

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi  
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 2 - Sayı 2 - Yıl: 2018

Kocaeli **Theology** Journal  
Volume: 2 - Issue: 2 - Year: 2018



# Kocaeli İlahiyat Dergisi

<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 2 - Sayı 2 - Yıl 2018

Kocaeli İlahiyat Dergisi - Kocaeli Theology Journal ISSN: 2564-677X  
Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık / December 2018)

## Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / *Islamic and Religious Studies*

## Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran & 15 Aralık) / *Biannual (15 June & 15 December)*

## Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli/Türkiye / Kocaeli/Turkey

## Yayın Dili / Language of Publication

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

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

*Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve ISNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan dipnot ve kaynakça içerir.  
*Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography and footnote prepared with the Isnad Citation Style*

## Yayıncı / Publisher

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

## Sahibi / Owner

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

## Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Macit • Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • [abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

## Yardımcı Editörler / Associate Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Boşnak, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Kitap Değerlendirme / Book Reviews

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

Arş. Gör. Merve Boşnak, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE

Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE

Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalıışan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE

Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE

Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE

Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Hakem Kurulu / Referee Board

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

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

## İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

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

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

## Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.*

## Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umutepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey

[mailto:dergipark.gov.tr/kider](mailto:mailto:dergipark.gov.tr/kider) • Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

# İçindekiler

## Makaleler / Articles

- Sivas Mebusu Ahmed Şükrü Bey'in Tevşih-i Kavâid-i Fikhiyye Adlı Risalesi  
Sivas Deputy Ahmed Şükrü Bey's book Named Tawshih al-Kavaid al-Fiqhiyyah  
**Abdullah KAHRAMAN, Rumeysa KARADEMİR**..... 1-50
- Modern Mısır Edebiyatında Gazetecilikle Edebiyatçılığın Kesişme Noktasında  
Yarı Kurgu Bir Yazın Örneği: Cuma Postası Hikâyeleri  
An Example of a Semi-Fictive Literature The intersection of Literature and  
Journalism in Modern Egyptian Literature: Friday Post Stories  
**Adnan ARSLAN** ..... 52-67
- İbrahim El-Kürânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî En-Nablusî'nin Eleştirileri  
İbrâhîm Al-Kürânî's Ideas On Created Power vnd Abd Al-Ghanî Nâbulusî's Criticisms  
**Şerife Nur ÇELİK** ..... 68-78
- İmkânın Ezeliliği ve Ezeliliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi  
Criticism of Al-Jurjânî By Kemâlpashazâdah in The Problem of  
Eternity of Possibility and Possibility of Eternity  
**Ahmet Faruk YOLCU**..... 80-95
- Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu Örneği  
Hz. Mohamed Perception in Contemporary Islamic Sufism: For Example Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu  
**Abdullah Sami AVCI**..... 96-124
- Moğol Öncesi Dönemde Türkistan'da Hıristiyanlık (Semireçenskiy yazıtlar bağlamında)  
V. V. Bartold, Çeviren: Tahir AŞİROV ..... 126-157

## Diğer Yayınlar / Works Not Peer-Reviewed

### Sempozyum Değerlendirme / Symposium Review

- Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı Sempozyumu  
All Aspects of Hz. The Prophet and Ethics Symposium  
Değerlendiren / Reviewed by: Merve BOŞNAK & Haticeül Kübra ÇETİNALP ..... 159-169



Abdullah KAHRAMAN\*  
Rumeysa KARADEMİR\*\*

# Sivas Mebusu Ahmed Şükrü Bey'in Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye Adlı Risalesi

**Öz:** 1861 yılında Silistre'de doğan Ahmed Şükrü Bey, İstanbul'da hukuk eğitimi aldıktan sonra pek çok yerde öğretmenlik ve son olarak da Sivas mebusu olarak görev yapmış biridir. Ahmed Şükrü Bey, iyi Arapça bilgisinin yanında şairliği ve hukuk alanına duyduğu ilgi ile öne çıkmaktadır. Mekteb-i Hukukta iken Mecelle mualliminden not ettiği bilgilerle fıkıh kitaplarından aldığı bilgileri kısaca yansıttığı *Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye* adlı çalışması, kendisinin de eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere Mecelle'nin ilk yüz maddesinin, yeni başlayanlar için kısa ve öz bir şerhidir. Bu özelliğiyle eseri, Mecelle şerhleri arasında girebilmiştir. Bu çalışmada Ahmed Şükrü Bey'in hayatı ve Mecelle şerhleri arasında onun *Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye* adlı eseri incelenecek, sonra bu eserin transkripsiyonu ve kısmen sadeleştirilmiş tam metni verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kavaid, Mecelle, Ahmed Şükrü Bey, Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye

## **Sivas Deputy Ahmed Şükrü Bey's book Named Tawshih al-Kavaid al-Fiqhiyyah**

**Abstract:** Ahmet Şükrü Bey, born in Silistre in 1861, served as a teacher in many regions after studying law in Istanbul who also served as the Deputy of Sivas eventually. Ahmed şükrü Bey stands out with his interest in poetry and law in addition to his Arabic knowledge. His work, Tawshih al-Qawaid al-Fiqhiyyah, in which he summarized the information he received from the Fiqh books and the information he noted down from the Majalla instructor's lectures during the school of law, is a concise interpretation of the first hundred items of Majalla for beginners as he stated in the preface of his work. With this feature, his work has been counted among the Majalla interpretations. In this study, the life of Ahmed Şükrü Bey and his work named Tawshih al-Qawaid al-Fiqhiyyah as an interpretation of Majalla will be examined and the full transcription of this work will be presented afterwards.

**Keywords:** Qawaid, Majalla, Ahmed Şükrü Bey, Tawshih al-Qawaid al-Fiqhiyyah

\* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, abdullah.kahraman@kocaeli.edu.tr

\*\* İstanbul Toki Ertuğrul Gazi İmam-Hatip Ortaokulu Meslek Dersleri Öğretmeni rumeysa.karademir@hotmail.com

## Giriş

Kavaid-i fikihiye ya da külli kaideler, İslam hukukunun değişik konularıyla ilgili pek çok meseleyi içeren temel prensipleridir. Bunlar, fûru-i fikhın çerçevesi içinde bulunan her meselede uygulama alanı bulabilen kaidelerdir. Külli kaideler incelendiğinde, bunların oluşumunda Kitâb ve Sünnet'in yanı sıra, insan aklının ortak kabulleri olan ilkelerin ve fukahanın ichtihadının önemli payları vardır. Bu sebepten bazı müelliflerce, fikhî kaidelerin kaynaklarının nasslar (Kitâb, Sünnet) ve fukahanın ichtihadı olduğu belirtilmiştir.

Kur'an'da küllî kaidelere kaynaklık eden pek çok ayet bulunmaktadır. Örneğin, Ramazan ayında oruç tutulmasının farz olduğu bildirilen ayet-i kerimede hasta ve yolcu olanların oruçlarını başka günlerde tutabilecekleri ifade edildikten sonra, "Allah, sizin için zorluk değil kolaylık diler"<sup>1</sup> buyrulmuştur. Bu ayetin anlamından yola çıkılarak, "Meşakkat teysiri celbeder"<sup>2</sup> kaidesi çıkarılmıştır. Yine haram kılınan yiyeceklerin zikredildiği ayetin devamında, "Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur" buyrulmuş, bu ayetten de, "Zaruretlar kendi miktarlarıncâ takdir olunur"<sup>3</sup> kaidesi elde edilmiştir. Hadis-i şerifler küllî kaidelerin ikinci kaynağıdır. Pek çok küllî kaidenin kaynağı da hadis-i şeriflerdir. Örneğin, "Ameller niyetlere göredir"<sup>4</sup> hadisinden "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"<sup>5</sup> kaidesi ile "Ukudda itibar makâsıt ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir"<sup>6</sup> kaideleri çıkarılmıştır. "Müslümanlar şartlarıyla bağlıdırlar"<sup>7</sup> hadisinden "Bikaderi'l-imkân şarta müraat olunmak lazım gelir"<sup>8</sup> kaidesi çıkarılmıştır. Aynı şekilde, "Zarar da yoktur ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur" "Beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir"<sup>9</sup> kaideleri de hadis mealleridir. Bunların yanında fakih sahabe uygulamaları ve sözleri de kavaid ilminin kaynakları arasında yer almıştır. Sahabeden sonra tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerinde yaşayan fikhîçilerden İmam Mâlik'in *Muvatta'*nda, İmam Şafî'in *er-Risâle* ve *el-Ümm*'ünde, İmam Ebu Yusuf'un *Kitabü'l-Harâc*'inde ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *Zâhirü'r-rivâye*'si gibi eserlerde, önceki nesillerden intikal eden, şifâhî fikh geleneğinde dağılmış bir halde bulunan küllî kaidelere yer verilmiştir.

1 Bakara 2/185.

2 Mecelle mad. 17.

3 Mecelle mad. 22.

4 Buhârî, Bedü'l-Vahy, 1; Müslim, İâret, 45; Ebu Davud, Talâk, 16; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 16; İbn Mâce, Zühd, 26; Mâlik, el-Muvatta', 983; Ahmed, el-Müsned, 1/25, 43.

5 Mecelle mad. 2.

6 Mecelle mad. 3.

7 Ebu Davud, Akdiye 12; Tirmizi, Ahkam 17.

8 Mecelle mad. 3.

9 Mecelle mad. 3, 76.

Fıkhın tedvini ve doktrinin gelişiminin yavaş yavaş tamamlanmaya başladığı hicri IV (X.) yüzyıldan itibaren fıkhî kaidelerin tespiti ve yazımı netleşmeye başlamıştır. IV. (X.) asır âlimlerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs (IV/X. yüzyıl), bu alanın ilk müelliflerinden sayılır.<sup>10</sup> Elde bulunan en eski kavaid kitabı, Hanefî fakihî Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (v. 340/952) otuz dokuz kaideyi topladığı risâlesidir. Kerhî bu risalesindeki kaidelere “asıl” adını vermiştir. Yine fukahanın ihtilâf sebeplerini ve bu ihtilâfların dayandığı kaideleri ortaya koymak üzere Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (v. 430/1039) ait olan *Tesîsü'n-Nazar* adlı eser de hem ilm-i hilâfın hem de kavâid türünün de öncülerinden sayılır. Bundan sonraki dönemde mezheplere ait fûrû kitaplarında kaideler sıklıkla kullanılmaya devam etmiştir. İlerleyen süreçte de kavâid, eşbâh ve nezâir veya furûk adları altında usul ve fûrû ayırımı yapılmaksızın küllî kaideleri tedvin eden müstakil eserlerin telifine yöneldiği görülür.<sup>11</sup>

Kavâid ilminin olgunlaşma dönemi sayılabilecek bu safhada Hanefî fukahasından ilk eser verenlerden biri İbn Nüceym'dir (v. 970/1563). Onun *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, kavaid türü eserlerin en önemlilerinden olup *Mecelle*'nin hazırlanması sırasında ondan önemli ölçüde faydalanılmıştır. *el-Eşbâh* üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bunlardan biri de Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (v. 1098/1687) *Gamzu 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseridir. Ebu Said el-Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmiu'l-Hakâik* adlı eserinin son kısmında da küllî kaidelere yer verilmiştir.

Mâlikî fukahasından Şehâbeddin el-Karâfî'nin (684/1285) *el-Furûk*'u, Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'nin (758/1357) *el-Kavâid*'i, İbn Gâzî'nin *el-Külliyât*'ı, İbn Abdûn el-Miknâsî ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin *en-Nezâirü'l-fikhiyye* adlı eserleri de kavâid literatüründe önemli yere sahiptir. Ayrıca Kavâid türündeki eserlerin en ziyade yazıldığı mezhep, mütekellimîn usulünün kuralcı karakterinin imkân vermesi sebebiyle Şafî ekolüdür. İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın (v. 660/1262) *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*'ı esasen, fıkhî maslahat ve mefsedet ekseninde açıklamayı konu alan bir hukuk felsefesi eseri olmakla birlikte kavâid literatüründe de önemli bir yere sahiptir. İbnü'l-Vekîl'in (v. 716/1317) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, Tâceddin es-Sübki'nin (v. 771/1370) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, İsnevî'nin (v. 772/1370) *Metâliu'd-dekâik fî tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevârik*'ı, Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Kavâid*'i ile Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i kaideleri derleyen önemli eserlerdir.

10 Baktır, Mustafa “Kaide”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 206-207.

11 Baktır, “Kaide”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24: 207-208.

## Ahmed Şükrü Bey'in Biyografisi

Süleyman Efendi'nin oğlu Ahmed Şükrü Bey, Şubat 1861'de (Rûmî 1276 Kanunusani) Silistre'de doğmuştur.<sup>12</sup> Eğitim hayatına Sıbyan Mektebi'nde başlamış, Fatih Camii'nde Arapça ve özel hocalardan Farsça dersleri almıştır. 1894 (Hicrî 1311) yılında Fatih Dersîâmlarından Mustafa Hakkı Efendi'den icazet aldığı anlaşılan Ahmed Şükrü Bey, 8 Aralık 1896'da Hukuk Mektebi'nden pekiyi derece ile mezun olmuştur.

24 yaşında hocalık hayatına atılmış, 18 Kasım 1883 tarihinde Aksaray'daki Ulum-i Edebiyye Medresesi'nde Arapça dersleri vermeye başlamıştır. Dokuz yıl sonra bu vazifesinden ayrılarak Dersaadet Mekteb-i İdadîsi Sınıf-ı Mahsûsası'nda Osmanlıca dersleri vermiştir. Yine aynı dönemde Kuleli İdadîsi'nde bazı dersler vermiştir (Ekim 1888).

Hayatının bundan sonraki yılları iniş ve çıkışlarla doludur. Fatih Medresesi'nden bir kıt'a icazet almanın yanı sıra Hukuk Mektebi'ni pekiyi derece ile bitirmiş, yine bu dönemde vazifesinde gösterdiği yüksek gayret üzerine 16 Kasım 1894 tarihinde Rütbe-i Rabia verilmiştir. Aynı dönemde, bu başarılarının yanı sıra İttihad Terakkî Cemiyeti'ne üye olduğu gerekçesiyle soruşturma geçirmiş, hatta Zaptiye Nezâreti'nce tutuklanarak cinayet iddiasıyla yargılanmışsa da, bu suçlamaya ve cemiyet üyeliğine dair yeterli kanıt olmadığından beraat etmiştir. Geçirdiği bu kovuşturma nihayetinde, Mekâtib-i Askeriye Nezâreti'nin isteği üzerine, Kuleli İdadî Mektebi muallimliğinden ayrılmak zorunda kalmıştır (Mayıs 1896).

Yaşadığı bu gelişmelerden sonra II. Abdülhamid tarafından kendisine Sivas Mekteb-i İdadîsi Müdür Muavinliği görevi verilerek bir anlamda sürgüne gönderilmiştir. 1 Kasım 1897'de başladığı görevini 28 Temmuz 1902 tarihine kadar sürdürmüştür. Sivas'ta olduğu yıllarda; 1899-1902 yılları arasında Ziraat Bankası avukatlığı, 22 Haziran 1902 tarihinden itibaren hazine avukatlığı ve yine bu tarihten itibaren vilayette oluşturulan senet ve evkaf komisyonları üyeliği yapmıştır. Bunlara ilaveten 29 Temmuz 1902'den 13 Mart 1907'ye kadar Sivas Maliye, Orman ve Defter-i Hâkânî müdürlüklerinin avukatlığını yapmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde yalnızca bir dönem Sivas Mebusluğu yapmış olan Ahmed Şükrü Bey, bu dönemden sonra 1913 yılında küllî kaideler ve şerhlerini içeren “*Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye*”<sup>13</sup> adlı bir fıkıh kitabı yayınlamıştır. Mebusluğu sonrasındaki hayatına dair bilgiye tesadüf olunmamaktadır.<sup>14</sup>

12 Silistre, Bulgaristan'ın kuzeydoğu kesiminde, Romanya sınırında, Tuna kıyısında şehir. Aynı adlı Silistre ilinin idari merkezi olan Silistre, tarihi Güney Dobruca bölgesindeki en önemli şehirlerden biridir.

13 Ahmed Şükrü Bey, *Tevşih-i Kavâid-i Külliye*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327/1909).

14 Kırkıl, Emin, “Sivas Mebusu Ahmed Şükrü Bey'in Meclis-i Mebusan'daki Faaliyetleri”, *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: 2007), 620-621.



## Ahmet Şükrü Beyin Eseri Hakkında

Sivas Mebusu Silistrelî Ahmed Şükrü, Mekteb-i Hukukta iken Mecelle mualliminden not ettiği bilgilerle fıkıh kitaplarından aldığı bilgileri kısaca yansıttığı *Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye* (1327) adlı bu çalışması, kendisinin de eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere Mecelle'nin ilk yüz maddesinin, yeni başlayanlar için kısa ve özlü bir şerhi olduğunu bildirmektedir.

İslam hukukçularının özellikle hicri IV. asırdan sonra yaptıkları kavâid çalışmalarının son halkasını Osmanlıların son dönemlerinde Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından 1868-1876 yılları arasında derlenen, İslami özel hukuk kuralları kodeksi olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* veya kısaca *Mecelle* oluşturur. Kavâid külliyatı içerisinden ancak yüz tanesi *Mecelle*'ye alınmıştır. İslâm Hukuku'nun küllî kaidelerinin bunlardan ibaret olduğu söylenemez. Ama *Mecelle*'de bu kadarıyla yetinilmiştir.

*Mecelle*'nin ilk yüz maddesinden ilki diğerlerinden tamamen farklı olup fıkıhî tarif etmektedir. *Mecelle*'nin yazımından sonra kaleme alınan eserlerde bazen bu kaideye yer verilmiş bazen de malum olması cihetiyle atlanmıştır. Bunun sebebi de bazı çalışmaların ihtisar bazılarının ise kısmi incelemeler şeklinde olmasıdır. Ahmed Şükrü Bey ise çalışmasında *Mecelle*'deki üslup üzerinde devam ederek ilk maddeyi geniş bir şekilde ele almış ve eserini yüz maddeyi kapsayacak şekilde tamamlamıştır.

