeti, kerametın gerçek sahibinin Allah oluşundandır yoksa değerini üzerinde gerçekleşen kuldân almaz. Kulun, kerameti kendisine izafe etmesi öldürücü bir zehir ve aynı zamanda tevhîde mânî bir durumdur. Gerçek veliler, kadının hayız kanını gizledikleri gibi kerametleri gizlerler.⁷⁵ Allah'ın verdiği her nimetin aynı zamanda bir imtihan olduğunu unutmazlar ki keramette kendilerine pay çıkardıklarında şirke düşeceklerini bilirler. Her nimet bir şükür gerektirir. Şükür nimeti verene yapılır, nimetin kendisine değil. Nimetle meşgul olup nimeti vereni unutmak, nefsanıyetten, düşüncenin acziyetinden ve marifetin azlığındandır.⁷⁶

Ahmed er-Rifâî kerametlerle ilgili şunları dile getirir:

"Kardeşim, amacın ve asıl niyetin su üzerinde yürümek, havada uçmak olmasın. Senin bu istediğini kuşlar ve balıklar da yapıyor. Hımmet kanadınla ucu bucağı olmayan sonsuzlara uç. Hakikate varmış vakar sahibi ârifin yanında, onun Rabbi ile olan sevinci karşısında, arştan yere kadar olan varlıkların hiçbir değeri yoktur. Onun Rabbi ile olan hoşnutluğunun yanında,

⁷² Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 71 (çev. s. 140).

⁷³ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 43 (çev. s. 101).

⁷⁴ Ra'd 13/16.

⁷⁵ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 33 (çev. s. 88).

⁷⁶ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 41 (çev. s. 97).

cennet ve içindekiler, büyük bir sahraya atılmış hardal tanesinden daha az kıymetlidir. Nimetle meşgul olarak nimeti vereni unutmak, nefsin hissettiğinden, düşüncenin adiliğinden ve marifetin azlığındandır.”⁷⁷

“Efendiler! Allah’ın kullarını ve velilerini vesile edinerek yardım isterseniz, yapılan yardımı ve bahşolunan bereketi onlardan bilmeyiniz. Bu şirktir. Fakat Allah onları sevdiğinden, siz de ihtiyaçlarınızı onları severek Allah’tan isteyiniz. Çünkü verecek olan O’dur, başkası değil.”⁷⁸

Ahmed er-Rifâî’ye göre kerametın kaynağı Allah’tır. Bu yüzden kendisine keramet verilen kişi de ona şahit olan kişiler de bu durumun Allah’ın hem bir lütfu, hem de bir imtihanı ve ikazı olduğunu unutmamalıdır.

4. Tevhîde Mânî Durumlar-Perdeler

Ahmed er-Rifâî’ye göre kulun tevhîdi gerçekleştirerek Allah dostu olması için, nefisten, şeytandan, dünyadan ve arzulardan yüz çevirmesi; kalbini Mevlâ’ya döndürüp dünyadan imtinâ etmesi ve sadece Allah’ı istemesi gerekir. Allah ile ünsiyetin nişanı, görünmeyen âlemleri bilen Allah ile gönüller arasındaki perdenin kalkmasıdır.⁷⁹ Ahmed er-Rifâî’ye göre kulun hakiki tevhidi tecrübe etmesine engel olan perdelerin başında masiva gelmektedir. Diğer taraftan, kötü huylar da masiva gibi tevhidin tahakkuk etmesini engelleyen manilerdendir ki kulun bunlardan kurtulması gerekir. Bu perdeler şöyle sıralanabilir: Haset, kibir, yalan, giybet, hırs, gazap, riyâ ve zulüm.⁸⁰

Haset, haset edenin haset ettiğine verilen nimetin geri alınmasını arzu etme duygusudur.⁸¹ Haset edilene verilen nimet Allah’ın o kuluna olan lütfudur. Bu durumda haset sahibinin itirazı doğrudan Allah’ın seçimine bir itiraz olup tevhîde aykırı bir durumdur. Kulun bu durumdan kendini kurtarması icap eder.

Kibir, kişinin kendisini başkasından üstün görmesi hastalığıdır.⁸² Oysa üstünlük ancak takva ile olur ve bunun kararını sadece Allah verebilir. Kula düşen sadece Allah’ın rızasını kazanmak hususunda gayret göstermesi, çalışıp çabalamasıdır. Yoksa başkalarından üstün olma gayretiyle yapılan işler

⁷⁷ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 53 (çev. s. 115).

⁷⁸ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 124 (çev. ss. 204-205).

⁷⁹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

⁸⁰ Er-Rifâî, *el-Burhân*, ss. 101-2 (çev. ss. 171-2).

⁸¹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

⁸² Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

boşadır.

Yalan, gerçeğe aykırı bir söz uydurmaktır ki sahibine yarar sağlama niteliğine haiz bir tutum değildir.⁸³ Allah'ın kaderde tayin ettiği bir hükmü yok sayma veya takdir etmediği bir hususu var sayma çabasıdır ki tevhîde aykırı bir haslettir. Yalan sahibinin Hakk'la arası perdelidir.

Gıybet, insanların hoş olmayan yanlarını gözler önüne serme çabasıdır.⁸⁴ Çirkin bir iş yapan insan zaten çetin bir imtihanla karşı karşıya olup tevbe etmeye ve affedilmeye ihtiyacı olan birisidir. Bu kötü fiiline şahit olan diğer insanların da yapması gereken şey o kişiyi bu fiilinden vazgeçirmek ve tekrar etmemek üzere pişman olmasını sağlamak için ona uyarıda bulunarak yardım etmektir. Bunun yerine kötü fiilin ve sahibinin gıybetini yaparak başka ortamlara yaymak bu kötü fiile birebir ortak olmak ve bir adım daha ötesine taşımak demektir ki bu gıybetçiyi gıybet ettiğinden daha beter bir duruma sevk eder. Bu durum gıybet sahibinin kalbinin perdelenmesine sebebiyet verir.

Hırs dünyaya doymamaktır.⁸⁵ Hırs sahibinin amacı bu dünyanın malı mülkü ve mevkisidir. Bu haslet onun tevhîde ulaşmasına engel bir perdedir.

Gazap intikam isteğiyle kişinin hiddetlenmesidir.⁸⁶ Gazap ve intikamda maksat Allah rızası değil sadece nefsin kendisini ispatı ve bencilliği vardır ve bu Allah ile o kul arasında kesif bir perdedir.

Riyâ kendisinde olan bir şeyi başkalarının görmesi ile sevinç duymaktır.⁸⁷ Kul yaptığı her işte Hakk'ı gözetmesi ve yalnız O'ndan iltifat beklemesi icap ederken yaptığı işlerde kendisi gibi diğer kullardan takdir beklemesi Hakk ile arasında halk perdesinin olduğuna işarettir. Özetle, kötü ahlak unsurları olarak bilinen haset, kibir, yalan, gazap, riya gibi huylar kendi niteliklerine göre Allah dışındaki varlıkları, O'nun önüne geçirerek tevhîdin yaşanmasına engel olmaktadır.

Diğer bazı sûfiler de Hakk ile kul arasına çekilen perdeler ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir:

Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) der ki:

“Allah ile arası en çok perdeli olan üç kişi vardır: Bilgisi yüzünden âlim adam, ibâdeti yüzünden âbid adam ve zühdü yüzünden zâhit adam. Bilgin adamın öğrendiklerinin, halka ait bütün bilgisinin ve Allah'ın bütün halka olan

⁸³ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

⁸⁴ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

⁸⁵ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 171).