*Mecelle*'nin yazımını takip eden birkaç sene sonra küllî kaidelerle ilgili yapılan çalışmalar genelde *Mecelle* üzerinden olmuştur. Dolayısıyla yapılan bu çalışmalar ya onları şerh etmek ya da onun maddelerini esas almak şeklinde olmuştur. *Mecelle* şerhlerinin en bilinenleri arasında, Ali Haydar Efendi'nin (1355-1936), *Dürerü'l-Hükkam*'ını; Atıf Efendi'nin (1316-1898), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi ve Kavâid-i Küllîye'nin İzahı*'nı; Mes'ud Efendi'nin (1310-1892), *Mir'ât-ı Mecelle*'sini; Abdüssettar Efendi'nin (1304-1886), *Teşrihü'l-Kavâidi'l-Küllîyye*'sini; Süleyman Hasbi Efendi'nin (1327-1909), *Tafsîli Tavdîhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye ve'l-Usûliyye*'sini; Mansurizade Mehmed Said Bey'in, *Tatbikât-ı Mecelle*'sini; Gelibolulu Mehmet Rifat Bey'in, *Tevâfukat-ı Kavâid-i Küllîye*'sini ve Ahmed Şükrü Bey'in, *Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye*'sini saymak mümkündür.<sup>15</sup>

Bu çalışmada Ahmed Şükrü Bey'in hayatı ve *Mecelle* şerhleri arasında onun *Tevşih-i Kavâid-i Fıkhiyye* adlı eseri incelenmiş, sonra bu eserin transkripsiyonlu ve kısmen sadeleştirilmiş tam metni verilmiştir. Aynı zamanda dipnotlar tarafımızdan eklenmiştir.

15 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Yıldız, Kemal-Nacar, Tayyip, *Mirât ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle-i Ahkâm ı Adliyye nin Kaynakları*, İstanbul: Hacegan Akademi, 2013.

## TEVŞİH-İ KAVÂİD-İ FIKHİYYE

### İfade

Vaktiyle Mekteb-i hukukta iken Mecelle mualliminden zabt edebildiğim takrirlerden ve bazı fıkıh kitaplarından özetleyerek kaleme aldığım işbu eserin neşrinde havas için bir fayda düşünülmesi de fıkıh ilmine yeni başlayanlara dikkate alarak mütalaasından hayli fayda meydana geleceği ümit edildiğinden unutulma köşesine atılmasına gönlüm razı olamadı. Binaenaleyh “*Tevşih-i Kavâid-i Külliye*” adı altında yayınlanması tensip kılındı.

Başarı ancak Allah’tandır.

**Sivas Mebusu Silistreli**

**Ahmed Şükrü**

Bismillahirrahmanirrahim

Âlemlerin Rabbi olan Allah’a Hamd, Peygamberimiz Muhammed’e, ailesine, ashabına salât ve selam olsun.

**Mukaddime** (İki Makaleyi İçermektedir)

**Birinci Makale**

**Madde1.** [İlm-i fikh, mesail-i şer’iyyeyi ameliyyeyi bilmektir.]<sup>16</sup>

Burada “şer’iyye” kaydıyla, mesâil-i akliye, “ameliyye” kaydıyla mesâil-i itikadiyye dışarıda bırakılmıştır. Fıkıhın bu suretle, tarif olunması, fukahaya göredir. Usûlcülere göre, “tafsîli delillerden istinbât olunan olan ferî, şerî ahkâmı bilmektir.” diye tarif olunur.

Mesele, isbâtı için burhan ve delil getirilen matlûbdur. İşte “mesâil” bunun çoğuludur.

Fıkıhın konusu, mükelleflerin fiilleridir. Çünkü fıkhıta, sıhhat ve fesad gibi, mükelleflerin fiil ve amellerine ârız olan hallerinden bahsolunur. Fıkıhın meseleleri, konusu mükelleflerin fiilleri, yüklemi şer’î hükümler olan bir takım önermelerdir.

16 “الْفَقْهُ: عِلْمٌ بِالْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ”

Delil, dikkatle incelendiğinde, kendisiyle bir matlûb-u haberîye<sup>17</sup> ulaşılması mümkün olan şeydir ki, Usûlcülere göre müfred yahut mürekkebe olabilir. İşte “edille” bunun çoğuludur.

Mükellef, âkil ve balığ olan kimsedir. Bu şekilde mükellef olmayanın fiili, fikhın mevzusunun dışında kalmış olur.

Fikhın gayesi, insanın amelî şer’î ahkâmı bilip, ona uygun hareket ederek iki dünya saadetine ulaşmasıdır.

[Fikhî meseleleri, ya ahiret işleriyle ilgilidir ki, bunlar ibadetlerin hükümleridir yahut dünya işleriyle alakalıdır ki münâkehât (evlenme, boşanma, nafaka vs.), muâmelât (alışveriş, kirâ, fâiz, mîras vs. işlemleri) ve ukûbât (cezalar) kısımlarına ayırılır. Şöyle ki, Cenâb-ı Hak bu nizâmı âlemin, belirlediği vakte kadar bekâsını irâde etmiş, bu ise, insan nev’inin bekâsına ve nev’in bekâsı, çoğalıp çoluk çocuk sahibi olmak için erkek ve kadının izdivâcına bağlıdır. Ve burada nev’in bekâsı, insanların (soyunun) kesintiye uğramaması iledir. İnsan, mîzâcının dengesi yönüyle ayakta kalabilmesi için gıda, elbise ve konut bakımından zenaat türü işlere muhtâc olur. Bu da fertler arasında yardımlaşma ve ortaklaşmanın meydana çıkmasına bağlıdır. Hâsılı, insan, doğuştan medenî olduğundan diğer hayvanlar gibi, yalnız başına yaşayamayıp, medeniyetin gelişmesiyle, diğer insanlarla yardımlaşma ve birlikte yaşamaya muhtaçtır. Hâlbuki her şahıs, kendine (uygun olan) şeyi talep edip zahmetli olan şeyi yapmak istemeyeceğinden aralarındaki adalet ve düzenin ihlalden korunmak için gerek evlilik ve gerek medeniyetin kendisiyle gerçekleşeceği yardımlaşma ve birlikte yaşama konusunda şer’î müeyyidesi olan birtakım kanunlara muhtâc olur. Birincisi, fikhın, münâkehât kısmı, ikincisi muâmelât kısmıdır. Medenîleşme meselesinin bu minvâl üzere pâyidâr olması için cezaî hükümlerin tertîbi gereklidir ki bu da ukûbât kısmıdır.]

Medenîleşme meselesi bu şekilde şer’î müeyyidesi olan kânunlara bağlı kılınmayıp herkes kendisine uygun gelmesi bakımından her istediğini elde etse kamu hukûkuna zarar vereceğinden ve her istediği şeyden mahrum bırakılsa hürriyeti kısıtlanmış olacağından; her iki şekilde de toplum yapısı sarsılacağı hususunda izaha gerek duyulmamıştır.

İbadet hükümlerinden asıl maksad, kulun en büyük olan, Ma’bûda yakınlaşmayı elde etmesi, sevaba ulaşmasıdır. Münâkehât, muâmelât ve ukûbat hükümlerinden asıl maksad kulların maslahatlarının yerine getirilmesidir.

---

17 Matlûbu haberîye üzerinde doğru bir şekilde düşünüldüğü zaman istenen sonuca yani şer’î hükme ulaştırılan şeydir.

İşte bu muamelât kısmının çok karşılaşılan meselelerinde mu'teber kitaplardan toplanarak kitaplara ve kitaplar bablara, bablar fasillara ayrılmak üzere sür'atle bu mecel-  
lenin te'lifine başlandı. İşte mahkemelerde uygulanacak fer'î meseleler, aşağıdaki şekilde  
ve bölümde zikrolunacak meselelerdir. Ancak muhakkik fakihler, fikhî meseleleri bir ta-  
kım küllî kâidelerle dayandırmışlardır ki her biri pek çok meseleyi kapsayıcı ve kuşatıcı  
olarak fikhî kitaplarında kabul edilmiş olmak üzere bu meselelerin isbâtı için delil alınır.  
Öncelikle bu kâidelerin anlaşılması, meseleleri tanımayla sonuçlanır ve meselelerin zi-  
hinlerde yerleşmesine vesile olur. Buna binâen, doksan dokuz fikhî kâideyi toplamaktaki  
şer'î maksad aşağıdaki şekilde ikinci makalede bahsedilir. Bunlardan bazıları münferiden  
kullanılsa da bazı istisnalar küllî kâidelerin tamamına halel getirmez.

## İkinci Makale

### (FIKHÎ KÂİDELER BEYÂNINDADIR)

#### Madde 2. [Bir işden maksad ne ise hüküm ona göredir.]<sup>18</sup>

(Yani bir iş üzerine terettüb edecek hüküm, o işten maksat ne ise ona göre olur.)

Meselâ, bir kimse yolda bir çıkın bulsa sonra düşürse, tazmin etmesi gerekir mi  
gerekmez mi? Bakılır. O kimsenin buluntu malı (lukâta) almasındaki maksat ve niyeti  
sahibini bulup vermek ise bu durumda onu alıp saklaması caiz olduğundan ve “cevâz-ı  
şer'î ise tazmin etmeyi gerektirmediğinden (cevâz-ı şer'î daman'a münâfidir)”<sup>19</sup> kendi-  
sinin kusurlu fiili olmaksızın kaybetmesiyle tazmin gerekmez. Eğer o kimsenin lukâtayı  
almasından maksat ve niyeti sahibine vermek değil de kendi mülküne geçirmek ise bu  
durumda onu alması gasb ve haram olduğundan kusurlu fiili olmaksızın kaybetmesiyle  
bile, tazmin etmesi gerekir. Fakat niyet, bir menfaatin celbi veya zararlı bir şeyin def'i  
zımında kalbin yönelmesinden ibaret olduğundan ancak zahirî bir delil ile anlaşılır.  
Çünkü bâtinî işlerde daima zahirî delil hüccet olur. Meselâ lukâtayı bulduğu zaman orada  
bulunan kimselere “ben bunu buldum, sahibi çıkarsa söyleyin.” derse ya da basın yoluyla  
(evrak-ı havadis) i'lân ederse maksadının îade olduğu anlaşılır. Böyle olmadığı zaman,  
gasb edilmiş olduğu ortaya çıkar. Mecellenin 1250, 1303 ve 1304'üncü maddeleri bu  
kâideden doğan meselelerdendir.

18 “الأمور بمقاصدها”  
19 Mecelle mad. 91.

**Madde 3. [Ukûdda i'tibâr makâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir.**

**<sup>20</sup>Buna binâen bey' bi'l-vefâda rehin hükmü cereyân eder.]**

(Akidlerde söz ve şekillere değil, maksad ve ma'nâlara i'tibâr edilir. Dolayısıyla vefâen, yani bir malı bedeli ödendiğinde geri alma şartıyla satışta rehin hükümleri geçerlidir.)

Çünkü bey' bi'l-vefâ akdinde taraflar her ne kadar bey' lafzını telaffuz etseler de hakiki olarak bundan maksatları satım değil rehin, yani borcu teminat altına alma ve tev-sik etme olduğundan rehin hükmü cârî olur. Yine bu şekilde, asıl borçlunun berî olması şartıyla gerçekleşen kefâlette havâle hükmü ve asıl borçlunun berî olması şartıyla yapılan havâlede kefâlet hükmü ve ücretle yapılan vekâlette icâre hükmü icrâ kılınır.

Bu maddenin bazı istisnaları vardır. Özetle, bedeli vermemek üzere yapılan satım akdi batıl olup hibe olmaz hâlbuki maksat hibedir.

Muamelâta dair olan akitlerin dışında söz ve şekillere i'tibâr edilir, maksat ve ma'nâlara i'tibâr edilmez. Çünkü bu konuda şakanın lağv olduğu "üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir; nikâh, talak, köle âzâdı"<sup>21</sup> hadisiyle sabittir.

**Madde 4. [Şek ile yakîn zâil olmaz.]<sup>22</sup>**

Yani aslı kesin ve sabit olan bir şeyin hilafına delil olmadıkça mücerred şek ile zevâline hükmolunamaz. Buna binâen, umumen ibra edildikten sonra tarihi beyân edil-meyen bir dâvâyâ bakılmaz. Fakat ibradan sonraki bir tarih beyân olunarak dâvâ edilirse hilafına delil bulunmuş olduğundan o halde dâvâyâ bakılır.

Şek; aklın bir şeyin varlığı ve yokluğunda eşit olarak tereddüt etmesidir.

Yakîn; Bir şeyin varlığı ve yokluğunun kesin veya zannî gâlip ile bilinmesidir.

Mecellenin 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11' inci maddeleri bu kâideden çıkarılmış olduğundan bunda mu'teber olan, "hilâfına delil olmadıkça" kaydı onlarda da mu'teberdir.

20 "العبرة في العهود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"

21 İbn Mâce, Talak, 13; Ebû Dâvûd, Talak, 9; Tirmizî, Talak, 9.

22 "اليقين لا يزول بالشك"

**Madde 5. [Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır.]<sup>23</sup>**

Buna istishâb denir ki, başlangıçta ve bir hakkın varlığını ispât etmede delil olamayıp aslında var olan bir şeyi olduğu gibi bırakma konusunda delil olur.

İstishâb; yokluğu zannedilmeyen, kesin bir şeyin varlığıyla veya bir vakitte kesin olarak var olduğuna binâen diğer bir vakitte dekesin olarak var olduğuna hükmetmektir. Bu da iki kısımdır:

Birinci kısım; Geçmiş zamanda bir şeyin gerçekleşmiş olduğu bilinip de şimdiki zamanda varlığında şüphe ve tereddüd olan şeydir. Meselâ, bir kimse terikeden, şu kadar kuruş alacak dâvâ ettiği zaman şahitler müteveffânın o kimseye o kadar kuruş borcu olduğuna şehâdet etseler yeterli olup, “vefâtına kadar zimmetinde bâkî idi” demelerine gerek yoktur. Çünkü bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır.

İkinci kısım; Şimdiki zamanda bir şeyin varlığı bilinip de geçmiş zamanda yok olduğu hususunda şüphe ve tereddüd olan şeydir ki buna “tahkîmu hâl” denir. Meselâ bir kimsenin evine akan suyunun ortaya çıkışı ve eski tarihinde ihtilâf olunur da tarafların delilleri olmazsa, bakılır, eğer dâvâlaşma vaktinde suyunun su çıkarsa hâl üzere bırakılarak kıdemiyle (öteden beri var olduğuyula) hükmolunur ve eğer akmazsa zâhir hale bakılarak hudûsiyle (sonradan meydana geldiğiyle) hükmolunur.

Bu maddenin bazı istisnaları vardır. Özetle, emanet bırakan gibi emin olan kimsenin borçsuzluğu, yeminle doğrulanır.

**Madde 6. [Kadîm kıdemi üzere terk olunur.]<sup>24</sup>**

Yani şerîata muhalif olmadıkça ve umumun zararını gerektirmedikçe kadîm, kıdemi üzere bırakılır. Meselâ elde mevcut vakfiyesi olmadığı gibi vakfedenin şartlarının da bilinmediği eskiden beri var olan vakıflarda, eskiden beri, ne yolda kullanılmamış ise, o hâl üzere bırakılır. Çünkü teâmül kuvvetini alır, teâmül ise âkil kimselerin ittifâkı ile sabit olduğundan istikrar kabul edilir. Mecelle'nin 166, 1229, 1230, 1269' uncu maddeleri bu kâideden türemiş mesele kabîlindedir.

23 “الأصلُ بقاءُ ما كانَ على ما كانَ”

24 “القديمُ يُتركُ على قديمِهِ”

**Madde 7. [Zarar kadîm olmaz.]<sup>25</sup>**

Çünkü açıktan zarar bulunan mahalde kadîm ile hâdis arasında bir fark yoktur. Buna binâen, umumun kullandığı yol üzerindeki alçak çıkıntılar balkon ve cumba gibi çıkıntılar ile oluk gibi gelip geçenlere açık ve büyük (fahiş) zararı olan şeyler kadîm bile olsa kaldırılır. Bu şekilde bir evin gideri eskiden beri kamuya ait olan yoldan akıyorsa ve geçişlere engel olsa eskiden beri kullanılageldiğine bakılmayıp kaldırılır. Çünkü gelip geçene ezâ verecek şeyleri umumun yolunda haksız bir şekilde akıtmak, onlara zulmetmek demektir. Zulmün ise bekâsı nehyolunmuştur ve kaldırılması vâcibtir. Fakat bir evin gideri öteden beri diğer bir haneye akarsa, var olduğu hâl üzere bırakılır.

**Madde 8. [Berâet-i zimmet asıldır.]<sup>26</sup>**

Buna binâen bir kimse, birinin malını telef etse ve miktarında ihtilaf etseler söz mütlifin (telef eden kişi) olup, mal sahibi iddia ettiği ziyadeyi isbât etmesi gerekir.]

Zira insanların zimmetleri asılda (prensipler olarak) yükümlülük, suç ve cezadan (ukuk ve hukuk) berî olarak yaratılmıştır. Burada söz, telef eden kimsenin olup, ziyâdeyi dâvâ edenin isbâtının gerekli olması, şundandır; telef eden kimse prensip olarak berâeti zimmete dayanır ve dâvâcı ise aslın ve görünenin aksine olan bir şeyiyani fazlalığı iddia ediyor hâlbuki beyyinenin görünenin aksini ispat için olması ve sözü yeminle birlikte asla dayanana ait olması kâidedendir. İşte bu asla binâen diğer dâvâlarda söz dâvâlıının olup, dâvâcı, dâvâsını isbât etmeye muhtaç olur.

Zimmet; İnsanda bir vasıftır ki, onunla leh ve aleyhinde olan ahkâma ehil olur ve doğarken bu vasıf kendisiyle beraber bulunur.

**Madde 9. [Sıfat-ı ârızada asl olan ademdir.]<sup>27</sup>**

**Meselâ mudârebe şirketinde<sup>28</sup> kâr olup olmadığında ihtilâf olursa aslolanın (kâr ve zarâr hususunda) yokluk olmasına binâen söz; emek sahibinin olup, sermaye sahibinin kârın varlığını isbât etmesi gerekir.]**

25 “الضَّرْرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا”

26 “الأصلُ بَرَاءَةُ النِّمَّةِ”

27 “الأصلُ في الصِّفَاتِ العَارِضَةِ العَدَمُ”

28 Ortaklardan bir kısmının sermaye vermesi, bir kısmının da iş yapmayı üzerine alması üzerine anlaşma yapılarak kurulan şirket, ortaklık.

Sıfatız ârıza; ticaret, ayıp, illet gibi aslın vücûduyla mevcûd olmayıp sonradan âriz olan şeylerdir ki fakihler nazarında sıfâtı asliyye karşılığında kullanılır. Sıfâtı asliyye; selâmet, sıhhat, hayat, bekâret, bey'de talep ve rıza gibi, aslın varlığıyla mevcûd olan ahvaldir. Bunda aslolan, vücuttur. Binâen aleyh satıcı ile alıcı istek ve zorlama konusunda ihtilâf ederse söz, istek olduğunu iddia edenindir.

Bu kâidenin bazı istisnaları vardır. Özetle, hibe eden hibesinden vazgeçmek istese, hibe edilen kimse de hibenin helak olduğunu iddia etse söz, yemine ihtiyaç duyulmaksızın hibe edilenindir.

**Madde 10. [Bir zamanda sâbit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekâsıyla hükmolunur.<sup>29</sup>**

**Buna binâen bir zamanda bir şeyin bir kimsenin malı olduğu sâbit olsa mülkiyeti izâle eden bir hal olmadıkça mülkiyetin devam ettiğiyle hükmolunur.]**

Bu madde de beşinci madde gibi istishâbın birinci kısmıdır. Yukarıda açıklandığı üzere istishâb, def edici ve izale edici delil olup, bağlayıcı ve ispat edici delil değildir (yani bir şeyin varlığını ispat için değil, yokluğu iddiasını reddetmek içindir). Binâen aleyh mefkûd olan kimse hayattadır denilerek vefat eden mûrisine vâris kılınamaz.

**Madde 11. [Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır.<sup>30</sup>**

**Yani hâdis olan bir işin sebebi ve zamanı vukûunda ihtilâf olsa, geçmiş zamana nisbeti isbât olunmadıkça şimdiki zamana en yakın olan zamana nisbet olunur.]**

Binâen aleyh, bir kimse vârislerinden birine bir mal hibe etse, vefat ettikten sonra diğer vârisler “zikredilen malı marazı mevt halinde iken hibe etmiş idi o halde ise hibe mu'teber değildir onu da terekeye dâhil edeceğiz” diye iddia etmelerine mukabil kendisine hibede bulunmuş olan vâris de, “müteveffa, zikredilen malı, sıhhatli olduğu zaman hibe etmişti o halde hibesi mu'teberdir” diye kendisini müdâfaa etse, diğer vârislerin söylediğine i'tibâr edilir. Lehine hibede bulunulan (mevhûbu leh) kimse, hibe olayının müteveffanın sıhhatli vaktinde, önceden yaşanmış olduğunu ispat etmesi gerekir.

29 “مَا تَبَتَّ بِرَمَانٍ يُحْكَمُ بِبَقَائِهِ مَا لَمْ يُوَجَدْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ”

30 “الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ”



Bu kâidenin bazı istisnaları vardır. Meselâ, bir kimse, azledilen hâkime “sen ben-den azilden sonra bin kuruş aldın, ver” diye dâvâ etse, Hâkim de “hayır, azilden önce, murâfaayı şer’iyye ile alıp felan adama verdim” dese, söz, yeminsiz, hâkimindir. Hâlbuki azilden sonra almış bulunması şimdiki zamana daha yakın olması bakımından söz, hâkimden dâvâ edenin olması gerekirdi.

### **Madde 12. [Kelâmda asıl olan ma’nâ-yı hakikîdir.]<sup>31</sup>**

Şu halde hakikî mananın kullanılmasının mümkün olduğu yerde mecaz anlama gidilmez. Ama hakikî manayı kullanmak mümkün olmazsa mecaza hamlolunur. Meselâ bir adam evladına bir şeyi vasiyet etse, çocukları ve torunları bulunsa, çocuklarına verilir, torunlarına verilmez. Fakat o zaman, çocukları yaşamıyorsa torunlarına verilir. “Çünkü kelamın i’ mâli ihmalden evladır.”<sup>32</sup>

Hükümün terettüb etmesinde hakikî mânâ ile mecâzî mânâ arasında bir fark yoktur. Hakikat üzerine nasıl hüküm terettüb ederse mecaz üzerine de öyle hüküm terettüb eder. Hakikatın tarîkini bilmeye tevkîf denir ki, va’z edenden duymaya bağlıdır. Mecazın yolunu bilmek ise, düşünmek, yani karîne ve alâka ile olur. Aralarında şu yönde de fark vardır, eğer nefyetmek sahih olursa, mecaz, olmazsa hakikattir. Meselâ aslan lafzı, erkeğin cesaretli olması anlamında kullanılırsa, mecazdır; çünkü cesaretli adam aslan değildir.

### **Madde 13. [Tasrîh mukabelesinde delâlete i’tibâr yoktur.]<sup>33</sup>**

Çünkü delâlet sarâhate nazarla zayıftır. Zayıf ise kuvvetli mukâbilinde geçersizdir. Meselâ, bir kimse sahibinin izniyle bir eve girerse açık bir yerde duran kadehle su içmeye delâleten me’zundur. Bu durumda kadehi eline aldıktan sonra kazâen düşürüp kırsa tazmin etmesi gerekmez. Fakat ev sahibi şu kadehe dokunma diye yasakladıktan sonra eline alıp düşürmek suretiyle kırsa bu durumda sarâhate karşı delâletin hükmü olamayacağından tazmin edilmesi gerekir.

Delâlet, ona muhalif bir sarâhat olmadıkça kuvvetini hâizdir. Yani başlangıçta açıklama (sarâhat) bulunmadığı zaman, delalet açıklama gibi amel eder ve onun hükmünü alır. Bir kere kullanıldığı lafzın gereğiyle amel olunduktan sonra artık sarâhatin hükmü

31 “الأصل في الكلام الحقيقي”

32 Mecelle mad. 60.

33 “لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح”

olmaz. Gerek red ve gerek tasdik cihetiyle vakî olan tasrîhe i'tibâr olunmaz. Çünkü sırf tasrîhe mahal bulunmaz. Meselâ Bekir'in malını izni olmaksızın Zeyd satmış olsa mal sahibi muhayyerdir. Dilerse bey'i fesheder dilerse cevaz verir. Fakat bu şekilde kendisinin izni olmaksızın Zeyd'in, malını sattığını öğrendikten sonra gidip müşteriden satılanın bedelini istese yahut alsa, bahsedilen bey'e cevaz verilmiş olacağından bir daha bu bedel noksandır, ben bu bey'e razı değilim diye bey'i fesh ettiremez. Zîrâ delâletin muktezâsıyla amel edildikten sonra tasrîhin hükmü olamaz.

#### **Madde 14. [Mevrid-i nassda içtihad mesâğ yokdur.]<sup>34</sup>**

Zîrâ fûrû'da içtihad daima nassın olmadığı yerde cereyân eder. Meselâ beyyinenin müddei ve yeminin münkir üzerine olması hakkında “Dâvâcının beyyine getirmesi, inkâr edenin (dâvâlnın) ise yemin etmesi gerekir.”<sup>35</sup> nassı vârid olduğundan, artık bunun aksine içtihad edilemez. Bu şekilde nisab, şehâdetin iki erkek veya bir erkek iki bayandan ibaret olduğuna nass vârid olduğundan aksine içtihad cevaz verilemez. Fakat velâdet, bekâret gibi erkeklerin bilmeleri mümkün olmayan kadınlara mahrem konularda “erkeklerin bakamayacağı mahallerde, kadınların şehâdeti câizdir”<sup>36</sup>nassı vârid olduğundan, bu konuda bir kadının bile şehâdeti makbûl olur.

İçtihad: Delillerden şer'î ahkâmı istinbâta muktedir olan kimsenin fer'î şer'î hükmü, şer'î delilinden çıkarmak için tâkâtının ve gücünün tamamını harcaması ve sarf etmesidir.

İçtihadın hükmü galebe-i zandır. Şartı, kitabın lûgat ve şeriat bakımından manasını umum ve has gibi yönlerini ve sünnetin mütevâtir, meşhur ve ahad gibi geliş yollarını ve kıyasın çeşitlerini bilmektir.

#### **Madde 15. [Alâ-hilâfi'l-kıyas sâbit olan şey sâire makîsün-aleyh olmaz.]<sup>37</sup>**

Çünkü kıyasın şartı, kendisine kıyas yapılan (makîsun aleyh) aslın hükmünü başka bir nassla yahut icma' ile zikredilen asla mahsus kılmasıdır. Meselâ “selem ve istisnâda”

34 “لَا مَسَاقَ لِلِاجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ”

35 Mecelle mad. 76.

36 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhammed el-Meys, (Beirut: Daru'l-Fikr, 2000), 16: 142.

37 “مَا تَبَتَّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهُ لَا يُقَاسُ”

mevcud olmayan şeyi (ma'dûm) satmak caiz oluyor diye diğer şeyleri de buna kıyas ederek ma'dûmun satışını caiz görmek gerekmez. Çünkü ihtiyaca binâen bunlardan selem ve icâreye nass ile ve istinâ'ya istihsânen cevaz verilmiş ve nass ve icma' ile sabit olan aslın hükmü yine nass ve icma' ile kendilerine mahsus bulunmuştur.

#### **Madde 16. [İctihad ile içtihad nakz olunmaz.]<sup>38</sup>**

Yani bir vakiya senet olması i'tibâriyle şartlarını taşıyan bir içtihad başka bir içtihad ile nakz olunmaz. Buna binâen, hâkim bir meselede bir görüş ile hüküm verdikten sonra o mesele hakkındaki görüşü değiştirmiş olsa, ilk görüşü için koyduğu hükmü, nakzedemez. Zîrâ ikinci içtihad da, zanni oluşunda birinci içtihad gibi olduğundan ve belki ilk içtihad hükmün yerleşmesi sebebiyle kuvvet kazandığından ikinci içtihad onunla çelişemez. Fakat bundan sonra o gibi hususlarda ikinci içtihadla hükmetmek gerekir. Bu şekilde, kitap, sünnet ve icmaya muhalif olmadıkça bir hâkimin içtihadını diğer bir hâkimin içtihadı dahi nakzedemez. Çünkü bu durum, hâkimlerin hükümlerinin istikrarına hâle getirir, toplumu sıkıntıya sokar. Eğer bir hüküm, kitap, sünnet ve icmaya muhalifse ve şer'i delilleri dayanak olarak kullanmamışsa gerek hükmü veren hâkimin ve gerek arz olunduktan sonra başka bir hâkimin ona muhalefet etmesi vâcib olur. Şafîî hâkimden sâdır olan hükmü Hanefî hâkimin nakzedememesi de bu aslın furûâtındaki meselelerdendir.

**Madde 17. [Meşakkat teysiri celbeder.<sup>39</sup> Yani zorluk, kolaylaştırmaya sebep olur ve darlık vaktinde genişlik göstermek gerekir. Karz, havale ve hacr gibi pek çok ahkâmı fıkhiyye bu aslın furûâtındandır. Fukahânın ahkâm-ı şer'iyyede gösterdikleri ruhsatlar ve hafifletmeler hep bu kâideden istihrâc olunmuştur.]**

Ruhas, ruhsatın çoğuludur, özürli olmayan şahıslar hakkında yasaklanmış olan şeyde özürli olan şahıslara müsaade edilmesi ve izin verilmesine ruhsat denir. Meselâ bir mahalde ölüden başka yenecek bir şey bulamayıp açlıktan helak olacak kimseye ölü eti yemeye izin verilmiş ve bey-i ma'dumdan ibaret olan seleme, insanların işlerini kolaylaştırmak için cevaz verilmiştir. Erkeklerin muttali olması mümkün olmayan yerlerde yalnız kadınların şehadeti kabule şayan görülmüş ve borçlunun borcunu ödemesinin elinin bol-laştığı vakte kadar bekletmesine cevaz verilmiştir.

38 "الْإِحْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ"

39 "الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ"

Bu kâide mutlak olmayıp hakkında nass olmayan hususlara özeldir. Buna binâen şunda, bunda da meşakkat vardır diyerek hemen her yerde kolaylaştırma yoluna gidilmez.

**Madde 18. [Bir iş dâik oldukça müttesi' olur.<sup>40</sup> Yani bir işte meşakkat görülünce ruhsat ve genişlik gösterilir.]**

Bu kâide doğru olduğu gibi “Bir iş geniş olduğunda dar olur” kâidesi de doğrudur. İmam Şâfiî, “Bir iş dar olduğunda genişler ve geniş olduğunda daralır.” buyurmuşlardır.

Bu madde, bundan önceki madde ile aynı anlama geldiğinden onda zikredilen misaller buna da misal olabilir. Meselâ medyûn borcunu ödeyemeyince, borcu ödeme zamanı, kolaylaştırmaya veya borcu düşürmeye, daha sonra tazmin edilmesi şartıyla acil ihtiyacı giderecek kadar başkasının malından yemeye izin verilmesi “zorluk, kolaylığı beraberinde getirir” kâidesine misal olarak irad olunabileceği gibi bu kâideye misal olarak da kullanılabilir.

**Madde 19. [Zarar ve mukabele bi'z-zarar yokdur.]<sup>41</sup>**

Yani şeraitte bidâyeten zarar caiz olmadığı gibi mukâbeleten dahi zarar vermek caiz değildir. Buna binâen bir kimse aldanarak sahte para alsa başkasını aldatıp onu veremez. Zulüm gören kimse başkasına zulmedemez. Haksız yere malı itlaf olunan kimse telef edenin malını telef edemez. Belki hâkime müracaatla zararını tazmin ettirmesi gerekir. Gasbedilen adamın gasbedenin malını gasb edememesi, eşyası çalınan adamın hırsızın malını çalamaması, haksız yere darbedilen kimsenin darbedeni dövememesi de bu asıldan türeyen misallerdendir.

**Madde 20. [Zarar izâle olunur.]<sup>42</sup>**

Bu madde önceki maddeyi tamamlar. İki madde bir araya getirilince şu şekli alır: “Zarar zarar ile mukabele olunmaz fakat sûret-i meşrûada izale olunur. “(Zarar zarar ile mukabele olunmaz fakat zarar şeriatın izin verdiği şekilde giderilir. ) Çünkü zararın

40 “الْأَمْرُ إِذَا صَاقَ أَسْعَ”

41 “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ”

42 “الضَّرْرُ يَزَالُ”

devamlılığı caiz görülmez. Hatta bu meselenin incelenmesinde “müfsid katl olunur mu, olunmaz mı?” diye ortaya çıkan tartışmalarda, müfsidin katilden başka bir suretle engellenemeyeceği ortaya çıkarsa katlolunur, denilmiştir. Muhayyerlik ile satın alınan malı reddetmek, şuf’a, telef olmuş malların tazmini, imam ve kadıların tayini gibi pek çok fikhî hükümler bu kâideye dayanmaktadır. Bundan sonraki 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31’inci maddeler bu maddenin fūrû’u konumundadır.

**Madde 21. [Zarûretler memnû’ olan şeyleri mübah kılar.]<sup>43</sup>**

Meselâ hayvan ölüsü yemek şeriatte haram kılınmıştır. Fakat yenilebilecek bir şey bulamayıp açlıktan ölmesinden korkulan bir kimsenin hayatta kalacak kadar ölü eti yemesine müsaade edilir.

**Madde 22. [Zarûretler kendi mikdarlarınca takdir olunur.]<sup>44</sup>**

Bu madde bundan önceki maddeyi tahsis eder. Bundan dolayı zaruretin yasak olan şeyi mübah kılması zaruret vaktine mahsustur, zaruretin ortadan kalkması durumunda yasağın avdet etmesi gerekir. Meselâ açlıktan ölmesinden korkulan adama zaruret halinde leş yemesine izin veriliyor diye diğer zamanlarda da leş yemesine izin verilemez.

Aynı şekilde doktorun hastaya ve hastanın avret yerine bakması da önceki maddenin gerektirdiği gibi mübah ise de bu maddeye göre zaruretin kendi miktarınca takdir olunması gerektiğinden zaruret kadarına bakması caiz, ziyadesi caiz değildir.

**Madde 23. [Bir özr için caiz olan şey ol özrün zevâliyle bâtil olur.]<sup>45</sup>**

Yani zaruret durumu ortadan kalkınca yasak geri döner ve o fiil caiz olmaktan çıkar.

Meselâ şer’î cevaza göre hacr olan sefih iyileştiğinde hâkim tarafından hacr feshe-dilir. Keza şahidin uzak bir belde bulunmasından ötürü şahitliğin başkasına yüklenmesi caiz görülürken asıl şahid yedek şahidin şahitlik yapmasından önce şehâdet mahalline ulaşmasıyla şahitlik edecek kimsenin şehâdeti engellenir.

---

43 “الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ”

44 “مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا”

45 “مَا جَازَ لِعَدْرِ بَطَلٍ يَزُولُ بِهِ”

**Madde 24. [Mâni zâil oldukda memnu' avdet eder.]<sup>46</sup>**

Meselâ bir kişi çarşıdan kumaş alıp terziye götürse, başka birisi gelip “bu kumaş benim”, diğeri de “hayır senin değil, ben onu çarşıdan aldım” dese, aralarında çıkan tartışmadan dolayı mahkemeye müracaat ettiklerinde, dâvâcı verilen hükümlerle kumaşı almış olsa, müşteri parasını almak için satıcıya müracaat edebilir. Aslında müracaat etmemesi gerekirdi. Çünkü daha önce haklı olan müşteriye karşı “Bu mal senin değildir.” dedikten sonra hâkimin kararı üzerine dönüp satıcıya “bu mal senin değildir” demesi gerekir. Hâl-buki bu durum, mülkiyette dâvânın dinlenilmesine engel olacak şekilde bir zıtlık olur. Fakat hâkimin hükmüyle bu zıtlık ortadan kalktığından ve sona erdiğinden yasak olan dâvâyı dinleme de avdet ederek müşterinin satıcıdan bedeli dâvâ etmesi caiz olur.

**Madde 25. [Bir zarar kendi misliyle izâle olunamaz.]<sup>47</sup>**

Belki zararsız veya hafif bir zararla giderilir. Meselâ bir kimse taksim edilebilir ortak bir malın harap olmasından dolayı, kendisini zarardan korumak için onarmaya kalkışsa ve ortağı da bunu kabul etmese, ortağı zorlanamaz. Çünkü malın ortak olarak onarılması nasıl ki onun için zarar ise onarılmaya zorlanması da ortak hakkında aynı şekilde zarardır. Fakat taksim edilmesinde bir zarar olmazsa zorla taksim edilerek zarar, zararsız olarak giderilir. Aynı şekilde satılan şeyin müşterinin elindeyken bir kusuru olsa ve bu kusurun önceden olduğu fark edilse, müşteri satın aldığı şeyi satıcıya geri veremez. Fakat zarar imkân dâhilinde ortadan kaldırılacağından müşteri eksik bir fiyatla satıcıya müracaat edebilir.

Gelecek olan 26, 27, 28, 29'uncu maddeler bu maddeye bağlı ve mahsustur.

**Madde 26. [Zarar-ı âmm-ı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur.]<sup>48</sup>**

Yani genel (topluma mâl olacak) zararlar hususî (bir/kaç kişiyi etkileyecek) zarar teâruz<sup>49</sup> ederse, hususî zarar tercih edilir.