⁸⁶ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 172).

⁸⁷ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 101 (çev. s. 172).

ihşanının, Levh-i Mahfûz'da bir tek satır tutamayacağını anlamak gerekir. Sonra bilgin adam Allah'ın bütün halka vermiş olduğu bilgilerin tamamını göz önüne getirecek ve bunların içinden ne kadar öğrenmiş olduğunu tartacak olursa; kibirlenmenin ve ilmiyle övünmenin tamamıyla hata olduğunu derhal takdir eder. Zâhide gelince o da Allah'ın "bütün dünya malının, bütün dünya eğlentisinin pek az bir şey olduğunu" söylediğini, onun bu azlık içinde kendine düşen hissene ne olduğunu, zâhitlik yolunu tutmakla göze aldığı fedakârlığın neden ibaret olduğunu düşünürse, zâhitliğinin övünülmeye değer mahiyette olmadığını takdir eder. Âbid de Allah'ın kendisini ibâdete muvaffak etmekle ona ne büyük ihşanda bulunduğunu anlayacak olursa Allah'ın lütufları yanında başka hiçbir şey görmeyecek derecede erir ve bunlara değer vermekten kurtulurdu."⁸⁸

Zünnûn (ö. 245/859), Ebû Bekir el-Vâsî (ö. 320/932) ve Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'a (ö. 440/1049) göre Allah ile kul arasındaki en kalın perde nefis ve benliktir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre avam için perde; nefse, halka ve dünyaya güvenmek iken havas için perde; ibadete, sevaba ve kerâmete güvenmektir. Serrâc'a (ö. 378/988) göre kalbin mühürlenmiş olması kâfirler için, katılaştırılması münafıklar için, kararması ise mü'minler için perdedir. Bazı sûfilere göre dünya, nefis, halk ve şeytan perde iken bazılarının göre ise yeme içme, şehvet, çoluk çocuk tutkusu, mal ve makam hırsı ile riyâ ve bencillik perdelerdir.⁸⁹

Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "*Sizin hakkınızda en çok korktuğum şey, küçük şirktir.*" *Küçük şirkin ne olduğu sorulduğunda cevaben: "Riyâdır, kıyâmet günü insanlar amellerinin karşılığını alırken Allah riyâ ehline: 'Dünyadayken kendilerine mürâîlik yaptığınız (amellerinizi göstermek istediğiniz) kimselere gidin! Bakın bakalım onların yanında herhangi bir karşılık bulabilecek misiniz?' buyurur.*"⁹⁰

Ahmed er-Rifâî'ye göre zulüm nefsin arzulanığı şeylere uymaktır⁹¹ ki bir şeyi yerli yerine koymamak demektir. Doğru yolda olmak için mü'minlerin imanlarına zulmü bulaştırmamalarının şart olduğu ve zulmün büyüğünün de şirk olduğu ile ilgili şu hadis rivâyet edilmiştir: "*İman edip de imanlarına zulmü*

⁸⁸ Afîfî, Ebu'l-'Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1364/1945, ss. 96-97; Öztürk, Ergün, *Bir Öze Dönüş Hareketi-Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, Çimke Yay., Konya 2016, ss. 99-100.

⁸⁹ Uludağ, Süleyman, "Hicab", *DîA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, XVII, 430-431.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Beyrut 1416/1995, c. 5, ss. 428-9.

⁹¹ Er-Rifâî, *el-Burhân*, s. 102 (çev. s. 172).

(şirki) bulaştırmayanlar var ya; işte korkudan emin olmak onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.”⁹² ayeti indiği zaman, bu ayet Müslümanlara çok ağır geldi ve: “Hangimiz nefesine zulmetmiyor?” dediler. Rasulullah (s.a.v.): “Hayır, burada kastedilen o değil, şirktir. Lokman’ın (a.s) oğluna söylediği şu sözünü işitmediniz mi?: “Ey oğlum, Allah’a şirk koşma! Zira şirk büyük zulümdür.”⁹³ buyurmuştur.⁹⁴

Hakk’ı ve doğruluğu gözetmeksizin yapılan her iş, verilen her karar ve kalpten geçirilen her art niyet zulüm perdesidir ki bu durum kulun tevhîdi gerçekleştirmesine engel teşkil eder.

SONUÇ

Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eserinde tevhîd anlayışını ele aldığımız bu çalışmamızın neticesinde; tevhîdin Allah’a ortak koşmadan, şeksiz, şüphesiz kul olmanın adı olduğu, kulun Allah’ı dili ile ikrar, kalbi ile tasdik ve tüm amelleriyle tevhîd etmesi gerekliliğine ve bu açıdan tevhîdin İslâm’da tüm işlerin aslı ve tüm özlerin özü konumunda olduğu sonucuna ulaştık. Allah zâtında, sıfâtında ve ef’âlinde birdir, tektir, eşi benzeri veya zıddı olmayan yegâne ilahdır. Hiçbir yaratılmış O’nun zâtını idrake sahip değildir. Allah varlıkların alâmetleriyle, mahlûkâtın sıfatlarıyla nitelendirilmekten münezzehtir. Allah’ın sıfatlarında tevhîd, Hakk’ın dışındaki her şeyden güç ve idrak araçlarını ve onlara nispet olunan her şeyi soyutlamaktır. İnsan Hakk’ın dışındaki her şeyden fiilleri soyutlayarak varlıktaki tüm fiil ve ürünleri Hakk’a ait görmüş olur. Çünkü âlemdeki tüm fiillerin gerçek sahibi Allah’tır. Allah bütün âlemlerin ruhu, görmesi, duyması ve her şeyidir. O’nun dışında gerçek varlık yoktur ve âlemdeki tüm varlıklar O’nun isimleri olarak O’dur. O bu şekilde her yerde Mutlak ve Zorunlu varlıktır.

Ahmed er-Rifâî’ye göre sûfî, Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu, O’ndan başka ilah olmadığını, O’nun ortağı, dengi veya zıddının da olmadığını idrak etmelidir. Ona göre sûfînin üzerine düşen vazife, yaratılmışların tamamının üzerinde ilahlık ve ibadet edilme hakkına sahip olanın yalnızca Allah olduğunu kabul ve itiraf etmek, ibadetin bütün çeşit ve şekilleri ile Allah’ı birlemek, dini O’na hâlis kılmaktır. Bunun neticesinde de kul yalnız O’na tapmalı, ibadetini ve duasını sadece O’na hasretmelidir. Sadece O’na teslim olmalı, O’nu sevmeli, vaktini, zikrini, niyetini ve amellerini

⁹² En’âm 6/82.

⁹³ Lokmân 31/13.

⁹⁴ Buhârî, “İman”, 23; Müslim, “İman”, 197.

O'nun rızası doğrultusunda şekillendirmelidir.

Ahmed er-Rifâî'ye göre nefsin hastalıklarından olan şirk, haset, kibir, yalan, gıybet, hırs, gazap, riyâ ve zulüm tevhîde mâni perdelerdir. Sûfi tevhîde mâni olan bu perdeleri tanımalı ve onlardan kurtulmalıdır. Ona göre sûfinin bu seyrü sülûkünde kendisine kılavuzluk edecek bir rehberden/şeyhten/muallimden yardım alması faydalıdır. Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-Müeyyed* adlı eserinde tevhîd anlayışını ele aldığımız bu çalışmamızın tevhîd gibi önemli bir konuya bir nebze de olsa ışık tutmasını dileriz. Ayrıca konunun ehemmiyetine binâen müellifin diğer eserlerinin de mütâlâ edilmesi faydalı olacaktır. En doğrusunu bilen Allah'tır. Muvaffakiyet Allah'ın dilemesi ilelerdir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-'Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, Daru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1364/1945.

Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Beyrut 1416/1995.

Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Temhîd*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1948.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs Sicistânî, *es-Sünen*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhü'l-ekber*, (Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhî'l-ekber* içinde), Beyrut 1404/1984.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1957 (çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 2002).

Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016.

Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî-Hayati, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2014.

Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2014.

İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbni Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn Esed, Beyrut 1404/1984.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.

İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 2014.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2015.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. A. J. Arberry, Kâhire 1994 (*Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992).

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012.

Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2015.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçî, İsam Yay., Ankara 2005.

Mu'tik, Avvad b. Abdullah, *el-Mu'tezile ve Usuluhumu'l-Hamse ve Mevkıfı Ehli's-Sünneti Minhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty.

Özler, Mevlüt, "Tevhîd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XLI, 18-20.

Öztürk, Ergün, *Bir Öze Dönüş Hareketi-Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*, Çimke Yay., Konya 2016.

Er-Rifâî, Seyyid Ahmed, *el-Burhânü'l-Müeyyed*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır h. 1352; (çev. Sıdkı Gülle, *el-Burhânü'l-Müeyyed Kurtarıcı Öğütler*, Bedir Yay., İstanbul 2013).

Sarıçioğlu, Ekrem, "Diğer Dinlerde Tevhîd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XLI, 22-24.

Tahrâlî, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, II, 127-130.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2015.

Uludağ, Süleyman, "Hicab", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, XVII, 430-431.

-----, "Tevhîd", *DîA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XLI, 21-22.

Ulupınar, Hamide, "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhîd Anlayışı", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 9/22, (2008): 235-255.

فهم لتوحيد في كتاب البرهان المؤيد لأحمد الرفاعي

ملخص: ووفقاً لأحمد الرفاعي، يجب علي صوفي أن يدرك التوحيد في التصوف، أن الله واحد وأحد في ذاته و صفاته و افعاله، أن لا إله إلا هو ولا شريك له ولا كفوا او لا ضده. ووفقاً كتابه البرهان المؤيد، هي وظيفة علي الصوفي أن يقبل و يعترف حق الألوهية و العبودية علي كل مخلوقات إلا لله، أن توحد الله بكل أنواع و أشكال العبادة، و يتخلص الدين إلا له. بنتيجة لذلك، يجب علي الصوفي ألا يعبد إلا له يجب أن يتخصص عباداته و صلاته الا له. واحد فقط يجب أن يستسلمه و يحبه و يتشكل وقته، ذكره، نيته و أعماله وفقاً لموافقته.

كلمات البحث: التوحيد، الصوفي، التصوف، أحمد الرفاعي، البرهان المؤيد

– Çeviri Makale –

TAPINMA: TANRI TASVİRLERİ PUT MUDUR?*

Dr. D. C. RAO

Çev. Nermin Öztürk

Doç. Dr., N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
nozturk@erbakan.edu.tr

Hindu kutsal metinlerinin temel öğretisi tüm âlemin saf bilinç olan Yüce Varlıktan ortaya çıktığıdır. Metinler vasıtasıyla Hindulara kendi içlerinde, tüm varlıklarda ve evrende yani her şeyde bu Yüce Varlığı görmek öğretilir. Dağlar, nehirler, ağaçlar, hayvanlar ve gezegenler bu “Tek” olanın tezahürü olarak görüldüğünden kutsal kabul edilir. Bu husus sadece bir “inanç” meselesi değildir; Hindular açısından bir yaşam şekli olmak zorundadır.

Tanrıyı etrafımızdaki her şeyde, bütün zamanlarda görebilmek son derece saf, sakin ve keskin bir zekâ gerektirir. Hindu kutsal metinleri zihnin bu durumu başarabilmesi için onu değiştirip dönüştürecek pek çok yollar sunar.¹ Bazı insanlar için en iyi yol kutsal metinler üzerinde derinlemesine bir çalışma veya tefekkür hali kazandıracak kesintisiz uygulamalar olabilir. Bununla birlikte çoğu Hindu için en iyi yol Tanrı’ya adanma yoludur; tamamiyle Tanrı’ya teslim olma halinin geliştirilmesidir.

Tanrıya teslim olmak kolay değildir. Tanrıyı samimi olarak bir anne, bir baba veya güvenilir bir arkadaş olarak görebildiğimiz zaman bu iş biraz daha kolaylaşabilir. O, bizim en büyük kaygılarımızı bilen, en karamsar anlarımızda

* Bu çeviri, basımı Hindu American Foundation tarafından yapılan, Dr. D. C. Rao’nun *Understanding Hinduism* adlı kitabının “Worship: Are Images Idols?” başlıklı bölümüdür (ss. 41-44).

¹ Yazarın Spritüel Pratik hakkındaki notuna bakınız.

bizi kurtarmak ve rehberlik etmek için daima hazır bulunan varlıktır. Bu, artarak büyüyen uzun bir Tanrı'ya adanmışlık sürecinde gelişen çok özel bir ilişkidir ve Tanrı'yı evrendeki tüm formlarda görmenin habercisidir. Hinduizm, insanın Tanrı ile ilişki kurma arzusuna belli formlarda ibadet etme uygulamasını teşvik ederek cevap verir. Bu formlar bir resim veya heykel olarak sunulur ve ibadet eden kişinin zihninin daha şevkle ibadete yoğunlaşmasına yardım eder. Soyut kavramlar düşünürken dahi zihinsel kavramlar yaratmak insan zihninin doğasında vardır. İsmi, şeklin ve insan zihninin kavramsal kapasitesinin ötesinde olan "Saf Bilinç" soyutlamadaki nihai duraktır. Fiziksel bir görüntüde sunulan Tanrıya ibadet etmek, tüm yaşamın kaynağı ve evrendeki tüm formlarda ortaya çıkan Yüce Varlık ile insan zihninin bağlantı kurması için yalnızca bir araçtır.

Hindular Tanrı olarak adlandırılan bu Yüce Varlığın belli görünüşlerinin fiziksel numuneleri olarak tasvirlerle tapınırlar. Zihnini tasvire odaklamış olan kişi, zihnini Tanrı sevgisi ile doldurmak ve aşkın İlahi Bilince bağlanmak amacıyla bunu yapar. Bu tasvir bağımsız bir güç kaynağı veya Tanrı olarak görülmez. Bir tasvire tapmadan önce, aşkın Tanrı Bilinci enerjisini tasvirin içine çağırabilmek için özel bir ayin yapılır. Ayin bittiğinde *murti* olarak adlandırılan bu tanrı tasviri canlı bir varlık ve ibadet için uygun hale gelmiş kabul edilir. Herhangi bir *murtiye* tapım ritüeli *puca* olarak bilinir. *Pucayı* oluşturan kısımlar eve saygıdeğer bir misafir geldiğinde nasıl davranılacağına benzer. İbadet edecek kişiler, altar üzerinde duran *murtinin* içine yerleşmesi için aşkın İlahi güce yalvarır, onu davet ederler. *Murti* yıkanır ve süslenir; dualar okunur veya zil sesleri eşliğinde ilahiler söylenir; çiçek, buhur ve ışık gibi değişik sembolik sunular sunulur; bir sonraki *pucaya* kadar İlahi güç *murtiden* ayrıldığı için ibadet edenler de İlahi güce veda ederler. Bazen *murti*ler çamurdan yapılırlar ve amaca hizmet etme görevleri bittiği için *pucanın* sonunda ayinle yok edilirler. Bunlar Hinduların tasvir tapımını Yahudilerin kutsal kitabı ile Kur'an'da şiddetle kınanmış olan putperestlik uygulamasından ayıran pratiklerdir.