46 “إِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ الْمُنْعُوعُ”

47 “الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِمِثْلِهِ”

48 “يَتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدْفَعِ ضَرَرِ عَامٍ”

49 Teâruz; İstilahta, eşit kuvvette iki şer'î delilden birinin, bir mesele hakkında bir anda gerektirdiği hükmün, diğer bir delilin aynı mesele hakkında gerektirdiği hükme aykırı olmasına teâruz denmektedir (bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 12.

[Tabib-i câhili menetmek bu asıldan teferrû' eder.]

Cahil bir doktorun işini yapmasını engellemek böyledir. Çünkü doktoru, doktorluğunu yapmaktan engellemek kendisine bir zarar ise de, ona müsaade etmek de, öldürücü ilaçlar verebileceği için kamuya zarar vericidir.

Ehliyetsiz müftüyü fetva vermekten men' etmek, kamuya ait bir yola sarkmış bulunan duvar ulu'l emrin emrine uyararak yıkmak da bu asla dayanmaktadır.

**Madde 27. [Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur.]<sup>50</sup>**

Yani zararın, zararsız bir şekilde giderilmesi esastır fakat bu mümkün olmadığı zaman hafif bir zararla giderilir. Meselâ bir kimsenin ineği başka birinin kabı içerisine başını soksa, çıkarmak mümkün olmasa, değeri çok olanın sahibinin değeri az olanın sahibine malının değerini vermesi gerekir.

**Madde 28. [İki fesâd teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile a'zammın çaresine bakılır.]<sup>51</sup>**

Böyle durumlarda kaide şudur: Bir kişi herhalde iki kötülükten birini kabul etmek mecburiyetinde olursa bakılır; eğer belalar birbirine eşit ise dilediğini seçer. Eşit olmayıp birbirinden farklı ise hafif olanı yapar. Meselâ bir mahallede yangın çıkarsa, birinin evinin yıkılmasıyla yangın orada durdurulacak olsa ve yıkılmadığı zaman da yangın genişleyerek bütün halka zarar verecek olsa ulu'l-emrin kararıyla her ikisinin de evi yıkılır. Orada yangın durdurulursa yıkan kişinin zarara kefil olması gerekmez. Çünkü ulu'l-emrin halka velayet hakkı vardır. Fakat evi yıkmaya kararını ulu'l-emr değil de başka biri verirse o zaman zarara kefil olması gerekir. Zira başkasında, velayet hakkı yoktur.

**Madde 29. [Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur.]<sup>52</sup>**

Meselâ üzerindeki bahçe ile beraber bir dağ diğer bir bahçe üzerine yıkılıp düştüğünde kişinin mülkiyetinden çıkar, o bahçelerden kıymetçe az olan çok olana tabi olaca-

50 "الضَّرُّ الْأَشَدُّ يَزَالُ بِالضَّرِّ الْأَخْفِ"

51 "إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَكْثَرُهُمَا ضَرًّا بَارْتِكَابِ أَخْفِيهِمَا"

52 "يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرِّينِ"

ğından önce hangisinin kıymeti çok ise onun sahibi kıymeti az olana tazminat olarak yer temlik eder.

Yirmi altıncı maddeden bu maddeye kadar olan maddeler mânâ olarak aynı, başlık olarak farklı oldukları için birine örnek olan şey diğerine de örnek olabilir.

### **Madde 30. [Def’-i mefâsid celb-i menâfi’den evlâdır.]<sup>53</sup>**

Çünkü dinin yasakladığı şeylere verdiği önem dinin emrettiği şeylere i’tinâsından önceliklidir. Meselâ eskiden beri harman yeri olan bir mahallin yakınlarında bir kişi ev yapsa sonra harmanın tozu evimin üzerine geliyor diyerek harman sahibinden harmanını oradan kaldırmasını istese, böyle bir harekette bulunmaya hakkı olmaz. Aynı şekilde bir kişinin eline bir miktar sahte para geçse ve aldığı yeri bilmese, onu piyasaya sürmek kendisine yarar sağlasa da diğer insanlara zararı olacağından süremez.

Çocuklara zehir satılmaması, zulümden mazlumu kurtarmak, denize düşen birini kurtarmak için hayırlı işi terk etmek de bu asıldan türemiş meselelerdendir.

### **Madde 31. [Zarar bi-kaderi’l-imbân def’ olunur.]<sup>54</sup>**

Meselâ gaspedilen mal tüketilmiş ise malın aynının (aslının) verilmesi mümkün olamayacağından o mal misliyetten ise mislinin ödenmesiyle, kıyemiyetten ise gasb günlerindeki kıymetinin ödenmesiyle zarar giderilir. Gasb eden, malı gasbedilmiş olan kişiye zararını öder.

Bir kimsenin su kuyusu yakınlarında komşusu bir tuvalet veya yer altı lağımı yapsa ve önceki kuyunun suyuna zarar verse (suyunu kullanılmayacak hale getirirse) zarar giderilmeye çalışılır. Başka şekilde zararın giderilmesi mümkün olmazsa tuvalet ve lağım kapatılır.

Bir kimsenin evinde yaptığı pencereden diğer tarafta kadınların oturduğu bir yer görüldüğü zaman duvar veya tahta perde yapılarak zararın giderilmesini sağlamak da bu kuralla ilgilidir.

53 “دَرَةُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ”

54 “الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ”



**Madde 32. [Hâcet umumi olsun hususi olsun zarûret menzilesine tenzil olunur.<sup>55</sup>**

**Bey' bi'l vefâya cevaz verilmesi bu kabildendir ki Buhara ahâlisinde borcun çoğalmasıyla görülen ihtiyaç üzerine bu akit, yürürlüğe konmuştur.]**

İmamlık gibi ibadetle ilgili konularda adam kiralayıp para vermek batıl kabul edilirken caiz olması, hamam meselesinde insanların kullanacakları suyun miktarını ve zamanı bildirmeksizin ücretle hamama girmelerine izin verilmesi, selem ve istisnâ' gibi muamelâta izin verilmesi hep bu asıldan türeyen meselelerdir.

Hacet: Bir şeye isteyerek ihtiyaç duymaktır.

**Madde 33. [İztlrar gayrın hakkını iptal etmez.<sup>56</sup>**

**Buna binâen bir adam aç kalıp da birinin ekmeğini yese sonra kıymetini vermesi lazım gelir.]**

Aynı şekilde bir kişinin üzerine kükremiş deve veya kudurmuş köpek saldırırsa, kişinin başka türlü kurtulması mümkün olmasa ve o deveyi veya köpeği öldürse, daha sonra öldürdüğündeki kıymetlerini ödemesi gerekir.

**Madde 34. [Alması memnu' olan şeyin vermesi dahi memnu' olur.]<sup>57</sup>**

Meselâ rüşvet almak yasak olduğu gibi rüşvet vermek de yasaktır. Fakat kişi zulüm ve zarara uğramışsa ve bunlardan kurtulması başka yolla mümkün olmuyorsa o zaman rüşvet vermesi caiz olur. Alınmasındaki yasak hiçbir zaman ortadan kalkmaz.

Rüşvet: Meşrû bir sebep olmaksızın alındığından rüşvet alan kişiye mülkiyet ifade etmez. Bundan dolayı rüşvet veren kişi herhalde talep edebilir ve geri alabilir.

55 "الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً"

56 "الاضْطِرَّارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ الْغَيْرِ"

57 "مَا حَرَّمَ أَخْذَهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤَهُ"

**Madde 35. [İşlenmesi memnu' olan şeyin istenmesi dahi memnu' olur.]<sup>58</sup>**

Meselâ zulüm etmek yasak olduğu gibi bir araç ile başkasına zulüm ettirmek de yasaktır. Aynı şekilde yalan yere şahitlik etmek yasak olduğu gibi başkasının yalan yere şahitlik yapmasını istemek de yasaktır.

Bu kuraldan yemin meselesi istisnadır. Şöyle ki: Yalan yere yemin etmek yasaktır fakat yalan yere yemin ettirmek yasak değildir. Meselâ bir kişi başka birisinin hakkını inkar etse, hak sahibi inkar edene yemin ettirebilir.

**Madde 36. [Âdet muhakkemdir.<sup>59</sup> Yani hükm-i şer'îyi isbât için örf ve adet hakem kılınır; gerek âmm olsun gerek hâs olsun.]**

Hakkında nass bulunmayan bir konuda ittifakla örf ve adet hakem kılınır. Fakat nass bulunan hususlarda İmameyn'e göre örf ve adet muteber değildir. Çünkü nass ile örf ve adet birbirlerine zıt olduklarında (teâruz) nass, örf ve adetten daha kuvvetli olduğu için nassa itibar edilir. İmam Yusuf'a gelince, ondan gelen bir rivayet İmameyn'nin rivayeti gibi olsa da başka bir rivayette şöyle açıklanmıştır. Eğer nass örf ve âdete dayanıyorsa i'tibar örf ve âdetedir, değilse nassadır. Meselâ buğday, arpa, tuz ve harmanın ölçekle (keyl); altın ve gümüşün tartıyla (vezin) alınıp verilmesi hakkında bulunan nass asırsaa-dette insanların örf ve adetlerinin öyle olmasına dayandığından ve İmam Yusuf'dan ikinci rivayete göre örf ve âdetin değişmesiyle nassın hükmü dahi değişeceğinden örf ve âdete itibar edilir. İşte bazı imamlar bu işaret edilen rivayeti tercih eder. Bugün insanların tuz ve harmanı tartıyla, altın ve gümüşü sayıyla alıp vermelerini buna bağlamışlardır.

**Adet:** Birçok tekrarla birlikte insanların devam ve defaatle yaptıkları şeydir.

**Örf:** Aklın şehadetiyle meşhur olup, selim fitratın hüsnü kabul ile karşıladığı şeydir.

**Örf iki kısımdır.** Bunlardan biri umumi örf diğeri hususi örf'tür. Eğer birçok yerde uygulanıyor ve biliniyor ise "umumi örf" tür. Bir beldeye veya bir topluluğa veya bir mahalleye veya belli bir gruba ait ise "hususî örf" olur.

**Umumi örf:** Genel hakkında hüküm koyar ve onunla hüküm genel olarak sabit olur. Hatta usul ilminde beyân edildiği üzere kat'î hüküm olmak üzere nassı âmm; istisna, şart, sıfat gibilerle tahsis edildiği gibi umumi örf ile de tahsis olunur. Dolayısıyla

58 "مَا حَرَّمَ فَعَلَهُ حَرَّمَ طَلَبَهُ"

59 "الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ"

“mevcud olmayan şey satma<sup>60</sup>” nassı şerifince ma'dûmu satmak batıl iken mecellenin bey' kitabında görüldüğü gibi istisnâ', örf ve insanların teamülü üzerine istihsanen caiz kılınmıştır, bu suretle zikredilen nass örf ve adetle tahsis edilmiştir.

**Hususi örf:** Genel hakkında hüküm koymaz ve onunla genel hüküm sabit olamaz. Belki onu örf olarak kabul etmiş olanlar hakkında hakem kılınır. Ve onlara mahsus olarak hüküm sabit olur. Dolayısıyla mecellenin 188. Maddesinde “Bir beldede cârî olan örf ve âdete süregelen şart ile bey' sahih ve mu'teberdir. Dolayısıyla küreği kaplayarak satmanın şart olduğu bilinen bir beldede halktan biri o yerde söylenen bu şart ile birine kürek sat-sa, satıcının zikredilen şarta uyması gerekir. Fakat böyle bir şartın bilinmediği yerde bir kişi bu şartı koşarak satsa şart müfsid ve satış da fasid olur” denilmiştir.

Bu maddenin pek çok kısımları vardır. Özetle mecellenin 353, 354, 495, 555, 829'uncu maddeleri bu maddeden türemiştir.

### **Madde 37. [Nâsın isti'mali bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur.]<sup>61</sup>**

Yani insanların örf ve âdeti, ihtiyaç duyduklarında müracaat ettikleri bir delildir ve gerektiğinde bunlarla amel edilir. Çünkü “Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında güzeldir.” buyrulmuştur. Meselâ biri sanat ehlinde birine “bana şu kadar kuruşa bir şey yap” dese ve o da kabul etse istisnâ', münakit olur. Hâlbuki satılan şey orada olmadığı için akdin olmaması gerekirdi.

**Hüccet:** Bir şeyin ispatı için ortaya konulan güçlü bir delildir. Umumi olsun hususi olsun örf ve âdetin delil olması akdi yapan tarafların arasında onun hilafına bir anlaşma olmaması ve Şari' tarafından nass bulunmaması şartıyla geçerlidir. Eğer örf'e muğayir bir anlaşma olursa veya nass bulunursa örfün hükmü olmaz. Çünkü “tasrih mukabilinde delaletle i'tibar yoktur.”<sup>62</sup>

Şurası izaha muhtaçtır ki: Hakkında ayet bulunmayan fıkhi meselelerde büyük fakihlerin dikkate aldıkları şey örf ve adettir. İhtilafların çoğu da örf ve adetten çıkmıştır. Ahkâm-ı şer'iyyeyi ameliyyenin çoğu örf ve âdete dayandığı için ve örf ve adet ise çoğunlukla değiştiği için hükümler de değişmiştir. Meselâ Mütেকaddimûn fakihlerine göre; satın alınan evin bir odasını görmekle görme muhayyerliğinin düşmesi gerekir. Mütelahhirûn fakihlerine göre ise görme muhayyerliğinin düşmesi için her odasının ayrı ayrı görülmesi gerekir. Bu durum örf ve âdetin değişmesiyle ortaya çıkmış bir ihtilaftır.

60 Buhârî, Büyü', 55; Ebû Dâvud, Talak, 7; Tirmizî, Büyü', 19; Nesâî, Büyü', 50, 72.

61 “اسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا”

62 Mecelle mad. 13.

Örfün çok büyük bir önemi vardır: Örfî kullanım ile şer’î kullanım teâruz edince örfî kullanım tercih edilir.

Bu madde 36. madde ile anlamca aynıdır, sadece başlıkları değişiktir. Çünkü örf ile adet eş anlamlı olarak kullanılır bunların eş anlamlı kullanılmadığını söyleyenler bile birbirine zıt olduklarına hükmetmemişlerdir.

Bundan sonra gelecek olan 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45’ inci maddeler bu madde-nin altında toplanabilir.

### **Madde 38. [Âdeten mûmteni’ olan şey hakikaten mûmteni gibidir.]<sup>63</sup>**

Meselâ bir kimse başkaları tarafından nesebi bilinen veya kendisinden yaşça büyük olan birine “Bu benim oğlumdur” dese, bu iddiası kabul edilmez. Vefatından sonra o kimse ölenin vârisine iddiada bulunsa bu iddiası kabul edilmez. Çünkü ona nisbetle, çocuğu olması âdeten imkânsızdır.

### **Madde 39. [Zamanın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz.]<sup>64</sup>**

Yani zamanın değişmesiyle fer’î ahkâmın üzerine bina edildiği şey değişirse onun üzerine dayandığı ahkâmın da değiştirilmesi inkâr olunamaz. Şöyle ki: Zamanın değişmesiyle insanların hal ve hareketlerinin veya örf ve adetlerinin değişmesine bağlı olan hükümler bile değişir. Çünkü bir asırda faydalı olan şey başka bir asırda zararlı olabilir. Meselâ Mütekaddimûn fakihlerine göre dürülmüş bir elbisenin zahirini görmek yeterli olurdu fakat Müteahhirûndan İmam Züfer Hazretleri elbiseyi açıp her tarafını görmek gerektiğini ifade etmiş ve zamanımızda fetva dahi bu merkezde verilmiş olduğundan şimdi elbisenin zahirini görmek yeterli değildir. Çünkü elbisenin içi ve dışı aynı tarzda yapılmamaya başlamıştır. İşte şu hükümlerin değişmesi bir delil olup, ondan diğerine muhalif hüküm çıkarılmasından ileri gelmez. Belki zamanın değişmesinden ortaya çıkmış bir durumdur.

63 “الْمُتَمَتِّعُ عَادَةً كَالْمُتَمَتِّعِ حَقِيقَةً”

64 “لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَوْزَانِ”

**Madde 40. [Âdetin delâletiyle ma'nâ-yı hakikî terk olunur.]<sup>65</sup>**

Meselâ bir kişi “Et yemeyeceğim” diye yemin etse ve insan eti yese ettiği yemini bozmuş olmaz. Çünkü insan eti yenmez. Fakat İmam-ı Âzam’a göre karşılıklı anlaşmayla üzerine vaki olduğundan yemini bozulur.

**Madde 41. [Adet ancak muttarid yahut galip olduğunda muteber olur.]<sup>66</sup>**

Muttarid olduğunda<sup>67</sup> mu'teber olması zahirdir, galip olduğunda mu'teber olması ise şundandır: Genelde yapılanın haricinde nadir olarak gerçekleşen şeye i'tibâr olunmaz. Çünkü nadir yok hükmündedir.

Meselâ, çeşitli yerlerde parası geçerli olan bir memleketin parasının yalnız miktarı zikredilip, cins ve sıfatı belirtilmeyerek mutlak bedel üzerine pazarlık yapılırsa, akit o beldenin revaçtaki galip para birimi üzerinden gerçekleşmiş olur. Çünkü bilinen o para birimidir. Örf ile ta'yin ise nass ile ta'yin gibi olduğundan, semen mutlak olarak zikredildiğinde o beldenin kullanılan para birimine hamledilmesi gerekir.

Bu madde örf ve âdetin şartlarından olduğu için 36, 37, 40. maddeleri kapsamaktadır.

**Madde 42. [İtibar galib-i şayiadır, nadire değildir.]<sup>68</sup>**

Meselâ, İmam-ı Azam'a göre; bir çocuk sefih olarak baliğ olursa rüşd yaşı olan yirmi beş yaşına kadar malları üzerindeki tasarrufu engellenir. Zikredilen yaşa ulaştığında rüşdü tahakkuk etmese bile malları kendisine verilir. Çünkü rüşd genellikle yirmi beş yaşında gerçekleşir. Nadiren ise gerçekleşmez. Nadir ise ma'dûm hükmündedir.

Erkek ve kadından her biri için buluğ yaşının on beş yaş olarak, mefkud hakkında ömrünün doksan yaş olarak belirlenmesi bu asla dayandırılan meselelerdendir.

Bu madde önceki maddenin ikinci bölümünün delili mesabesinde olduğundan, ikisi bir araya getirilince şu şekli alır: “Adet galip olursa muteber olur, çünkü itibâr yaygın olanadır; nadire değildir.”

65 “الْحَقِيقَةُ تَتْرُكُ بَدَلَالَةَ الْعَادَةِ”

66 “إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ عَلَبَتْ”

67 Örf ve âdetin geçerli bir delil sayılması için bunun muttarid veya galip yani kesintisiz uzun bir zamandır çoğunluk tarafından yapılagelmekte olması gerekir.

68 “الْعَبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّاعِلِ لَا لِلنَّادِرِ”

**Madde 43. [Örf ile ma'ruf olan şey, şart kılınmış gibidir.]<sup>69</sup>**

Yani örf ve adet ile bilinen şey, söz ile şart kılınmış hükmündedir.

Meselâ: Bir kimse gelir getirmek üzere hazırlanmış olan bir sürücü koltuğuna, arabaya veya tramvaya, vapura ve şimendifere binip gitse, bunların hepsine ayrı ayrı ücret ödemek örfte ma'ruf olduğundan bu kimsenin ecri misil vermesi gerekir.

Hana gidip yatmak ve hamama girip yıkanmak, ücret karşılığında hizmet eden bir kimseyi istihdam etmek gibi hususlarda, ecr-i misil ödenmesinin gerekli olması bu asla dayandırılan meselelerdendir.

**Madde 44. [Beyne't-tüccar ma'ruf olan şey, beynlerinde meşrut gibidir.]<sup>70</sup>**

Meselâ: Bir tüccar peşin veya veresiye diye konuşmadan, çarşıda kullanılan para ile bir şey satsa, ay veya hafta başında bunun parasından bir miktarını alması da tüccarlar arasında ma'ruf bir konu olsa, zikredilen satışta açıklama yapılmadan bilinen zamanda parası ödenir.

Buna göre, adetleri üzerine o kadar parayı, satıcı olan tacir vade bitince alır. Paranın hepsini peşin alıram diyemez.

Her halükârda, alışverişe vekil olan kimse, müvekkilinin malını uygun gördüğü paha ile veya tüccarlar arasında ma'ruf olmuş (örf haline gelmiş) bir müddette ödenmek üzere veresiye satabilir.

**Madde 45. [Örf ile ta'yin nass ile ta'yin gibidir.]<sup>71</sup>**

Yani bir şey nasıl nassın kanun koymasıyla ta'yin olursa, her zaman uygulanagelmış veya çoğunluk tarafından uygulanmış olan örf ve adetle de öylece ta'yin olunur.

Meselâ: Bir kimse birine beygirini herhangi bir şart koymaksızın ödünç olarak verse, ödünç alan ona dilediği zaman biner, dilediği yere gider. Fakat genel olarak iki saatte

69 “المَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا”

70 “المَعْرُوفُ بَيْنَ التُّجَّارِ كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ”

71 “التَّعْيِينُ بِالْعُرْفِ كَالْتَّعْيِينِ بِالنَّصِّ”

gidilen yere bir saatte gidemez. Bunun gibi mutlak surette kiralanen bir han odasında kiralayıp kalan kişi, dilerse bir şey söylemez dilerse memnuniyetini açıklar. Fakat örf ve âdetin hilafına hareket ederek orada demircilik yapamaz.

**Madde 46. [Mani' ve muktezî tearuz ettikte mani' takdim olunur.]<sup>72</sup>**

**Buna göre, bir adam borçlusunu elinde merhun olan malını başkasına satamaz.]<sup>73</sup>**

Zira o mal rehin verenin mülkü olması nedeniyle mal üzerinde tam yetki gerekir. Mala mürtehinin hapis hakkı taalluk etmesiyle mal üzerindeki yetkisine engel olup, bu suretle mani' ve muktezî tearuz ettiğinden mani' öne alınır.

Burada hakk-ı mülk (elde bulundurma hakkı), hakikat-i mülk (gerçek mülkiyet) üzerine takdim olunur.

Çünkü tehir ile ancak menfaat ortadan kayboluyor, hakikati mülkiyeti öne almada ise aynın ortadan kalkması gerekiyor.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 590. ve 1765. maddeleri bu asla dayanan alt maddelerdendir.

**Madde 47. [Vücutta bir şeye tâbî olan, hükümde dahi ona tâbî olur.]<sup>74</sup>**

**Buna göre bir gebe hayvan satıldığında, karnındaki yavrusu da tâbî olarak satılmış olur.]**

Bey' ve hibede anne karnındaki yavru için ayrıca bir hüküm yoktur. Bunun için hamlin satılması câiz olmadığı gibi hibesi dahi caiz değildir. Çünkü alışveriş ve hibe esnasında bey' konusu olan malın ve hibe edilen şeyin mevcut olması bey' ve hibenin şartlarındandır.

Mecellenin 230, 231, 232, 234. maddeleri de bu kâideden türemiştir.

---

72 “إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضَى يُقَدَّمُ الْمَانِعُ”

73 Mani, bir işin geçersizliğini, muktezi ise geçerliliğini gerektiren şey demektir. Bu ikisi karşılaştığında mani' ön planda tutulur.

74 “التَّابِعُ تَابِعٌ”

**Madde 48. [Tâbî olan şeye ayrıca hüküm verilemez.<sup>75</sup>**

**Meselâ bir hayvanın karnındaki yavru ayrıca satılamaz.]**

Çünkü o hayvanın cüzleri kendisinin ayrılmaz parçası menzilindedir. Şayet bu parçalar satılmış olsa, bey' fasid olur. Yine bir hayvanın karnındaki yavrusu kiralanamaz ve rehin konusu dahi edilemez.

Tâbî' olarak satılmış olan bir parçanın para konusu edilememesi de bu asla dayanan meselelerdendir.

Her kâidenin istisnası olduğu gibi bu kâidenin de istisnası vardır. Özetle bu kâideye bakarak anne karnındakine vasiyetin geçerli olmaması gerekirken geçerli olmuştur. Zira vasiyet mirasın benzeridir ki, mirasçı olan kimse, miras bırakan kimseye bazı durumlarda muhalefet eder. Vasiyette kabul şarttır, hâlbuki anne karnındakine vasiyette kabul bulunmuyor denilirse, şöyle cevaplanır:

Vasiyet bir yönden hibeye, bir yönden mirasa benzer. Hibeye benzemesi yönünden mümkün olduğu takdirde kabul şart kılınır. Mirasa benzemesi yönünden ise mümkün olmadığı takdirde şüphe ile amel nedeniyle kabul sakıt olur.

**Madde 49. [Bir şeye malik olan ol şeyin zaruriyyatından olan şeye dahi malik olur.<sup>76</sup>**

**Meselâ bir evi satın alan kimse ona bitişik olan yola dahi malik olur.]**

Yani o yolda geçiş hakkına (hakkı mürur) sahip olur, rakabesine sahip olmaz. Bundan dolayı akit esnasında, ev satımında yolun bey'e dâhil olduğunu açıklamaya gerek yoktur.

Bu madde 47. maddenin bölümlerinden gibidir.

**Madde 50. [Asıl sakıt oldukça, fer' dahi sakıt olur.]<sup>77</sup>**

Çünkü asıl kuvvetli, fer' zayıftır. Bundan dolayı güçlü olanın ortadan kalkmasıyla zayıfında ortadan kalkması gerekir. Ancak fer' sakıt olduğunda, asıl ortadan kalkmaz. Meselâ kefilli bir borçta, borçlu olan borcundan beraat edince kefilde beraat eder. Fakat

75 “التَّابِعُ لَا يَفْرُدُ بِالْحُكْمِ”

76 “مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ صُرُورَاتِهِ”

77 “إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفُرْعُ”



borca kefil olan kimseyi alacaklı kefaletinden ihraç etse, zikredilen borçtan asıl borçlunun zimmeti beri olmaz. Asıl borcun düşmesiyle, temsilcinin ve müvekkilin borçtan kurtulması ve vekilin borçtan kurtulması da bu asla dayanan meselelerdendir.

Bazen asıl sabit olmadığı halde fer' sabit olur. Meselâ; Bir kimse Zeyd'in Bekir'e olan şu kadar kuruş borcuna ben kefilim dese, Zeyd de Bekir'e borcu olduğunu inkâr etse, o kimsenin Bekir'e o kadar kuruş para vermesi gerekir.

**Madde 51. [Sakit olan şey avdet etmez. Yani giden geri gelmez.]<sup>78</sup>**

Meselâ: Alacaklı, zimmetindeki alacağından borçluyu ibra etse, artık o borcu ondan dâvâ edemez. Bunun gibi terikenin üçte birinden fazlasına icazet veren vâris, icazetinden geri dönemez.

Öldürülen kişinin vârisleri katili kısas konusunda affettiklerinde, sonrasında kısas ve diyet talep edememeleri bu asla dayandırılan meselelerdendir.

**Madde 52. [Bir şey batıl olduğta, anın zımnındaki şey dahi batıl olur.]<sup>79</sup>**

Meselâ; Zeyd Bekir'e bir at satın, parasını aldıktan ve atı ona teslim ettikten sonra, bir adam mahkeme huzurunda istihkak dâvâsı açarak, atı Bekir'den delilleriyle alsın, Bekir Zeyd'e parasıyla müracaat eder. Zira akit batıl olduğundan onun zımnındaki ibrada batıl olur.

Bu kâidenin istisnaları vardır. Bu cümleden olarak, şuf'a hakkı, geçiş hakkı gibi mücerred haklardan üzerine bir kimse, bir bedel mukabilinde diğeriyle aralarında anlaşmış olsa, yani bu haklarından vazgeçse, sulh bedeli gerekmediği halde sulh zımnındaki sükût hakkı batıl olmaz.

78 “السَّاقِطُ لَا يَعُودُ”

79 “إِذَا بَطَلَ شَيْءٌ بَطَلَ مَا فِي ضَمْنِهِ”

**Madde 53. [Aslın ifası kabil olmadığı halde bedeli ifa olunur.]<sup>80</sup>**

Meselâ: Bir kimse diğerine bir aylık olarak ev kiraya verse, ay asıldır. Yani bir aylık kira olması asıldır. Ancak akit 2 ayda gerçekleşip aslın ifası mümkün olmasa, bedeli olan günler ifa olunur. Bunun gibi gasbedilen mal, gasıb elinde telef olup da aslın ifası mümkün olmasa, bedeli olmak üzere gasbedilen mal kıyemi olduğu takdirde zaman ve mekân gasbındaki kıymeti, misli maldan olduğu surette ise misli ifa olunur.

**Madde 54. [Bizzat tecviz olunmayan şey bit-teba' tecviz olunabilir.]<sup>81</sup>**

**Meselâ müşteri malı kabz için satıcıyı vekil kılrsa caiz olmaz. Ama satın aldığı erzağı ölçüp koymak için satıcıya çuvalı verip satıcı erzağı çuvala koyarsa zımnen ve teb'an kabz bulunur.]**

Müşterinin satın alınan malı, kabz için satıcıyı vekil kılmasının geçerli olmaması, satıcının müşteri tarafından kabza kasten vekil olmaya ehil olmamasındandır.

Zira bir şahısta iki zıt sıfatın toplanmış olmaması gerekir.

Çeşmeden içme (şirb) hakkı, akan suyu kullanma (mesil) hakkı, geçiş (murur) hakkı gibi mücerret hakların bizzat satılmaları caiz olmadığı halde, arâziye bağlı olarak satılmalarının caiz olması dahi bu asla dayanan meselelerdendir.

**Madde 55. [İbtidaen tecviz olunmayan şey bekaen tecviz olunabilir.]<sup>82</sup>**

**Meselâ; Şayi' hisseyi (bölünmemiş maldaki ortaklı hisse) hibe etmek sahih değildir.]**

Yani taksim edilebilen bir malın şayi' hissesini ayırmadan önce hibe etmek sahih değildir. Çünkü icap ve kabul ile akit yapılsa da hibe, hibe konusu malın kabz edilmesiyle (teslim alınmasıyla) tamamlanır. Hâlbuki şayi' hissede tam bir kabzın meydana gelmesi diğer hisselerin tazmin olunmasına bağlıdır. Fakat taksim olunamayan malın şayialı hissesini hibe etmek geçerlidir. Zira onda zaruret olduğundan eksik kabz yeterlidir.

80 "إِذَا بَطَلَ الْأَصْلُ يُصَارُ إِلَى التَّبَدُّلِ"

81 "يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي غَيْرِهَا"

82 "يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ"

[Ancak hediye edilen bir malın şayialı hissesini bir hak sahibi çıkıp ele geçirse, hibe geçersiz olmaz, kalan hisse kendi lehine hediye edilenin malı olur.]

Çünkü fukaha, şöyle demiştir: taksim edilebilen mallardan hissenin şayi olması asli olursa bu durum (şüyu'-u aslî) hibenin sıhhatine mani olur, ancak (şüyu'-u târî) sonradan şâyi' hisseli olmak, hibeye mani olmaz.

#### **Madde 56. [Beka ibtidâdan esheldir.]<sup>83</sup>**

Bu madde bundan önceki maddenin aslıdır. Şu halde ikisi bir araya getirilince şöyle olur; “İbtidaen tecviz olunmayan şey bekaen tecviz olunur. “Zira var olan şeyin devam etmesi ilk defa meydana gelmesinden kolaydır. Meselâ, Zeyd Bekir’e bir ev hibe ve teslim ettikten sonra yarısından rücû’ etse geri kalan yarısı ortak hissenin kendisine hibe edilen kişi tasarrufunda kalmasına engel değildir.

#### **Madde 57. [Teberru ancak kabz ile tamam olur.]<sup>84</sup>**

##### **Meselâ; Bir adam birine bir şey hibe etse kazdan önce hibe tamamlanmaz]**

Kabz bulunmaksızın kendisine hibe edilen kişi hibe edilen şeyin maliki olamaz. Çünkü Cenab-ı Peygamber: “Hibe kabzedilene kadar geçerli değildir”<sup>85</sup> buyurmuştur. Buna göre kabzdan önce hibe edilen kişi vefat ederse hibe batıl olacağından vârisleri kabza muktedir olamaz. Böylece kabzdan önce hibe eden vefat ederse hibe geçersiz olacağı için, lehine hibede bulunulan (mevhubu leh), hibe edenin (vahib) mirasçılarından malı alamaz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*’nin 849. maddesine bak.

#### **Madde 58. [Raiye yani teb’a üzerine tasarruf maslahata menuttur.]<sup>86</sup>**

Buna göre velayeti müslümanların devlet başkanına ait bir maktülün, katili hakkında, umumun maslahatının ihtiyacına göre kısas yahut beytül mala geçirilmek üzere diyet seçeneklerinden hangisini hükümdar emrederse caiz olur. Fakat katili affedemez.

83 “الْبَقَاءُ أَشْهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ”

84 “التَّبْرُوحُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْقَبْضِ”

85 Hadisle ilgili konu başlığı için bkz.: Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Mekke: Mektebetü Dari'l-Baz, 1994), 6: 169.

86 “التَّصَرُّفُ عَلَى الرُّغْبَةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ”

Mecellenin 919 ve 1616 maddeleri de bu kâideye örnektir.

**Raiyye:** Bir hükümdarın vatandaşlarına denir. İster hükümdarın dininden olsun ister diğer dininden (mezhep) olsun.

**Madde 59. [Velayeti hassa velayeti ammeden akvadır.<sup>87</sup>**

**Meselâ vakfın sorumluluğunu üstlenen kişinin (mütevelli) velayeti, kadının velayetinden daha kuvvetlidir.]**

Buna göre, mütevelli varken hâkimin vakıfta tasarrufu geçerli olmaz.

Şöyle ki, mütevellinin vakfa hıyâneti ortaya çıkarsa, kadı genele şamil velayeti ile onun üzerine bir müfettiş tayin eder veya onu azlederek yerine vakfın işlerini yürütmeye muktedir ve dürüst bir kimseyi mütevelli olarak atar.

**Velayet:** Başkası üzerine tasarruf sahibi olmaktır ki, iki kısımdır. Biri velayeti amme diğeri velayeti hassadır.

İnsanların yöneticisi ve rehberi olduğundan hükümdarın dini ve dünyevi işlerde halk üzerine umumi velayeti olduğu gibi vali ve kadıların vesairenin de memur oldukları vilayet, sancak ve kazalarda insanlar üzerinde umumi velayetleri vardır. Bunun için maslahatın gerçekleşmesine göre halk üzerine tasarrufları caizdir.

Mecellenin 974. maddesinde hâkimin dışında dereceleri tayin olunan veli ve vasi-lerin velayetleri ile vakıf mütevellisinin velayeti; veli, vasi ve mütevelli oldukları sabiye, mecnuna, ma'tuha, vakfa münhasır olduğundan velayet-i hassa kabîlindedir.

**Madde 60. [Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır.<sup>88</sup>**

**Yani bir kelâmın bir mânâya hamli mümkün oldukça ihmâl, yani manasız, bırakılmamalıdır.]**

Çünkü manasız sözün, akıllı insandan çıkması düşünülemez. Hakiki olmasına delil olacak bir ibare bulunmadıkça hakiki mana ve karine bulunursa da asıl mananın yerine tayin edilen mecaz anlam kullanılır. Meselâ bir kimse vefatından sonra malının üçte biri

87 "الْوَلَايَةُ الْحَاصَةُ أَقْوَى مِنْ الْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ"

88 "إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ"

filanın çocuklarına verilsin diye vasiyet etse, gerek erkek gerek kız o kimsenin çocukları oldukça torunlarına bir şey verilmez. Çünkü müfred olsun cemi' olsun çocuğun erkeğe nazarla çocuk sulbünde ve kıza nazarla kullanımı hakiki manada olup torunlara kullanımı mecaz anlamdır. Fakat o kimsenin çocukları yaşamıyor ise o zaman torunlarına verilir. Zira “Manayı hakiki müteazzir oldukda mecaza gidilir.”

Şurası dikkat edilmesi gereken bir meseledir ki, her kelamın i'mâli ihmâlinden evlâ değildir; akıllı insandan südür eden sözün i'mâli, ihmâlinden evlâdır. Yoksa mecnûn, çocuk, gayrı mümeyyiz gibi âkil olmayanlardan südür eden kelâma i'tibar edilmez.

#### **Madde 61. [Hakiki manayı vermek imkânsız olduğunda mecaza gidilir.]<sup>89</sup>**

Zira mecaz hakikatın halefi ve bir şubesidir. Binâen aleyh hakiki manayı vermek imkânsız olmadıkça mecaza gidilmez. Eğer hakiki manayı vermek imkânsız olursa o surette mecaza gidilir. Hakiki mana ya âdeten terk edilmiş olur. Meselâ bir kimse ‘ben filanın hanesine ayak basmam’ diye yemin etse, sadece ayağıyla basmak âdeten imkânsız olduğundan bu kelam mutlak olarak haneye girmek manasına hamledir. O halde o kimse her ne suretle olursa olsun o haneye girmekle yeminini bozmuş olur. Hakiki mana ya da şeran terk edilmiş olur. Meselâ bir kimse birine “ben seni filanla husumete vekil tayin ettim” dese husumet şer’an yasaklanmış olduğundan bu kelam ikrar ve inkâr yönüyle dâvâ vekâleti manasına hamledir.