Puca tüm algılama duyularını çekerek zihni büyüleyecek şekilde tasarlanmıştır. Koklama organı buhur, kâfuru ve kokulu çiçeklerle uyarılır; gözler güzel dekore edilmiş bir *murtiyi* aydınlatan ışıkla yıkanır; kulaklar zillerin, çanların, Vedalarda yer alan *mantraların* zikriyle ve adanmışların şarkılarının sesleriyle dolar; tat alma organı kutsanmış *prasada* yiyerek doyuma ulaşır; dokunma duyusu ise ritüel esnasındaki aktivitelerin hepsiyle ilişkilidir. Tüm duyuları harekete geçirmek zihnin *pucaya* odaklanmasını sağlar ve ibadet edenin bağlılığını artırır.

Hinduizm’de dikkat çeken önemli bir husus, Tanrı’ya özgü pek çok ismin ve formun bulunmasıdır. Bunlar vasıtasıyla ona tapınmak mümkündür. Bunun iki önemli faydası vardır: Birincisi her mizaçtaki şahsın kendi gönlünce yalvarabileceği ve ona en derin duygularını sunabileceği bir Tanrı formu bulabilmesidir ve ikincisi Kutsalı bu kadar çok farklı formda gören Hindu’da bu muhteşem çeşitliliği meydana getiren Yaratıcıya karşı bir saygı uyandırmasıdır. Hinduizm Tanrı’nın dişil formuna tapınılan tek büyük dindir. Bu form *Şakti* olarak bilinir ve enerji anlamına gelir. Hindular tüm engellerin üstesinden gelebilmeleri için insanlara yardım eden bilgelik tanrısı *Ganeş’e*, gücün tanrıçası olarak *Şakti* veya *Durga’ya*, öğrenme tanrıçası olarak *Sarasvati’ye*, bolluk ve bereket tanrıçası olarak *Lakshmi’ye*, Dharma yolunda nasıl yaşanacağını insanlara öğretmek için dünyaya gelen *Rama’ya*, iyiyi korumak ve kötüyü yok etmek için yeryüzüne gelen *Krişna’ya*, Rama’nın ideal ve adanmış hizmetçisi olan *Hanuman’a* ve Tanrı’ya olan bağlılıklarını ifade etmede kendilerine ilham veren daha pek çok forma dua ederler. Tanrı’nın bu farklı görünümünün her biri ile alakalı olarak anlatılan değişik hikâyeler vardır ve Hindular hem kendileri hem etraftakiler için Tanrı’ya daha büyük bir aşk ilham eden bu hikâyeleri dinlemekten ve anlatmaktan hoşlanırlar. Her ne kadar çoğu kişi günlük dualarında *Işta Devata* olarak adlandırılan kişiye özel Tanrı formunu kullansa da bir Hindu diğer formlar içindeki Tanrı’ya da değişik sebeplerle genel anlamda tapar.

Bazı ilahi formlar kuşlar ve hayvanlara benzerler. *Ganeş* fil başlı, *Hanuman* maymun yüzlü, *Narasimha* aslan başlı, *Hayagriva* at başlı, *Adishesha* yılan olarak betimlenir. Tanrı belli amaçlar için balık, kaplumbağa, domuz, cüce gibi muhtelif formlarda bir *avatar* olarak yeryüzüne inmiştir. Tanrı ve tanrıçalar kendilerine eşlik eden boğa, kartal, aslan, tavus kuşu, fare, köpekler, baykuş ve kuğu gibi değişik hayvanlar ve kuşlar eşliğinde betimlenirler. *Ganj* ve *Yamuna* gibi nehlere Kutsalın tezahür ettiği yerler olarak tapınılır. Günlük duanın bir parçası olarak her sabah *Tulsi* bitkisine tapınmak yaygın bir pratiktir; *Ashwattha* veya *Peepul* ağacı tüm Hindular için kutsaldır. Bu tür formların çeşitliliğinin Hindulara hatırlattığı şey bütün mahlûkatın aslında saygımızı hak eden Tanrı’nın yalnızca birer tezahürleri olduğudur.

Tanrı’nın çeşitli biçimlerini tasvir eden *murti*ler Tanrı’nın aşkın yüceliğini dindarlara hatırlatmaya yarayan sembolik tasvirler içerirler. Mesela *Ganeş* imajının fiziksel özelliklerinden bazılarını düşünün: büyük bir kafa mükemmel bilgeliği temsil eder; kocaman bir karın tüm evreni sarıp sarmalayan Kutsalı temsil eder; büyük kulaklar sessiz duaları duyma

kapasitesini temsil eder; küçük ayaklar gösterir ki Tanrı'nın bir yere gitmeye ihtiyacı yoktur, çünkü Tanrı her yerdedir; çoklu kollar gösterir ki Tanrı'nın doğası çok güçlüdür; bir elinde balta tutar, bununla yanlış tutkuların bağlarını keser; diğer elinde bir ip tutar, bu bizi amaca çekmek içindir; diğer elinde samimi arayıcılar için tatlı bir ödül tutar; başka bir el selamlama işareti yapar. Benzer şekilde fiziksel formlar ve imajların her birinin süsleri Tanrı'ya aşkı ve saygıyı artıran zihinsel bağlılıklar yaratır.

Hindular çeşitli şekillerde *murti*ler ile ilişki kurabilirler. Bu onların Hinduizm'in felsefi temellerini anlama seviyelerine göre değişkenlik arz eder. Bazı Hindular kendi seçtikleri Tanrı formunun Yüce Varlığın tek gerçek temsilcisi olduğuna inanırlar; fakat böyle de olsa onlar, ibadet amacıyla farklı bir Tanrı formu seçmiş olan ötekinin Tanrı formuna saygı gösterirler. Felsefi olarak farkındalığı daha kuvvetli olanlar, bütün bu formların esasında tek olan varlığın farklı tezahürleri olduğunu kabul ederler. Seçilen tek bir forma samimi olarak bağlılık derin bir Tanrı sevgisine ve Hindu kutsal metinlerinde tasvir edilen çoklu görüntülerin kabulüne neden olur.

Maneviyatın özü hakkında Hindu kutsal metinlerinin sürekli olarak vurguladıkları şey şudur: Kişinin zihni "her ne şart altında olursa olsun" Tanrı ile kalmalıdır. Kutsal metinler bu amaca ulaşmak için pek çok yöntem sunar. Bu tekniklerin en ulaşılabileni veya kolayı *murti pucadır*. Tanrının yeryüzündeki sembolleri kabul edilen bu nesnelere tapınmak yaşamın tüm kaynağı olan Yüce Tanrı ile bağlantı kurmanın güvenilir bir yoludur.

– Kitap Tanıtımı –

FIKHÎ VE İKTİSADÎ AÇIDAN İSLAMÎ FİNANS II
**Servet Bayındır, *Fikhî ve İktisadî Açından İslamî Finans II*,
Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 240 sayfa.**

Mahmut SAMAR

Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi
mahmutsamar@hotmail.com

Tüm dünya ekonomilerini etkileyen 2008 küresel krizinden sonra dünya genelinde para ve sermaye piyasalarında alternatif çözüm arayışları başlamıştır. Bu çerçevede İslamî finans, krizden çıkış yolu olarak görülen sistemlerin başında gelmektedir. Buna paralel olarak İslam aleminde bu alanda yapılan akademik çalışmaların sayısında ciddi oranda artış görülmektedir. Bu süreçte ülkemizde de ilim dünyasına armağan edilen nitelikli çalışmalar yapılmıştır. İşte bu çalışmalardan biri tanıtımını yapacağımız bu eserdir. Kısa süre önce Cumhurbaşkanlığı Ekonomi Politikaları Kurul üyeliğine seçilen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Servet Bayındır tarafından kaleme alınan bu kitap, dört serilik kitap dizisinin üçüncüsüdür.

Fikhî, iktisadî ve uygulama açısından para ve sermaye piyasası işlemlerini konu edinen bu kitap, bir giriş iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça şeklinde düzenlenmiştir. İki ana başlıktan meydana gelen girişte önce İslam'daki finansal hayata ilişkin temel ilkelere yer verilmiş ve bunların çağdaş finansal işlemlerle ilişkisi kurulmuştur. Bu doğrultuda İslam'ın uygulanması zorunlu olan finansal ürünler getirme yerine genel ilkeler belirleyip, mevcut ve ileride geliştirilecek araçların bu çerçevede oluşturulması kuralını koyduğunun altı çizilerek sırasıyla şu ilkelere dikkat çekilmiştir:

(1) *Karşılıklı rızaya dayalı ticaret ilkesi.* Buna göre bir işlemin ticaret olarak adlandırılması için ortada mal veya hizmetin bulunması ve bunun bir taraftan diğer tarafa transferinin söz konusu olması gerekir. Bu kapsamda olmayan her türlü mal transferi batıldır. Burada Kur'ân'a göre faiz, rüşvet, din

sömürüsü, ölçü ve tartıda hile, hırsızlık ve gasp vb. yolların batıl olduğuna dikkat çekilerek söz fıkıh tarihinde üretilen bazı uygulamalara getirilir. Buna göre *bey'u'l-ine*, *bey'u'l-vefâ*, *bey'u'l-istiğlâl* ve *muamele-i şer'iyye* gibi uygulamalar da batıl yolla mal transfer araçları olarak değerlendirilir. Yazara göre -Osmanlı'da olduğu gibi- üretmeden kolayca ve haksızca para kazanmaya alıştıran bu yöntemler ekonomiyi destekleyici, insanlığa ve topluma artı değer üreteni finansal ürünlerin geliştirilmesinin önünü kapatmıştır. Günümüzde faizsiz finans ürünü olarak geliştirilen modern *teverruk* ve borç temelli *sukuk* ihracını da bu kapsamda değerlendiren Bayındır'ın bu konudaki çözüm önerisi şöyledir: Bir işlem ticaret kapsamına giriyorsa ilkesel olarak meşru, menfaat temelli borç (kredi) kapsamındaysa gayri meşrudur. (2) *Akitlerin gereğine riayet ilkesi*. Bu ilkeye göre akitlerde serbestliğin asıl olduğuna işaret edilerek yeni finansal ürün geliştirme sürecinde finans mühendislerinin önünün son derece açık olduğu ifade edilmiştir. (3) *Faizden kaçınma ilkesi*. Burada faizin klasik fıkhî tanımları eleştirilerek faizin "gelir/menfaat sağlayıcı kredi işlemi" olarak tanımlanmasının daha isabetli olacağına dikkat çekilmiştir. Ayrıca faizin iktisadi değeri olup da zimmette sabit olabilen her türlü misli malda söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. Böylece kaçınılması gereken faizin çerçevesi çizilerek bu ilkenin kapsamı ve sınırları belirlenmiş olmaktadır. (4) *Kumar ve garardan kaçınma ilkesi*. (5) *Haram mal ve sektörlerden kaçınma ilkesi*. (6) *Haram içerikli karma sözleşmelerden kaçınma ilkesi*.

Giriş bölümünün ikinci kısmında tanım, tasnif, belli başlı kurumlar ve işlemler açısından piyasa kavramı tahlil edilmiştir. Yanı sıra ilgili naslardan hareketle İslam'a göre piyasa ve özgürlük problemi konusu da ele alınmıştır.

Birinci bölümde sermaye piyasası işlemlerine üç başlık altında genişçe yer verilmiştir. Burada önce geleneksel sermaye piyasası işlemleri üzerinde durulmuş, daha sonra bunların her biri fikhî açıdan değerlendirilmiştir. Bu kapsamda tahvil, hisse senetleri, ipotek temelli menkul kıymetler (İTMK) ve varlık teminatlı menkul kıymetler (VTMK) birer başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan tahviller, İTMK ve VTMK'ler faizli işlem olarak değerlendirilmiş, hisse senetlerinin hükmü ise onu piyasaya süren şirketin kuruluş amacı ve faaliyet alanı ile senedin türüne/özelliğine göre değiştiği ayrıntılı şekilde izah edilmektedir.

Bu bölümün üçüncü ve son başlığında ise yabancı ülke örnekleri ve Türkiye örnekleri ayrı ayrı ele alınarak İslamî sermaye piyasası işlemleri ve fikhî hükümleri detaylı şekilde tahlil edilmiştir. Mudaraba senetleri, müşâreke sertifikaları, icâre sertifikaları ve sukuk yabancı ülke örnekleri; DESİYAB ortaklık sertifikaları (DOS), gelir ortaklığı senetleri (GOS), kâr zarar ortaklığı belgeleri (KOB), gelire endeksli senetler (GES) ve kira sertifikaları (KS) da Türkiye örnekleri olarak incelenmiştir. Bu işlemlerin her birinin finansal bir ürün olarak ortaya çıkışı ve yapısı, nerede ve nasıl uygulandığı, fikhî açıdan teorik ve pratik mahzurları üzerinde durulmuş, varsa konuyla ilgili çağdaş

İslam hukukçularının ve fetva heyetlerinin yaklaşımlarına yer verilmiştir. En sonunda ise yazar kendi kanaatini gerekçelendirerek belirtmiştir. Burada en son hayata geçirilmiş olması ve daha önceki ürünlerin tümünün karması niteliğinde olan sukuka geniş yer açıldığı görülmektedir. Yapılan uzunca tahlillerden sonra sukukun teoride tüm yönleriyle fıkhî uygun olarak üretildiği, fakat uygulamada zamanla fıkhî ilkelerden uzaklaşıp faizli menkul kıymetlere büründürüldüğünün altı çizilmiştir. Aynı durumun Türkiye’de uygulanan faizsiz piyasa araçlarından DOS, GOS, KOB, GES ve KS için de söz konusu olduğu belirtilmiştir.

Para piyasası işlemlerinin ele alındığı ikinci bölümde ana hatlarıyla geleneksel para piyasaları işlemlerine değinildikten sonra İslamî para piyasası ürünlerine detaylı şekilde yer verilmiştir. Bu işlemlerin her biri içerik, işleyiş ve fıkhî hüküm bakımından ayrıntılı olarak tahlil edilmiştir. Bu anlamda geleneksel para piyasası işlemleri adı altında hazine bonusu, finansman bonoları, banka bonoları, yatırım fonu katılma belgeleri, repo/ters repo ve banka kredileri gibi ürünler incelemeye tabi tutularak, bu ürünlerin fıkhî hükmüyle ilgili çağdaş fukahânın yaklaşımları gerekçeleriyle birlikte sunulmuştur. Ardından bu görüşler değerlendirilerek geleneksel para piyasası işlemlerinin tamamının fıkhî yasaklanmış olan faiz sözleşmesi kapsamında olduğunun altı çizilmiştir. Ancak bunlardan yatırım fonu katılma belgelerinin bazı şartlara riayet edilmesi durumunda caiz olabileceği ifade edilmiştir.