Şu hususun açıklanması da gerekir ki, hakiki mana ile mecaz manası bir arada kullanılmaz. Zira manaya nazarla lafız, şahsa nazarla elbise yerinde olup, hakiki manada sahip olunan elbise, mecâzi manada ödünç elbise gibidir. Bir elbisenin aynı anda hem sahip olunan hem ödünç alınan olması muhal olduğu gibi bir lafzın da hakikat ve mecaz yolu ile birlikte kullanılması muhaldir.

#### **Madde 62. [Bir kelamın i'mâli mümkün olmazsa ihmal olunur.]<sup>90</sup>**

**Yani bir kelamın hakiki ve mecazi bir manaya hamli mümkün olmazsa o halde mühmel yani manasız bırakılır.]**

Meselâ bir kimse başkası tarafından nesebi bilinen eşine “bu benim kızımdır” demiş olsa ihmal olunur. Çünkü başkası tarafından nesebi bilindiğinden dolayı hakiki manasına ve vârisi bulunduğundan dolayı mecaz manası olan vasiyete hamli mümkün olamaz.

89 “إِذَا تَدَرَّتْ الْحَقِيقَةُ بُصَارَ إِلَى الْمَجَازِ”

90 “إِذَا تَدَرَّتْ أَعْمَالُ الْكَلَامِ مُهْمَلٌ”

**Madde 63. [Mütecezzi olmayan bir şeyin bir parçasını zikretmek, tamamını zikretmek gibidir.]<sup>91</sup>**

Meselâ bir kimse zevcesine hitaben “benden yarım boş ol” demiş olsa, talak bölünemeyeceğine göre o kimsenin zevcesi bir talak ile boş olmuş olur. Bunun gibi maktulün vârislerinden biri katili kısastan affetmiş olsa kısas tamamen düşer. Fakat diğer vârislerin hakları diyete dönmüş olur.

**Madde64. [Eğer nas veya delalet ile takyid-i delili bulunmaz ise mutlak itlakı üzere cari olur.]<sup>92</sup>**

Meselâ bir kimse birini alışverişe vekil tayin etse, vekil tayin edilen kişi her ne alırsa alsın sahih olur.

Eğer sarahaten veyahut delaleten delil kayıtlanmış olursa kaydın hükmü ile amel olunur. Meselâ bir kimse birine ‘şu malı şu kadara sat’ diye vekâlet verse vekil ondan noksana satamaz. Satarsa satış müvekkilin icazetine bağlı olarak gerçekleşir. Bunun gibi bir kimse bahar mevsiminde şallı cübbe alması için birini vekil tayin etse o yazın giymek üzere cübbe alması için vekâlet vermiş olacağından mevsim geçtikten sonra veya ertesi sene almış olsa müvekkili hakkında geçerli olmayıp vekilin kendi üzerinde kalır. Çünkü delaleten takyid vardır.

Mutlak: Kayıttan ari ve umumi olup hususi olmayandır. Mukayyed bunun zıddıdır.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*<sup>2</sup>’de bu maddenin pek çok alt başlığı vardır. Özetle 572, 819, 1414. maddelerine bak.

**Madde 65. [Hazırdaki vasf lağv, gaibdeki vasıf muteberdir.]<sup>93</sup> Meselâ satıcı alışveriş meclisinde hazır olan bir kıratı satacak olduğu halde şu yağız atı şu kadar bin kuruşa sattım dese icabı muteber olup yağız tabiri lağvedilmiş olur.]**

Eğer müşarun ileyh müsemmanın cinsinden olmayıp da başka cinsten olursa o halde i’tibâr müsemmaya (ismi konulana) olduğundan akit batıl olur. Zira işaretin muteber olmasında ittihad-ı cins (cinslerin birliği) şarttır.

91 “ذِكْرُ بَعْضِ مَا لَا يَتَجَرَّأُ كَذْبُكَ كَلِّ”

92 “الْمَطْلُوقُ يَجْرَى عَلَى إِطْلَاقِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَلِيلَ التَّقْيِيدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً”

93 “الْوُصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَوْ وَفَى الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ”

[Ancak meydana olmayan bir kıratı yağız diye satsa vasfın muteber olmasıyla alışveriş mün'akit olmaz.]

Yani lazım olmaz. Zira meydana olmayan şeye işaret mümkün olmadığı cihetle her halde tesmiye (isimlendirme) ve vasfı muteberdir.

Bir cinsten olan şeylerde işaret ile tavsif (vasıflandırma) ve tesmiye (isimlendirme) içtima ederse tavsif ve tesmiye muteber olur. Meselâ bir kimse Zeyd'in imamlığına tâbî oldum dese, iktidâ ettiğinin Zeyd değil de Bekir olduğu ortaya çıksa, iktidâsı sahihtir.

Bir cinsten olmayan şeylerde işaret ile tavsif ve tesmiye bir arada bulunsa, tavsif ve tesmiye mu'teber olur. Meselâ bir kimse şu yakut taşı şu kadar bin liraya sattım, müşteri de kabul ettim dedikten sonra satılan malın yakut olmayıp sırça olduğu ortaya çıksa akıt batıl olur. Çünkü mevcud olmayan bir şeyi satmaktır.

Bir cinsten olup da vasıfları muhtelif olan şeylerde işaret muteber olur. Fakat sıfat bulunmazsa müşteri muhayyerdir. Meselâ biri diğerine yakutu ahmer (kırmızı yakut) diye yakut sattıktan sonra gündüzün sarı olduğu ortaya çıksa satım akdi sahih olsa da müşteri muhayyerdir. Dilerse beyi kabul eder, dilerse fesheder.

Cins; Aralarında maksad bakımından büyük farklılıklar bulunmayan birçok ferdi ifade etmek üzere kullanılan şeydir. Bu tarif fukahaya göredir. **Şu** halde mantıkçıların cins tarifi ile fukahânın cins tarifi arasında fark var demektir.

Vasıf; Bir şeye tabi olup ondan ayrı olmakla beraber onun hüsn ve kıymetini artıran şeydir. Bu tarif fukaya göre olup yemine ve şarta konu olmayan vasıf demektir ki buna vasf-ı mu'tâd ve vasf-ı müteârif denir.

#### **Madde 66. [Sual cevapta iade olunmuş addolunur.<sup>94</sup>**

**Yani tasdik olunan bir sualde ne denilmiş ise cevap veren onu söylemiş hükümdedir.]**

Meselâ bir kimsenin hâkimin huzurunda “benim filandan şu kadar alacağım var” diye iddiada bulunması üzerine hâkim dâvâlıyı huzuruna celp edip “bu adam sende şu kadar alacağı olduğunu iddia ediyor. Sen ne dersin?” dediğinde dâvâlı “evet” yahut “vardır” derse o kimsenin onda o kadar alacağı olduğunu ikrar etmiş olur. Bunun gibi bir mecliste otururken meselâ şu haneye girerse Zeyd'in zevcesi boştur diye mecliste bulunanlardan biri bir söz söyledikten sonra Zeyd de ‘evet’ derse üzerine yemin vaki olduğundan zevcesi belirtilen eve girdiği surette boş olmuş olur.

94 “السُّؤَالُ مُنَادٍ فِي الْجَوَابِ”

**Madde 67. [Sükût edene bir söz isnad olunmaz. Lakin ihtiyacın görüldüğü durumda sükût beyândır.<sup>95</sup> Yani sukut eden kimseye şu sözü söylemiş oldu denilemez.]**

Meselâ bir kimse birinden ariyeten bir şeyi istedikten sonra sahibi sukut etse o kimse o şeyi alamaz. Eğer alırsa gasıb olur ve elinde telef olduğu takdirde üzerine tazmin etmek lazım gelir. Zira borç sükût ile sabit olmaz.

[Fakat konuşması gereken yerde sükût etmesi, ikrar ve beyân kabul edilir.]

Meselâ peşin satışta müşteri semeni tamamen ödeyinceye kadar satıcının satacağı şeyi elinde tutmaya hakkı vardır. Fakat müşteri mebbî, elinde bulundurmamak için alırken satıcı görüp de sükût etse delaleten almasına izin vermiş olduğundan hapis hakkını düşürmüş olur.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 438, 472, 971, 1032, 1659, 1751, 1822. maddeleri dahi bu istisna-i fıkranın teferruatından olduğundan onlarda dahi sükût beyân addolunur.

**Madde 68. [Bir şeyin batnî işlerdeki delili o şeyin makamına kaim olur.<sup>96</sup>**

**Yani hakikatine ulaşma imkânı çok zor olan batnî işlerde zahiri delil ile hükümlenir.]**

Meselâ müşteri malın aybına muttâl olduğunda muhayyerdir. Dilerse malı belirtilen para ile kabul eder. Dilerse reddeder. Fakat malın aybına muttali olduktan sonra devamı yahut satışa arz eylemesi rızaya delil olduğundan bir daha onu satıcıya iâde edemez.

**Madde 69. [Mukatebe (yazışmak) muhataba (karşılıklı görüşme) gibidir.]<sup>97</sup>**

Yani muhataba ile husule gelecek maksat mukatebe ile de husule gelir. Meselâ İstanbul'da bulunan bir kimse İzmir'de bulunan diğer bir kimseye 'sana filan cihetten şu kadar kuruş borcum vardır' diye ma'nûn ve mersûm (arzedilmiş ve işaretli) bir mektup yazıp gönderse o kimseye o cihetten o kadar kuruş borcu olduğunu ikrar etmiş olur. "Zira gaipten kitap hazırdan hitap gibidir. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 1606. maddesine bak.

Senetlerin hükme medar olması bu asla dayanır. Fakat şüphe-i tezvîr (sahtelik şüphesi) ve tasni'den (düzmeçilik şüphesinden) salim olmayan senetlerin muhtevaları iki şahit ile ispat olmadıkça mu'teber olmaz.

95 "لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِنٍ قَوْلُ لِكَيْلِ الشُّكُوتِ فِي مَعْرِضِ الْحَاجَةِ بَيَانًا"

96 "رَبِّلِ السُّعْيِ فِي الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ يُقَوْمُ مَقَامَهُ"

97 "الِكِتَابِ"



**Madde 70. [Dilsizin işaret-i ma'hudesi (bilinen, anlaşılan hareketleri) lisan ile beyân gibidir.]<sup>98</sup>**

Alışveriş, icare, hibe, rehin, nikâh, talak, ibra, ikrar, dâvâdan feragat, yemin, yeminden kaçınmak gibi şeylerde dilsizin işareti ibaresi makamına kaimdir. Şu kadar var ki işaretin ma'hûde olması lazımdır. Ancak hadler ve şahitlikte dilsizin işareti muteber değildir.

Konuşanın işareti ma'ruf bile olsa muteber olamaz. Fakat aslında konuşup da sonradan bir arıza ile tekellüme muktedir olmayan kimsenin bu hali ölünceye kadar devam ederse fetvaya uygun olan, işaretinin muteber olmasıdır.

**Madde 71. [Tercümanın kavli her hususta kabul olunur.]<sup>99</sup>**

Binâen aleyh mütehasimin (dâvâlaşan taraflar) veya şahitlerinin lisanlarını anlamadığı durumda hâkim mahkemedeki tercümanın tercümesine göre muhakeme ve istihşad ederek hüküm icra eder. Fakat bu babda tercümanın sözünün makbul ve muteber olması için birinden diğerine nakil ve tercüme edeceği lisanların şivelerine vakıf olmasıyla beraber güvenilir ve mutemed olması lazımdır. Tercümanın bir tane olması kifayet ederse de hıyanet ihtimalini kesmek için fikhen iki tane olmasını iyi görmüşlerdir.

**Madde 72. [Hatası zahir olan zanna i'tibâr yoktur.]<sup>100</sup>**

Meselâ bir kimsenin borcuna kefil olan kimse kefil olduğu kişinin borcunu ödediğine muttali olmaksızın kefil olduğu borcu ödedikten sonra o belirtilen borcun borçlu tarafından ödenmiş olduğu ortaya çıksa kefil verdiği akçeyi lehine kefil olunan (mekfûlun leh)'dan geri alır.

98 “الإِعَارَاتُ الْمُتَهَوِّدَةُ لِلْأَخْرَسِ كَالنِّيَانِ بِاللِّسَانِ”

99 “يَقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا”

100 “لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ التَّبَيِّنِ حَطْوَةً”

**Madde 73. [Senede dayanan ihtimal ile huccet yoktur.]<sup>101</sup>**

**Meselâ bir kimse vârislerinden birine şu kadar kuruş borcu olduğunu ikrar ettiği takdirde eğer maraz-ı mevtime ise diğer vârisler tasdik etmedikçe bu kararı delil değildir. Zira diğer vârislerden mal kaçırmak ihtimali maraz-ı mevte dayanır.]**

Yani senede dayanır.

[Ancak sıhhatli olduğu zamanda ikrarı muteber olur. Ve o halde olan ihtimal yalnız bir çeşit zann olduğundan ikrarın delilliğine mani olmaz.] Zira tevehhüme (zanna kapılmaya) i'tibâr yoktur.

Maraz-ı mevt- o bir hastalıktır ki çoğunlukla onda ölüm korkusu olduğu halde hasta erkek ise evi dışında, kadın ise evin içinde olan maslahatını görmeden aciz olup, bu hal üzere bir sene devam etmeden vefat eden kimsedir, gerek yatakta olsun gerek olmasın. Mecellenin 1595. maddesine bak!

Senede dayanmayan ihtimal ile hüccet olmadığı gibi ihtilaf ile de hüccet yoktur. Meselâ şahitlerden biri bin kuruş som, diğeri de bin kuruş altın diye şahitlik etse, şahitlerin şahitlik konusunda lafzen ve manen ittifakları şart bulunduğundan bu suretle ihtilaf vukuunda şahadetlerine i'tibâr yoktur.

**Madde 74. [Tevehhüme (zanna kapılmaya) i'tibâr yoktur.]<sup>102</sup>**

Meselâ bir kimsenin elinde kanlı bıçak bulunduğu halde telaşla ve korku ile bir evden çıktıktan sonra derhal o eve girilip de kesilmiş bir insan görülmüş olsa o kimse kesilenin katili olmakla mahkûm olur. Çünkü kat'î delil vardır. Bu surette kesilmiş olan kimseye kendi kendini kesip öldürmüş denilemez. Zira kat'î delilin ortaya çıkmasından sonra bu gibi ihtimaller zann sayılacağından hükmü yoktur.

Mecellenin '1023'. maddesi dahi bu maddenin altına dahil olabilecek maddelerdendir.

101 “لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاسِ عَنِ دَلِيلٍ”

102 “لَا عِبْرَةَ لِلنَّوْمِ”

**Madde 75. [Burhan ile sabit olan şey ‘ıyânen sabit gibidir]<sup>103</sup>**

Burada burhandan murat beyine-i âdiledir. Şu halde bu maddeden maksat “Adil beyine ile sabit olan şey, kesin olarak ortaya çıktığında gözle görülmeye sabit olan şey gibidir” demek olur. Meselâ dâvâlı hâkim huzurunda dâvâyı ikrar ettiği surette nasıl aleyhine hüküm olunursa, dâvâcı dâvâsını şahitler ile ispat ettiği suretle öylece aleyhine hükümlenir. Ve her iki suretle de dâvâlının dâvâyı dâvâcıya teslim etmesi lazım gelir. İspat suretinde ben ikrar etmedim ki teslim etmem icap etsin demeye dâvâlının hakkı yoktur.

Burhan: Mantıkçılara göre; kesin bilgi elde etmek için kesin öncüllerden oluşan kıyasa denir. Fakat usulcülere göre; Kendisinde mevcut olan beyân sebebiyle hakkı batıldan, sahihi fasitten ayıran ve ayırt eden şey demektir.

**Madde 76. [Beyyine, iddia sahibi için, yemin inkâr eden üzerinedir.]<sup>104</sup>**

Meselâ biri diğerinden bir şey iddia ettiği takdirde dâvâlı kimse inkâr ederse hâkim dâvâcıdan delil ister. Dâvâcı beyyine ile dâvâsını ispat ettiği surette hâkim onun üzerine hükmeyley, eğer dâvâcı beyyine getirmekten aciz olursa büyük çoğunlukla onun talebiyle ve bazı durumlarda talebe gerek kalmaksızın dâvâlıya yemin teklif eder. Bu surette dâvâlı yeminden kaçınırsa hâkim kaçınmaya göre hükmeder. Fakat yemin ederse dâvâcıyı dâvâlıya olan dâvâsından men eder.

**Beyyine:** Dâvâcının dâvâsının doğruluğuna delalet eden şahadeti mübeyyinedir ki zahirin hilafı ve hafinin ispatı içindir. Beyyine yoksa sabit olan şeyi ispat etmek gerekir.

**Yemin:** Yemin lafızları ile iki haberden birini takviye eylemektir ki aslı ve zahiri olduğu gibi bırakmak içindir.

Yemin daima nefy (inkâr) üzerine olur. Zira münkir olan (inkâr eden) dâvâlı taraftandır. Böyle münkir canibinden olan şey ise daima nefy üzerinden olur. Fakat galebe-i fisk ile zamanımızda tezkiye (temize çıkarma) hususu sorunlu olduğundan hâkimler şahitler üzerine yemin ettirmeyi seçmişlerdir. Hâlbuki İbn-i Nüceym’in nakline göre dâvâcı ve şahitlerin yemine davet edilmesi neshedilmiş bir şeydir. Çünkü cenabı peygamber “Beyyine dâvâcıya, yemin inkâr eden üzerinedir”<sup>105</sup> buyurmuşlardır.

103 “الْقَابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالْقَابِتِ بِالْعِمَانِ”

104 “الْبَيِّنَةُ لِلْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ”

105 Buhârî, Rehin, 6; Tirmizî, Ahkâm, 12; İbn Mâce, Ahkâm, 7.

**Madde 77. [Beyyine hilaf-ı zahiri ispat için, yemin aslı ibka içindir.]<sup>106</sup>**

Zahire muhalif görünen şey ispat ve beyâna muhtaç olduğundan beyyinenin, görünenin aksini ispat için olması gerekir. Zahire muvafık görünen şey asıldır ve bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıl olduğundan aslı ibka içinde yemin lazımdır.

Bu kâide “beraet-i zimmet asıldır” kâidesini ispat eder. Meselâ bir kimse diğer bir kimseden alacak iddiasında bulunsa asıl olan onun borcu olmamasıdır. Çünkü beraati zimmet asıldır. Şu halde borcu olması görünenin aksinedir. Binâenaleyh borcu ispat için iddia sahibinden beyyine talep olunur. Eğer dâvâcı delille dâvâsını ispat edemezse o surette aslı ibka için dâvâlıya yemin teklif edilir.

**Madde 78. [Beyyine huccet-i müteaddiye ve ikrar huccet-i kasıradır.]<sup>107</sup>**

Beyyine hâkimin kazasıyla huccet olduğundan ve hâkimin velayeti âmmesi hasebiyle bütün insanlar hakkında hükmü geçerli olduğundan geçişli bir delil (huccet-i müteaddiye) olması gerekir. Fakat ikrar, ikrar eden üzerine hücceti kasıra olup başkasına geçmez. Çünkü ikrarın huccet olması hasımdan başkasına caiz olmasına mebni kaza ile olmayıp, ikrar edenin iddiası üzerinedir. Onun iddiası ise başkasına huccet olamaz. Meselâ bir kimse bir terekeden bir alacak iddia edip de vârislerden birinin karşısında ve hâkim huzurunda müteveffanın zimmetinde o kadar alacağı olduğunu ispat ederek hükmetmiş olsa bu hüküm bütün vârislere sirayet eder. Ancak o kimsenin terekeden alacağı vârislerden bulunan zatın ikrarıyla sabit olmuş olsa hüküm ancak ikrar eden vârise münhasır olur. Vârisin yeminden kaçınmasıyla sabit olan alacak hakkında da hüküm böyledir.

**Madde 79. [Kişi ikrarıyla muahaza olunur (yargılanır).]<sup>108</sup>**

Zira ikrarda beyyine gibi bağlayıcı hüccettir ve belki ikrarda yalan ihtimali daha uzak olduğundan beyyineden daha kuvvetlidir. Binâenaleyh bir kimse hâkimin huzurunda filana şu kadar kuruş borcum var diye ikrarda bulunsa hâkim o zata o kadar kuruş vermek üzere ikrar edenin ilzam eder. İkrardan dönmek batıl olduğundan ikrar edenin sonradan ikrardan rücu’ ettim demesine i’tibâr olunmaz. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin 1587. maddesine bak.

106 “النَّبِيَّةُ لِإِقْبَاتِ عِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينِ لِبَيَّأَةِ الْأَصْلِ”

107 “النَّبِيَّةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَّةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ”

108 “النَّمْرُ مَوْأَخَذٌ بِإِقْرَارِهِ”

**İkrar:** İkrar edenin kendi üzerine başkasının hakkını haber vermesidir. Bir kim-  
senin ikrarıyla muâhaza olunması hâkimin tekzip etmemesiyle mukayyettir. İş bu 79.  
madde ile öncesinde geçen 76- 77- 78. maddeler hâkimin hareket tarzını tayin ediyor.

**Madde 80. [Tenakuz ile huccet kalmaz.]<sup>109</sup>**

Mahalli hafanın dışında demektir. Çünkü mahalli hafada tenakuz dâvânın sıhhatine  
mani olmaz. Meselâ bir kimse bir evi kiraladıktan sonra o evin vaktiyle pederinden ken-  
disine miras kaldığı vaki olsa ev sahibinden iddia etmesi sahih olur.

[Lakin mütenakızın aleyhine olan hükme hâlel gelmez. Meselâ şahitler şahitlikle-  
rinden rücu ile tenakuz ettiklerinde şahitlikleri huccet olmaz. Lakin evvelki şahitlikleri  
üzerine kadı hükmetmiş ise bu hüküm de bozulamayıp dâvâ konusu olan şeyi (mahkû-  
mun bih) şahitlerin tazmin etmesi lazım gelir.]

Zira hükümden sonra rücu' etmeleri itlafi kendi üzerlerine ikrar demektir. Hâlbuki  
tenakuz kendi üzerine ikrarın sıhhatine mani olmaz. Eğer şahitlerden biri şahitliğinden  
rücu' etse dâvâ konusu şeyin yarısını tazmin etmesi lazım gelir.

Şahitlerin rücu' etmesi ile hükmün bozulamaması hukuki işlerdendir. Yoksa kısasta  
şahitler rücu' ederlerse verilen şer'î hüküm bozulur. Çünkü kısas şüphe ile ortadan kalkan  
hükümlerdendir.

Hükümden önce şahitler şahitliklerinden rücu' ile tenakuz ettiklerinden şahitlikleri-  
nin hüccetliği kalmayacağından hâkim hükmedemez. Zira hüküm lüzumu (bağlayıcılığı)  
onların şahitlikleri üzerine dayanacak idi. Mademki şahadetleri sakıt oldu elbette hükmün  
bağlayıcılığı da sakıt olur. Bu surette itlaf bulunmadığından şahitler üzerine tazmin lazım  
gelmezse de tazir olmaları lazımdır.

Şahitlerin tezkiyesinden sonra uygun olan hükmün rücu'ları ile bozulamaması şu  
hikmete mebnidir: Sonraki kelimeleri evvelki kelimelerine zahiren münakız görünürse de  
evvelki hükmün lühûkiyle takviye ederek sıdk üzerine delalette kuvvetli bulunduğundan  
ikincisi ona münakız olamaz. Şununla beraber münakız bile olsa yine hüküm nakzolmaz.

Tenakuz hasmın tasdiki ve hâkimin tesbiti ile ortadan kalkar.

---

109 “لَا حُجَّةَ مَعَ التَّنَاقُضِ”

**Madde 81. [Asl sâbit olmadığı halde fer'in sâbit olduğu vardır.]<sup>110</sup>**

**Meselâ bir kimse filanın filana şu kadar kuruş borcu vardır ben de ona kefilim dese veasilin inkârı üzerine alacaklı iddia etse zikredilen miktarı kefilin vermesi gerekir.]**

Çünkü ikrar, şer'an mu'teber delil sayıldığından ikrar eden kimseye ikrarıyla sorumlu tutulur.

**Madde 82. [Şartın sübûtu yanında ona bağlı olan şeyin sübûtu lâzım olur.]<sup>111</sup>**

Fakat meydana gelmesi bir şeye bağlı olanın vücûdda ondan sonra olması icab ettiğiinden şart sabit olmadığında şart koşulan (meşrut) da sabit olmaz. Meselâ bir kimse eşine falanın evine girerse boş ol dedikten sonra eşi o kimsenin evine girerse boş olur o eve girmezse boş olmaz. Şu kâide “şarta bağlanabilen şeylerden biri şarta bağlanırsa şart sübutu bulduğunda ona bağlı olan şeyin de subutu lazım gelir” takdirindedir meselâ vekalet, hacr altındaki kimsenin kısıtlılığının sona erdirilmesi, ticarete izin gibi ‘ıtlâkât (mutlak ifadeler)’; kadı ve idareci ve ta'yini gibi “tevlîyat”; kefalet ve taahhüt gibi “iltizâmât” kabîlinden olan şeylerin uygun şarta bağlanması sahih olduğundan bunlardan biri uygun şarta bağlanırsa şartın sübutu durumunda ona bağlı olan şeyin de sübûtu gerekir. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 651, 632. Maddelerine bak!

Fakat anılan şeyler ile alışveriş, hibe, kiralama gibi “mülk edinme” ; vekilin azli, hacr gibi “şartlı muameleler” kabîlinden olan şeylerin sırf şarta bağlanması sahih olmadığından onlardan biri sırf şarta bağlanması durumunda şart gerçekleşse bile bağlanan şeyin sübûtu gerekmez. Meselâ bir kimse evinin mülkiyetini birine hibe ederken “ölünceye kadar görüp gözetirsen şu evim senin olsun” dese, hibe edilen de “zikredilen şart ile kabul eyledim” diye karşılıklı bulunsa hibe batıl olur.

**Şarta Ta'lik:** Fukahâya göre bir cümleinin anlamının gerçekleşmesini diğer bir cümleinin anlamının meydana gelmesine bağlamaktır ki, bağlanan cümleye “ceza” bağlayan cümleye “şart” denir. Şarta ta'likin sıhhatinde şartın henüz mevcûd olmayıp gelecekte vücûdu mümkün olan şeylerden olması şarttır. Zira şarta bağlanmadan önce meydana gelen şarta bağlamak o işlemin geçerliliğini gerektirir ve varlığı mümkün olmayan şarta ta'lik bâtıldır.

110 “قَدْ يُبَيَّنُّ الْفَرْعُ مَعَ ثُبُوتِ الْأَصْلِ”

111 “الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ ثُبُوتِ الشَّرْطِ”

**Şart-ı mülâyım:** Akdin gereğini te'yîd ve te'kîd eden ve akde zıt olmayan şarttır.

Şart-ı fâsid: Akdin geçerli olmadığı ve akde uygun olmayan şarttır.

**Madde 83. [Bi-kaderi'l-imbân şarta mürâ'ât olunmak lâzım gelir.]<sup>112</sup>**

Mümkün mertebe şarta uyulması gerekir.

Yani hakkında nass bulunan, ya akdin gereğinden olan veyahut akdin gereğini pekiştiren veyahut insanlar arasında örf ve adet halinde bulunan şartlara imbânların elverdiği ölçüde uyulması gerekir. Meselâ emanet veren kişi (mûdî), emaneti (vedî'a), emanetçiye (müstevdî) verirken eşine vermeme gibi şart koştuğu takdirde eşine vermeksizin veditinin korunması mümkün ise emanetçi ona emaneti veremez şarta riayet etmeyerek verip de emanet eşinin elinde telef olsa müstevde'a (emanetçiye) tazmin lazım gelir. Eğer eşine vermeksizin emanetinin korunması mümkün değilse emanetçi emaneti ona verebilir, o halde vermeyip de emanet eşinin elinde telef olsa müstevde'a tazmin lazım gelmez. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 208, 468, 637, 505, 1677. Maddelerine bak. Zikrolunan şartların dışında eğer akid yapan taraflardan birine faydası varsa dermeyan olunan şart bozucu akit ise fasid olur. Eğer hiçbirine faydası yoksa şart geçersiz akit sahih olur. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin yüz seksen dokuzuncu maddesine bak.

**Madde 84. [Vaadler sûret-i ta'liki iktisâ ile lâzım olur. <sup>113</sup>Meselâ sen bu malı felan adama sat eğer parasını vermezse ben veririm dese o malı alan parayı vermese bu vaad eden kimsenin parayı vermesi gerekir.]**

Çünkü kefalet gerçekleşir. Şart koşulmayan vaad-i mücerredin geçerliliği gerekmez. Meselâ bir kimse birine “sen bu malı falana sat ücreti ben veririm” dese o malı alan kimse parayı vermese vaadedenin parayı vermesi gerekmez.

Hülâsa vaad iki türlü olur biri ta'lik olunan vaaddir ki yerine getirilmesi gerekir; diğeri vaad-i mücerredir, yerine getirilmesi gerekmez.

112 “يَلْزِمُ مَرَاعَةَ السُّرْطِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ”

113 “بِأَكْتِسَابِ صُورِ التَّعَالِيْقِ تَكُونُ لَأَزِمَةً التَّوَاعِيْدِ”

**Madde 85. [Bir şeyin nef’i zamânı mukabelesindedir.]<sup>114</sup>**

Yani bir şey telef olduğu takdirde hasarı kime âit ise onun (sorumluluğunda, damânında) demek olup, o kimsenin bu yönüyle tazmini, o şeyden yararlanması karşılığındadır. Meselâ hıyâr-ı ayb ile redd olunan bir hayvanı müşteri kullanmış olmasından dolayı bayi’ ücret alamaz. Zira geri almadan önce telef olursa hasarı müşteriye ait olacaktı.]

Hâlbuki bir şeyin tazmini onun menfaati karşılığındadır. Bu madde, “el-haracu bi’ d-damân”<sup>115</sup> hadis-i şerifinden çıkarılmıştır.

**Madde 86. [Ücret ile zamân müctemi’ olmaz.]<sup>116</sup>**

Meselâ kiralayanın kusuru olmaksızın kiraladığı ev yansa tazmin etmesi gerekmez, fakat kiralayan kirasını verir eğer kiralayanın kusurlu fiili dolayısıyla yanarsa tazmin etmesi gerekir. Bu durumda kiralayan ayrıca ücret ödemez. Aynı şekilde *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin* 482, 545, 546, 547, 548. maddelerinin tazmin gerektiren durumlarında da ayrıca ücret verilmesi gerekmez.

**Madde 87. [Mazarrat menfaat mukabelesindedir.]<sup>117</sup>**

**Yani bir şeyin faydasına ulaşan, onun tazminini de üstlenmek durumundadır.]**

Bununla beraber meselâ, mesken olarak kullanılması şart koşulmuş olan vakıf evin tamiri vakfın gelirlerinden yapılmaz; evde kim oturuyorsa ona aittir. Böylece fırtınaya tutulmuş bir geminin kurtulması için taşınanlardan bazıları denize atılmış olsa zararı sadece o eşyaların sahiplerine ait olmayıp bu kimselerinin eşyası miktarınca yolcuların tamamından alınması gerekir. Çünkü menfaati hepsine aittir. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin* 1324, 1321, 1318, 1319, 1152, 1326 ve 1327. maddeleri dahi bu maddenin alt başlığındadır.

114 “الْحَرَجُ بِالْمَمَانِ”

115 Ebu Davud, İcâre, 37; Tirmizî, Buyu‘, 53.

116 “الْأَجْرُ وَالصَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ”

117 “الْعُرْمُ بِالْعُنْمِ”



**Madde 88. [Külfet nimete ve nimet külfete göredir.]<sup>118</sup>**

Meselâ birkaç kimsenin farklı şekillerde hissedar oldukları bir akarın tamiri icab etse tamir masrafları hisselerine göre taksim edilir. Aynı şekilde sahip olunan mülkleri muhafaza için belirlenen vergi, nüfusa göre değil; herkesin mülküne göre pay edilir. Meccelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 1320. maddesi de bu aslın alt başlığındadır.

**Madde 89. [Bir filin hükmü fâiline muzâaf kılınır ve mücbir olmadıkça âmirine muzâaf kılınmaz.]<sup>119</sup>**

Zira asıl olan sebebe izafet olmayıp, illete izafettir. Bununla beraber bir kimse, birinin malını telef etse, tazmin etmesi kendisine teklif edildiği zaman ben onu falanın emriyle telef ettim diyerek tazmininden yakasını kurtaramaz. Çünkü başkasının malında tasarrufa emretmek batıldır. Fakat âmiri, tehdidini yerine getirmeye muktedir, mücbir olursa o kimse tazmin etmekten kurtulur ve tazmin yalnızca emredene gerekir.

**İkrâh;** tehdit ve korkutma ile kerih gördüğü ve razı olmadığı bir işi başkasına yüklemek ve o işi ona işletmek üzere zorlamaktır ki, zorlanan kimseye “mükreh” zorlayan kimseye “mükrih, mücbir” , yapılan işe ‘mükrehi aleyh’, korkuyu gerektiren şeye “mükreh bih” denir.

İkrâh, biri mülcî birisi gayrı mülcî olmak üzere iki kısımdır.

**İkrâh-ı mülcî;** zorlana kimsenin (mükreh) rızasını yok eden, tercihini ifsâd eden, zorunluluğunu gerektiren ikrâhtır ki, öldürme, herhangi bir uzvunu kesme veya şiddetli bir şekilde darb etmekle olur. İkrâhın bu kısmı, ikrâhı tam olup kavli ve fiili tasarruflarda muteber kabul edilir.

**İkrâh-ı gayrı mülcî;** mükrehin yalnız rızasını yok edip, ihtiyarını ifsâd etmeyen zorlamadır ki, hapis, hafif bir şekilde darb etmekle olur. İkrâhın bu kısmı failin yalnız gam ve elemi gerektiren şeylerle olduğundan nâkıstır ve ancak kavli tasarruflarda muteber kabul edilir.

118 “الْبُعْمَةُ بِقَدْرِ الْبُعْمَةِ وَالْبُعْمَةُ بِقَدْرِ الْبُعْمَةِ”

119 “يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ لَا الْأَمْرَ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبِرًا”

**Madde 90. [Mübâşir yani bizzat fâil ile mütesebbib müctemi oldukda hüküm ol fâile muzâaf kılınır. <sup>120</sup>Meselâ birinin kamuya ait olan bir yolda kazmış olduğu kuyuya diğeri, herhangi birinin hayvanını atarak öldürse, o hayvanı atarak öldüren tazminden sorumlu olur, kuyuyu kazana tazmin gerekmez.]**

Fakat hayvanı diğeri bir kimse atmaksızın o kuyuya düşüp ölse, kuyuyu kazan kimse tazmin etmekle yükümlü olur. Ancak, kuyuyu yetkili makamın izniyle açmış olsa sorumlu olmaz.

**Mübâşir**; telef kendi fiiliyle meydana gelen, onun fiiliyle telef arasında başka bir failin fiili girmeyen kimsedir.

**Mütesebbib**; telef kendi fiiliyle hâsıl olan fakat fiiliyle kendisi arasına bir faili muhtarın fiili giren kimsedir.

#### **İstidrâd<sup>121</sup>**

Teklifi hükme taalluk eden şey; Ya hükme dâhil olur ya olmaz; dâhil olursa rükündür. Dâhil değil de hâricinde olduğunda hükümde etkisi olursa illettir. Etkisi olmazsa bakılır; eğer bütün olarak hükme ulaştırıcı ise sebeptir, ulaştırmaz ise ve bu durumda hükmün varlığı ona bağlı olursa şarttır. Bağlı olmayıp da hükmün varlığına delalet eder ise alamettir.

#### **Madde 91. [Cevâz-ı şer'î damâna münâfi olur.]<sup>122</sup>**

Çünkü aralarında mübayenet (zıtlık) vardır. Şer'î cevaz bulunduğu takdirde tazmin gerekmez; tazmin olursa şer'î cevaz bulunmaz.

[Meselâ bir adamın kendi mülkünde kazdığı kuyuya birinin hayvanı düşse ve ölse, tazmin etmesi gerekmez.]

Çünkü kişi, kendi malı üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Başkasına zarar vermemek şartıyla her şeyi yapması caiz olduğu gibi kuyu kazması da caizdir. Bu konudaki cevaz ise tazmin gerekliliğini ortadan kaldırır. Aynı şekilde bir kimsenin üzerine başka, âkil bir adam silahıyla hücum ederse ve başka türlü canını kurtarması mümkün olmazsa o kimsenin hücum edeni öldürerek canını kurtarması caizdir. Buna kısas ve diyet

120 "إِذَا اجْتَمَعَ الْمُتَبَايِرُ وَالْمُسَبِّبُ أُصِيفَ الْحُكْمُ إِلَى الْمُتَبَايِرِ"

121 Söz arasında söylenen ek ve tamamlayıcı bilgi anlamında.

122 "الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُبَاقِي الصَّمَانَ"

gerekmez. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 824, 795, 299. maddeleri de bu asıldan meydana gelen meselelerdendir.