İslamî para piyasaları işlemleri ise *bey’u’l-îne* ve *teverruk* temelli olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle *îne* satımının tanımı ve konuya ilişkin mezheplerin görüşleri özetlenerek Şâfiî mezhebinin yaklaşımı ayrıntılı olarak verilmiştir. Daha sonra Malezya başta olmak üzere günümüzde İslamî finansın yaygın olduğu ülkelerde üretim süreci, katkıda bulunan kurumlar ve uygulama biçimi dikkate alınarak *bey’u’l-îne*ye dayalı olarak geliştirilmiş bulunan finansal ürünler üzerinde durulmuştur. Son olarak da bu işlemlerin fıkhî açıdan genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu kapsamda İslamî bankalarda uygulanan *îne* satımı, ters *îne*, sat-geri kirala-satın al ve kredi kartı başta olmak üzere *îne*ye dayalı çağdaş para piyasası ürünü birçok işlem incelenmiştir. Ardından fıkhî terminolojisinde *teverrukun* anlamı ve *îne* satımı ile mukayesesi yapılarak modern finansal ürün olarak *teverruk*tan nasıl yararlandığı ele alınmış, *teverruka* dayalı olarak geliştirilen finansal ürünlerin fıkhî hükmü üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede bireysel (fıkhî) *teverruk* ele alındıktan sonra günümüzde İslamî bankaların uyguladıkları organize normal *teverruk* ve organize ters *teverruk* işlemleri tahlil edilmiştir. Bu bölümde buraya kadar üzerinde durulan İslamî para piyasası işlemleri faiz hilesi olarak değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde son olarak ayrı bir başlık altında bankalar arası İslamî para piyasası ve işlemleri, İslamî rehin finansmanı ve uluslararası İslamî

likidite yönetim şirketleri ele alınarak fikhî açıdan tahlil edilmiştir. Bankalar arası murabaha, bankalar arası mudaraba ve bankalar arası vekalet yatırımı gibi uygulamalar burada değerlendirilmiştir. Bu işlemlerin teorideki gibi uygulanmasının fıkha uygun olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu işlemlerin gerçek ürün ticareti üzerinden değil de türev nitelikli emtia kontratları üzerinden yapılması durumunda bunun fıkha uygun düşmeyeceğine dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın özeti mahiyetinde olan sonuç bölümünde ise konuyla ilgili değerlendirme ve tespitlere yer verilmiştir. Burada yapılan değerlendirmelerin en dikkat çeken şudur: Çağdaş finans piyasalarında “İslamî finansal ürün” diye pazarlanan enstrümanların büyük bir çoğunluğunun faiz temelli finansal ürünlerin isim ve ambalaj değişikliğinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu kitabın bütün bölümlerinde belirli bir sistematığe göre aynı yöntemin izlendiği görülmektedir. Şöyle ki incelenen her bir konunun kavramsal ve teorik çerçevesi belirlendikten sonra ortaya çıkışı, mahiyeti, özellikleri ve işleyişi ortaya konmuştur. Ardından konuyla ilgili günümüz İslam hukukçularının ve fetva heyetlerinin/kurullarının yaklaşımlarına yer vermek ve bu görüşleri değerlendirmek suretiyle bir neticeye ulaşmaya gayret edilmiştir. Böylece yazar her uygulamayla ilgili kanaatini/tercihini ve varsa önerilerini açıkça belirterek konuya son noktayı koymuştur.

Netice itibariyle bu eserin para ve sermaye piyasaları özelinde İslamî finans literatürüne önemli katkılar sunduğu ifade edilebilir. Çalışmada teorik-teknik konular ele alınmasına rağmen son derece açık, anlaşılır ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Ne var ki eksik ya da eleştiriyi hak eden bazı yönlerinin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Mesela bazı konuların fikhî tahlilinde klasik fıkıh kaynaklarına müracaat oldukça yüzeysel kalmıştır. Bunun yerine çağdaş İslam hukuku araştırmalarına atıfta bulunulmakla yetinilmiştir. Bir başka husus ise bazı kavramların tanımında ve bazı uygulamaların mahiyetinde tekrara düşülmüş olunmasıdır. Nadiren de olsa aynı konunun farklı yerlerde aynı cümlelerle tekrar geçtiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi, kitabın bazı bölümlerinin vücuda gelmesinde yazara ait daha önce yayınlanmış makale/bildiri vb. çalışmaların esas alınmış olmasıdır. Buna rağmen eserin bu sahada çalışma yapmak isteyenlere kavramsal çerçeveyi çizdiğini, faydalı bir literatür listesi verdiğini ve iyi bir analiz imkanı sunduğunu söyleyebiliriz.

– Kitap Tanıtımı –

İSLAM

Prof. Dr. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016

Emel KAHRİMAN

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi

emelkahrیمان3@gmail.com

Fikir adamı Fazlur Rahman 1919 yılında Pakistan’da dünyaya gelen, seçkin bir aydındır.1942 yılında Pencap Üniversitesini bitiren yazar, doktora çalışmasını Oxford Üniversitesinde tamamladıktan sonra Mc-Gill Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Müellif 1969 yılında Chicago Üniversitesinde “İslam Düşüncesi Profesörü” olarak göreve başlamış 26 Temmuz 1988’de ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür. Dr.Rahman’ın Pakistan’da görevli bulundu u sırada İslam hakkında yazmış olduğu makaleler, eserin büyük ölçüde ana malzemesini oluşturmaktadır.

Fazlur Rahman eserin giriş kısmında İslam modernizm kavramını tarif ve tasvir ettikten sonra, İslam modernizminin zayıf yönlerini geniş bir şekilde açıklamış ve bu problemin çözümü üzerinde durmuştur. Fazlur Rahman’a göre, İslam dünyası fikri bir teceddüdü başarmak zorundadır. Düşünce alanında yeniden bir kuruluşun olabilmesi için de modern eğitim kurumlarına ihtiyaç vardır. Bunların gerçekleşebilmesi ise fikri yenilenmenin gereklerine göre yetişmiş insan gücüne ihtiyaç gösterir. Modernistin görevi, çağdaş bir teoriyi İslamla kaynaştırmak olamaz. Asıl olan, modern düşüncenin var olmasını sağlayan postulatları hazırlamaktır. Ancak böyle bir hazırlıktan sonra Müslümanın düşünce alışkanlığında köklü bir değişme olabilir.

Eserin birinci bölümü Hz. Muhammed ve Vahiy, Hz. Muhammed’in mücadelesi, Hz. Muhammed’in savaş tekniği adı altında küçük başlıklara ayrılmıştır. Bu bölümde yazar önce Hz. Muhammed’in hayatını ayrıntılı bir şekilde ele almış daha sonra İslam toplumunun bugüne kadar süregelen belirgin özelliklerinden “kenetlenme ve dayanışma ruhunun” gelişmesindeki

katkıların düzenli olarak kılınan namazlara ve ferde manevi bir kazanç sağlayan zekata borçlu olduğunu belirtmiştir (s.63).

Yazar ikinci bölümde Kur'an tanımına yer verdikten sonra bu kavramı Kur'an'ın öğretisi ve Kur'an'ın tefsirleri olarak iki başlık altında incelemiştir. Müellif Kur'an tefsirleri başlığında, tefsirin Peygamber'den sonra ilk nesilde bulunmadığına dair bazı tespitlerden bahsetmiş, fakat bu tutumun çok geçmeden yeni ihtida edenlerin inançları ve eski düşünceleriyle renklenen her türden tefsir kitaplarına yol açtığını, zamanla çeşitli itikadî mezheplerin, fikir ve manevi cephesi olan mühtedilerin ortaya çıktıkça bir takım tefsirlerin kendilerini göstermeye başladığını ileri sürmüştür (s.94).

Hadisin doğuşu ve gelişmesinin anlatıldığı üçüncü bölümde yazar, Müslümanların büyük çoğunluğunun hadisin Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini doğru bir şekilde aksettirdiğini kabul etmelerine dikkat çektikten sonra hadisin sadece Hz. Peygamber'in örnek olduğu hususların değil, aynı zamanda sahabîlerin tutum ve fiillerinin bütününe reddedilmesini savunan bazı Batılı yazarların görüşlerine yer vermiştir (s.98).

Kitabın dördüncü bölümü İslam hukukunun yapısı ve fıkıh ekollerinin teşekkülleri konusuna ayrılmıştır. Müellif İslam hukuk anlayışının temelinde bulunan Allah'ın en mükemmel, en son vahyi olan Kur'an'ın, insan hayatının en başta gelen hatta tek yöneticisi ve hukukun kaynağı haline getirilmesinin zorunlu olduğunu, Kur'an'ın sadece ezeli olan ruhanî ve ahlakî ilkeleri ortaya koymakla kalmadığını, aynı zamanda Mekkelilere, Yahudilere ve münafıklara karşı bütün mücadeleleri boyunca doğuş halindeki bir toplumun ve devletin kurulması görevinde Hz. Muhammed ve ilk İslam cemaatine yol gösterdiğini tespit etmiştir (s.130). Dr. Rahman'ın belirttiğine göre İslam hukukunun kökleri adı verilen dört temelden Kur'an' ve sünnet maddi asıllar; kıyas sistemi etkin sebep ve icma da suri asıl kuvvettir. Kıyas ve icma kavramını ise yazarın bize verdiği bilgiler ışığında açıklayacak olursak kıyas; benzetmeye dayanan yani daha önceki bir örnekte ifadesini bulan belli bir ilkedan yeni bir durumun bu ilkenin kapsamına girdiği veya 'illet' adı verilen ortak zati hususiyete dayanarak bu örneğe benzediği sonucuna varan istidlal (akıl yürütme) anlamına gelir. Müellif icma ilkesine ilk fıkıh ekollerinin temsilcilerince üstün ve mutlak bir yetki verildiğini, bu ilkenin her şey için kesin hale sokulduğunu, icmanın sadece bugün ve gelecekte doğru olanı bulmak için değil, aynı zamanda geçmişi de tesis etmek üzere mutlak surette otorite olarak görüldüğünü vurgular (s.137).

Fazlur Rahman "Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü" başlığında icma ile kabul edilmiş, birbirilerini aynı derecede sünnet gören, aralarında fıkhi olarak hiçbir ayrıcalığın bulunmadığı dört mezhebin görüşlerini ele almış ve bu mezheplerin ortaya çıkışını birinci/yedinci ve ikinci/sekizinci yüzyıllarda fıkhi görüşlerin Irak, Hicaz, Suriye ve Mısır'daki çeşitli merkezde geniş bir birikim meydana getirmesinden kaynakladığına işaret etmiştir.

Eserin beşinci bölümünü kelim ve akidenin gelişmesine tahsis eden yazar, İslam kelamcılarınca geniş ölçüde ele alınan önemli bir meselenin 'imanın dereceleri' meselesi olduğunu, daha sonraları ise nazari kelamın etkisi altında Allah'ın kudreti ve inayetiyle ilgili bir mesele haline geldiğini dile getirmiştir. Müellif Mu'tezile ve Haricîler gibi, fiillerin imanın aslî bir parçası olduğunu kabul edenlerin, aynı zamanda imanın artıp eksildiğini, onun ölçülebileceğini ve kişinin imanını ikrarına rağmen, sıfıra ulaşabileceğine inandıklarını fakat Mürcie'nin ise imanda dereceyi de ölçüyü de kabul etmeyerek imanın keyfiyet bakımından tahlil edilemeyeceğinin tespitine varmıştır (s.162). Fazlur Rahman esefle belirtmiştir ki Müslüman kelamcılar, filozofların felsefesi kadar şaşaalı ama İslam'a daha sadık ve Kur'an'a dayalı yeni bir felsefe ortaya koyamadılar. Bunun yerine suni bir şekilde İslam'a sadık görünmesine rağmen, aslında birçok bakımdan felsefenin karikatürleri niteliğinde olan belli bazı dogmatik hükümler koydular.

Kitabın altıncı bölümünde müellif şeriat kavramının gelişimini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu kavramın gelişiminden özetle bahsedecek olursak yazara göre şeriat kelimesinin yaygın olduğu önemli noktayı 'ahlak ilkelerini ve ameli kuralları meydana getiren akıl mıdır yoksa şeriat mıdır' tartışması belirlemiştir; Bu nedenle şeriat, kelamdan ziyade hukuka uyarlanmaya başlandı ve kelam da akli delilleri kullandığı için şeriat yerine din kelimesiyle ifade edildi. Kelam bir kez daha şeriat sahasına girdi ve hatta en yüksek şeriat ilmi iddiasında bulundu fakat gerçekte hukuk kelamdan bağımsız olarak gelişmiştir (s.182).

Fazlur Rahman felsefe hareketini ele aldığı yedinci bölümde amacının ne bu düşüncenin bizzat kendisini tasvir etmek ne de onun Ortaçağ Avrupa skolastisizmi üzerindeki etkisini değerlendirmek olduğunu, söz konusu hareketin İslam tefekkürü üzerindeki etkisini ve gerek başka unsurları bünyesinde eritmek, gerekse onlara tepki göstermek suretiyle kazandığı gelişmeyi takip etmek olduğunu söylemektedir. Yazar bu bölümde çeşitli filozofların görüşlerini ele almak yerine bu filozoflarca varılmış olan, İslam inancının ilgilendirdiği kadarıyla genel olarak bir birlik arz eden ve Batı'nın genellikle Avicenna diye tanıdığı İbn Sina'nın sisteminde ürünlerini veren topyekun sonuçları dikkate almayı daha uygun bulduğunu belirtmektedir (s.193).

Fazlur Rahman eserinin sekizinci bölümünde tasavvuf kavramına değinmiş ve tasavvufa bakış açısını okuyucunun zihninde şu cümleleriyle berraklaştırmıştır:

"Sahabenin çoğu Hz. Peygamber'in yaşadığı ruhanî tecrübenin mahiyeti hakkında fazla soru sormamıştır. Onlar her şeyden önce, dini esasa dayanan ahlaki bir amaç için eğitilmekteydiler. Onların sürekli bir faaliyet içinde bulunmaları da bu insanları söz konusu ruhani tecrübenin metafizik sırları hakkında bir araştırmaya yöneltmemiş olabilir. Onlar tasavvufî sırlarla

değil, ilahi emirlerle ilgilendiler. Tarih iyice gösteriyor ki bu fevkalade bir görevdi” (s.208).

Sufilik kavramının ve bazı önemli sufi tarikatların ele alındığı dokuzuncu bölümde yazar üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarında Bağdat'ta ve diğer yerlerde sufiliğin halka açık öğretilmeye başlandığını, onun halk kitlelerini büyük bir coşkunlukla kendisine çekmesini, çeşitli dinî, içtimaî ve siyasî etkenleri dikkate alarak izah etmek gerektiğini ileri sürmüş ve konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Yazara göre halkın dini tutum ve düşünceleri karşısında taviz verme yolunu seçmiş olan sufilik, zamanla onlara teslim oldu ve böylece sekizinci/on dördüncü yüzyılın başlarında dönüşü olmayan bir noktaya varıldı. Sufiliğe giren bu yeni unsurlar arasında özellikle müzik, raks ve zorlayıcı beden hareketleri başta gelmekteydi. Halk inançlarının ortaya çıkardığı bu durum tasavvufun idealini yerinden söküp atmamakla beraber onun veçhesini köklü bir değişikliğe tabi tutmasını esefle belirten Fazlur Rahman, İslam toplumunun pratik açıdan bir ruh göçüne uğradığının kanaatindedir (s.238). Ancak burada şunu da kaçırmamak gerekir. Müellifin sufiliğin İslam'ın yayılmasında büyük bir kanal olduğu düşüncesindedir.

Dr. Rahman eserinin onuncu bölümünde çölden ve Irak sınır boylarından gelen bedevi ve yarı bedevi insanlardan oluşan Haricilere ve İslam'da görülen yegane kopma olayının sonucunda ortaya çıkan Şia mezhebine değinerek bu bölümü iki başlık altında anlatmıştır. Haricîler'in ortaya çıkış sebebi olarak tahkim olayını zikreden yazar, önemli nazariyelerinden olan imanı amelden bir cüz görmelerini, büyük Müslüman kitleyi tekfir etmek ve ona karşı tereddüt etmeden silaha sarılmak suretiyle kendi kendilerini toplum dışına itmiş oldukları kanaatindedir. Müellif, Şia kavramını halifeliliğin Ali soyundan gelenlere ait olduğuna inanan topluluk şeklinde tasvir etmiş ve Şiiliğin İslam'da meydana gelen yegane kopma olayı olduğuna dikkat çekmiştir (s.259-262).

İslam'da eğitim müesseselerinin biçimi ve yayılışının ele alındığı on birinci bölümde, yazarın bize aktardığı bilgilere göre, İslam'dan önce Arabistan'da sınırlı bir şekilde var olan okuma ve yazma sanatı İslam'ın doğuşundan sonra ve özellikle İmparatorluğun genişlemesiyle ilerlemiştir. Müellif İslam'ın başlarından itibaren ilk ve yükseköğretimin yanında iki ayrı tip eğitimin mevcut olduğuna bunlardan birincisinin, geleceğin sultanları yetiştirmek üzere veliahtlar için kurulmuş saray eğitimi, ikincisinin Kur'an ve akaid hakkında bilgi vermek üzere halka yönelik olduğuna işaret etmiştir (s.276).

Modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin analiz edildiği on ikinci bölümde müellif, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak eyaletlerinde ve Hindistan'da görülen dinî ve ahlakî gevşeklik karşısında sürekli gelişen Sünni bir ihya hareketinin varlığına ilişkin delillerin sayısının oldukça çok olduğunu ve bu hareketlerden en şiddetlisinin tarihte “Vehhabî Hareketi” diye bilinen on ikinci/on sekizinci yüzyılda bizzat Arabistan'da ortaya çıkan Vehhabiliğin

ilham kaynağının İbn Teymiyye'nin görüşleri olduğunu belirtmektedir (s.296). Dr.Rahman'ın bu konuyla ilgili genel kanaatine bakacak olursak: Vehhabiliğin sadece İbn Abdulvehhâb'ın başlattığı hareket için olmadığını, İslam dünyasında dinin, yozlaştırıcı düşünce ve tutumlardan ayıklanmasını savunan ve dini konularda az çok bağımsız ve yeni hükümler vermenin gereği üzerine duran her türlü faaliyet için kullanılabilen genel bir terim haline geldiğini, hatta Ahmet İbn Hanbel'in izinden giderek Kur'an ve hadisin yorumlanmasında kıyası bile reddettiklerini aktarmıştır. Fazlur Rahman İslam tarihinde görülen birçok aşırı muhafazakar ıslahat hareketlerinin yol açtığı ve onların ıslahatçı bir gaye için bütün ümmeti birleştirmek amacıyla yola çıktıkları halde çok geçmeden mevcut birliği bile bozmaya çalıştıklarını ileri sürmüştür (s.300).

Müellif eserin on üçüncü bölümünde modern İslam için problem oluşturan bazı sebepler üzerinde durmuş, İslam'ın esasına bağlı kalma görüşünü problemin yegâne faktörü olarak zikretmiş ve bu bakış açısının sadece toplumun ve onun genel görünümünün modernleştirilmesi yolunda bulunan bir engel değil, aynı zamanda gerginlik ifade eden bir görüş olarak bu modernleştirme sürecinde temel bir nirengi noktası oluşturduğunun altını çizmiştir. Bu bölümde yazar Müslüman filozof ve kelamcılar tarafından yüzyıllar boyunca tartışılan akıl ve dinin uzlaşıp uzlaşmayacağı konusunu "fikrî modernizm" başlığı altında incelemiştir. Ortaçağ İslam dünyasında İslam'ın 'akla karşı' olduğu sonucuna varılmıştı. Fazlur Rahman Fikri ve ahlaki standartların yükseltilmesi için İslam toplumuna genel bir çağrıda bulunan ilk hakiki Müslüman modernistin Cemaleddin Afgani (1255-1315/ 1839-97) olduğunu savunmuştur (s.320). Dr. Rahman'a göre modernistler, muhafazakârların şiddetli hücumuna hedef olmuştur. Müellif modernistlerin, Batı'nın kültür şekillerini ve üsluplarını almasında esas itibariyle rahatsız olunacak bir husus olmadığına, gelişmekte olan her kültürün bunu yaptığına, İslam'ında ilk doğduğu yerin sınırlarına yayılır yayılmaz aynı şeyi uyguladığına, modernistin kendi sosyal programına mana ve gaye kazandırarak yeni bir İslam hümanizmi ortaya koymasına gerektiğine işaret etmiştir.

Fikir adamı Fazlur Rahman eserinin son kısmı olan on dördüncü bölümde daha çok kendi müşahedelerine ve değerlendirmelerine yer vermektedir. Düşünür, bu bölümde bir Müslüman'ın İslam'ın geleceğini, onun geçmişine dayanarak yeniden kurmak istiyorsa, geçmişin ona ne ölçüde yol göstereceğini ele almaktadır. Yazar ilk olarak "siyasî doğma" başlığında 'yöneticiye mutlak itaat' şeklinde ifade edilen sünnî doğmayı eleştirmiş, hatta bu doğmanın bizzat İslam medeniyetinin çökmesine katkıda bulunduğunu iddia ederek bu konuda şu tavsiyelerde bulunmuştur:

"Müslüman, siyaset alanında kendi tarihini açık bir değerlendirmeye tabi tuttuktan sonra, yerine getireceği görev, bu konudaki Sünnî görüşü yeni bir anlatıma kavuşturmak; toplumun ve devletin istikrar ve dayanışmasını,

halkın geniş çapta ve faal olarak müspet ve sorumlu bir Şekilde devlet ve hkmet iŐlerine katılmasını teminat altına almak için yeterli kurumları tesis etmektir” (s.352).