### **Madde 92. [Mübâşir müteammid olmasa da zâmin olur.]<sup>123</sup>**

Çünkü onun mübâşeretı ismen ma'nen, hükmen illet olup telef ma'luldür. Bu şekilde, yani doğrudan doğruya (mübâşeret) kim kasıtsız da olsa birini öldürürse ölenin diyetini ödemesi gerekir. Aynı şekilde bir adam yolda giderken ayağı kayarak başkasının bal fiçısını düşürse tazmin etmesi gerekir.

Gasbedilmiş mal telef olduğu takdirde, gasb edenden tazmin etmesinin istenmesi de bu asıldan türemiştir.

**Mübâşereten itlaf:** bir şeyi bir kimsenin bizzat telef etmesidir ki telef edene “mübâşir” denir.

### **Madde 93. [Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz.]<sup>124</sup>**

Hırsızlığa, adam öldürmeye, bir organı kesmeye delalet eden (gösteren) kimseye tazmin gerekmez. Çünkü onun delaletiyle olayın olması yani sebeple hüküm arasına başka bir kimsenin bilerek yapmış olduğu bir iş girmiştir. (Yani haksız fiil doğrudan doğruya değil de vasıtalı olarak işlenmiştir.) Bu durumda hüküm, fâile izâfe edilir. Buna binâen bizzat yap (tır)an failin cezalandırılması gerekir. Ama sebep olan kişi de kasıtlı olarak bu haksız fiili işlemişse onun da tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu durumda sebep, teaddî ile illet hükmünü aldığı için eser (yapılan fiilin neticesi), sebep olan fiile izafe edilir. Meselâ kendisindeki vedfayı hırsıza bildiren kimseye tazmin gerekir. Çünkü koruması gereken şeyi koruyamamıştır. Yine bir adam, bir yere giderken kendisinden bir hayvan ürküp ölse, tazmin etmesi gerekmez. Fakat o adam hayvanı kasden ürkütüp öldürmüş olsa tazmin etmesi gerekir.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 924. maddesi gereğince sebep olan kimsenin tazmin etme vücûbiyetinde taaddî şarttır.

123 “الْمُبَاشِرُ صَاحِبٌ وَإِنَّ لَرَّيْتَمَدَّ”

124 “الْمَتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالْتَعَمُّدِ”

**Madde 94. [Hayvanatın kendiliğinden olarak cinâyet ve mazarratı hederdir.]<sup>125</sup>**

Meselâ bir hayvan bağı bulunduğuy yerden gece veya gündüz kendi kendine boşanıp bir malı veya bir insanı telef etse, sahibinin tazmin etmesi gerekmez. Fakat zararı herkesçe bilinen ısırın köpek ve süsen (saldıran) öküz gibi bir hayvanın sahibi hayvanını “zabtet” diye uyarıldıktan sonra sahibi uyarılara kulak vermeyip hayvanı salıyorsa bu durumda o hayvanın sebep olacağı zararı, sahibinin tazmin etmesi gerekir. Mecelle'nin 930, 932, 934. maddeleri de bu asıldan türemiştir.

**Madde 95. [Gayrın mülkünde tasarrufla emretmek bâtıldır.]<sup>126</sup>**

Yani başkasının üzerine velayeti yahut başkası tarafından verilmiş olan vekâleti olmaksızın onun mülkünde tasarrufla emr etmek batıldır. Dolayısıyla birisi diğeryine “git falanın evini yak yahut yık” diye emretse, o kimse de o evi yaksa yahut yıksa emredene mesuliyet yüklenmez; yakan veya yıkan kişinin tazmin etmesi gerekir. Fakat bu konuda âmirin emrinin mücbir olmaması gerekir (eğer mücbir olursa hasardan âmir sorumludur)

İstikrâza vekâlet vermenin batıl olması da bu asla dayandırılır.

**Madde 96. [Bir kimsenin mülkünde onun izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi câiz değildir.]<sup>127</sup>**

Yani bir kimsenin mülkünde onun izni, onayı ve onun üzerinde velayet yetkisi olmaksızın başka bir kimsenin tasarruf etmesi caiz değildir.

Şu kadar var ki fakir olan babanın zengin olan oğlunun malından izinsiz nafakası miktarında tasarruf etmesi; bir adamın oğlu ve eşini nafakasız bir şekilde terk edip başka bir memlekete gittiğinde ise o kimsenin (varsa) vedia olan parasından kendi geçimlerini sağlayacak miktarda tasarrufla bulunmaları caizdir. Çünkü hakları cinsinden olan şeye kavuştuklarında bunların hakları kadar olanını almaya velayetleri vardır. Dolayısıyla bu durumda onların harcadıkları miktarı tazmin etmeleri gerekmez. Çünkü “Cevâz-ı şer'î zamâna münâfidir.”<sup>128</sup>

125 “جَنَایَةُ الْعُجَمَاءِ مُجَارًا”

126 “الْأَمْرُ بِالنَّصْرِفِ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ”

127 “لَا يُجْزِرُ لِأَحَدٍ أَنْ يَنْصَرِفَ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِهِ”

128 Mecelle mad. 91.

**Madde 97. [Bilâ-sebeb-i meşru birinin malını bir kimsenin ahz eylemesi câiz olmaz.]<sup>129</sup>**

Çünkü bu, zulümdür. Zulmün ise ortadan kaldırılması vâcip, devamı haramdır. Dolayısıyla gasb gibi meşru' olmayan bir sebeple bir kimse, birinin malını almış olsa, mal sahibine vermiş olduğu zarar, giderilir. Bu durumda gasbedilen mal duruyorsa malın kendisi (aynı) verilerek; telef olduysa misli mallardan ise mislini, kıyemî mallardan ise kıymetini tazmin etmesi gasbeden kimsenin mesuliyetindedir. Başka şekilde diğer kimsenin hakkı düşmez. Hak sahibi hakkından vazgeçse bile. Meşru' bir sebep üzerine bir kimsenin malını başka bir kimsenin alması caizdir. Meselâ bir kimsenin borçlusunun zimmetindeki alacağı onun borcunun cinsinden olan malına ulaştığında alabilir.

**Madde 98. [Bir şeyde sebeb-i temellükün tebeddülü ol şeyin tebeddülü makamına kâimdir.]<sup>130</sup>**

Meselâ hibe edilen kimse hibe edilen şeyi bir başkasına hibe etse veya satsa mülkünden çıkardıktan sonra ilk hibe eden kimse, hibesinden vazgeçemez. Çünkü bir şeyde tekminin sebebinin değişmesi, o şeyin aynının değişmesi mesabesindedir. Nasıl aynın değişmesi durumunda hibe eden hibesinden vazgeçemezse temlik sebebinin değişmesiyle de hibesinden vazgeçemez.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 1711. maddesi de bu asıldan türemiş meselelerdendir.

Temlikin sebeplerinin çeşitleri, mecellenin 1248. maddesinde açıklanmıştır.

**Madde 99. [Kim ki bir şeyi vaktinden evvel isti'cal eyler ise mahrumiyetle mu'âteb olur.]<sup>131</sup>**

Meselâ bir kimse bir gün evvel mirasına ulaşayım diye murisini kısas gerektiren bir suretle öldürse onun mirasından mahrum olur. Çünkü rivayette, "Katil mirasçı olamaz"<sup>132</sup> vârid olmuştur. Aynı şekilde bir kimse marazı mevtindeyken eşini mirastan mahrum bırakmak niyetiyle boşasa, vefatı esnasında hanımı kendisine mirasçı olur.

129 "لَا يَجُوزُ لِأَخِي أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَخِي بِإِذْنِ سَبَبٍ شَرْعِيٍّ"

130 "تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمَلِكِ قَائِمٌ مَقَامَ تَبَدُّلِ الذَّاتِ"

131 "مَنْ اسْتَعْجَلَ النَّعْيَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوقِبَ بِحَرْمَانِهِ"

132 Ebû Dâvud, Diyât, 18; Tirmizî, Ferâiz, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 49.

**Madde 100. [Her kim ki kendi tarafından tamam olan şeyi nakzitmeye sa'y ederse sa'yi merduddur.]<sup>133</sup>**

Meselâ bir kimsenin bir şeyi başkasının mülkü olduğunu ikrar ettikten sonra dönüp de 'o şey benimdir' diye iddia etmesi reddedileceği gibi vesayet veya vekâlet suretiyle başkası için iddiada bulunması da reddedilir. Bu şekilde vücudu bülüğa ermiş gibi gözüken bir çocuk bülüğa erdiğini söyleyerek alışveriş yapıp hibede bulunduktan sonra 'ben baliğ değilim' diye önceki ikrarına muhalif iddiada bulursa bu iddiası reddedilir.

*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 1024, 1658. Maddeleri de bu asıldan türemiştir.

Bu kâidenin istisnası vardır. Şöyle ki, vasf olan kimse yetimin malını birine sattıktan sonra ğabin<sup>134</sup> dâvâsına kalkışsa reddedilmez.

İnayet-i Bârî ile tamam oldu.

4 Safer 1310 ve 15 Ağustos 1308 Cumartesi

Muharriri: Ahmed Şükrü b. Süleyman Sabri Silistrevî

## Kaynakça

- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mekke: Mektebetü Dari'l-Baz, 1994.
- Mustafa Bakır. "Kaide". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24: 205-210. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ahmed Şükrü Bey. *Tevşih-i Kavaid-i Külliye*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327/1909.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Kırkıl, Emin. "Sivas Mebusu Ahmed Şükrü Bey'in Meclis-i Mebusan'daki Faaliyetleri". *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhammed el-Meys, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Yıldız, Kemal-Nacar, Tayyip. *Mirât ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle i Ahkâm ı Adliyye nin Kaynakları*. İstanbul: Haccagan Akademi, 2013.

133 "مَنْ سَأَى فِي نَقْضِ مَا نَمَّ مِنْ جِهَتِهِ فَسَعْدُهُ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ"

134 İvazlı (karşılıklı bedellerin alınıp verilmesi şeklinde olan) akitlerde, alınan ile verilen arasında eşitlik ve denklik bulunması hedeflenir. Taraflardan biri daha fazla ve daha değerliyi vermiş, buna karşı daha az ve daha değersiz olanı almış ise bakılır; bunu kendine göre bazı sebeplerle bilerek almışsa ğabin, bilmeden, yanılıp almışsa hata denir. Bk. Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 548.





Adnan ARSLAN \*

# Modern Mısır Edebiyatında Gazetecilikle Edebiyatçılığın Kesişme Noktasında Yarı Kurgu Bir Yazın Örneği: Cuma Postası Hikâyeleri\*\*

**Öz:** 20. yüzyılın Mısır'ı diğer Ortadoğu Arap ülkelerine oranla modern Batı düşüncesinden en çok etkilenen ülkelerin başını çekmiştir. Arap modernizminin kurucusu kabul edilen Rifâa et-Tahtâvî'den bu günlere gelinceye kadar Mısır'ın sosyokültürel hayatındaki değişimler baş döndürücü bir hızla gelişmiş ve Mısır toplumu bu değişimler karşısında Mısır İslami geleneği ile çatışmalar yaşamıştır. Bu çatışmaların önemli bir bölümü Mısır insanının aile yaşamında görünmüştür. Mısır aile yapısında yaşanan bu çatırdamalar, görüşüne başvurulacak “âkil adamlar” ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Mısır'ın en eski ve köklü gazetelerinden olan “el-Ahrâm” gazetesinin her cuma günü yayımlanan “el-Berîdu'l-Cumua” (Cuma Postası) sayfası bu tür sorunları yaşayan kimselerin derleşme zemini olmuştur. Bu sayfada bir çeyrek asır hizmet veren Abdülvehhâb Mutâvî, edebî yönü güçlü bir öykü yazarıdır. Mutâvî gazeteciliği ile edebiyatçılığını bir araya getirerek yarı kurgu hikâyeler çerçevesinde Mısır toplumunun sosyal sorunlarına çözümler bulmaya çalışmıştır. Bu makale Mutâvî'nin, el-Ehrâm gazetesinde 1982-2004 yılları arasında yayımlanan “aile” özelinde yarı kurgu metinlerin “edebî üslubu”nun değerlendirilmesini yapacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Mısır Edebiyatı, Abdülvehhâb Mutâvî, Yarı Kurgu, Cuma postası, Mısır basını.

**An Example of a Semi-Fictive Literature The intersection of Literature and Journalism in Modern Egyptian Literature: Friday Post Stories**

**Abstract:** The Egyptians of the 20th century suffered the most from the countries of the Middle East, which were more influenced by modern Western thought than Arab countries. Until these days, Rifâa et-Tahtâvî, the founder of Arab modernism, has seen changes in Egypt's sociocultural life at a dizzying pace, and Egyptian society has been in conflict with the Muslim Egyptian tradition in the face of these changes. A significant part of these conflicts appear in Egyptian people's family life. These cattle living in the Egyptian family structure reveal the need for “good men” to be seen. The “el-Berîdu'l-Cumua” page published every Friday by the “el-Ahrâm” newspaper, one of Egypt's oldest and most established newspapers, has been a problem partner for those who have experienced such problems. Abdülvehhâb Mutâvî, who has served for a quarter of a century on this page, is a powerful literary story writer. He has tried to find solutions to the social problems of the Egyptian society in the framework of semi-fiction stories by bringing together mutabi journalism and literature. This article will evaluate Mutâvî's literary texts in the “family” published in al-Ehrâm.

**Key Words:** Modern Egypt literature, Abdülvehhâb Mutavi, Semi-Fictive, Friday Post Stories, Egypt press.

\* Bu çalışma, 25-26 Ağustos 2018 tarihinde Van/ Gevaş'ta düzenlenen I. Uluslararası Ahtamara Multi disiplin kongresinde aynı başlıkla yayımlanan tam bildiri metnidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğati Ana Bilim Dalı, adnan.arslan@bilecik.edu.tr



## Giriş

11 Kasım 1940'da Desuk'ta dünyaya gelen Mutâvî', geçtiğimiz yüzyıl Mısır basınının yetiştirdiği en tanınmış gazetecilerden biridir. 1982 yılından vefat ettiği 2004 yılına kadar geçen 22 yıllık süre içerisinde Mısır'ın en köklü gazetesi el-Ehrâm'da baş editörlük mevkiine kadar muhtelif pozisyonlarda görev almıştır. Gazetenin cuma günü yayımlanan "Cuma postası" ekinde Mısır halkının sorunlarıyla yakından ilgilenmiş ve kendisine gelen binlerce mektuba bu ekte cevaplar vermiştir.<sup>1</sup> Mutâvî'nin ekibiyle birlikte Mısır insanının maddi ve manevi sorunlarının çözümü için sarf ettiği özel gayretler karşılıksız kalmamış; halkın tüm farklı kesimlerinden kendisine takipçi bulmuştur. Mısır'ın sevilen isimlerinden olan Mutâvî'nin kendisine yöneltilen sorulara vermiş olduğu cevaplardaki edebi dil, onun cevaplarını "edebi ürün" haline getirmiştir. Kendisinin Mısır okuyucusu tarafından ilgiyle karşılanan onlarca öyküsü bulunmaktadır. Öykücülüğünde geliştirmiş olduğu edebi üslubunun, Mısır insanına verdiği cevapların isabetli ve ikna edici olmasında tartışılmaz bir etkisi vardır. Bu makale bir gazetecinin, ilmi birikimi ile edebiyatçı yönünü mezc ederek halkının sorunlarına çözümler önermekte kullandığı "yarı kurgu" (semi fiktif) metinlerden ibaret olan *el-Ezvâc ve 'z-zevcât* adlı kitabının değerlendirmesini yapacaktır.

## Yarı Kurgu Öykülerin Zeminini Hazırlayan Sosyal Etkenler

Modernleşme sürecinin beraberinde getirdiği sosyal sorunları ele alan Eisenstadt (ö. 2010), bu sorunların ortaya çıkmasında en önemli etkenin modernleşmenin ayrılmazı olan "değişim" karakteri olduğu görüşündedir:

"Modernleşmenin, bir toplumun başlıca tüm alanlarında süreklilik arz eden değişimlere yol açması, çeşitli gruplar arasında, toplumsal sorunların, anlaşmazlıkların ve çatışmaların süregiden ilerleyişini, başkaldırı hareketlerini ve değişime direnişle birlikte düzensizlik ve bozulma süreçlerini de zorunlulukla içermesi anlamına gelir."<sup>2</sup>

Ünlü toplumbilimcinin modernleşmeye eşlik eden "düzensizlik" ve "bozulma"yı onun bir zorunluluğu olarak görmesi, özellikle Mısır gibi kadim bir geleneğe sahip bir toplum açısından gayet yerinde ve haklı bir tespittir. Napolyon'un Mısır'ı 1798 yılında işgali ile başlayan ve var gücüyle Mısır toplumuna nüfuz eden modern düşünce, buradan diğer Arap ülkelerinin özellikle sosyokültürel hayatını derinden etkisi altına almaya ve kuşaklar arasında "düzensizlikler" doğurmaya devam etmektedir.

1 [https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد\\_الوهاب\\_مطواع](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الوهاب_مطواع)

2 Sehmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme, Değişim ve Başkaldırı*, trc. Ufuk Coşkun, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 30.

1922 yılında İngiltere'nin güdümünde kurulan Mısır Krallığı'nın 1952'de askeri bir darbe sonucu devrilmesi ile cumhuriyet rejimine geçilen Mısır'da, meşruti monarşiden cumhuriyete geçilmiş fakat modern demokrasi alanında çok bir değişim olmamıştır. Devletin kendisini güvende hissetmemesi dikkatleri güvenlik ve savunma politikaları üzerine çevirmiş, ülkede insan hakları ve sosyal reformlar sürekli geri planda kalmıştır. 20. yüzyıl Mısır'ı, bir türlü istikrarlı bir siyasi hayata geçememiş, onlarca yıl süren olağanüstü hal bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasına, sosyal ve ekonomik kalkınma politikalarının askıya alınmasına, hülasa Mısır insanında derin bunalımların yaşanmasına neden olmuştur.<sup>3</sup> Diğer taraftan geçen yüzyılın ikinci yarısında “eski” ve “yeni” çatışmasının girdabında, anlaşmazlıkların ortasında kendini bulan Mısır insanı, ister kendi dünyasında ister yaşadığı toplumda çatışmalar yaşamış ve bunalımlara girmiştir. Bu bunalımlardan kendini kurtarmak ve rahatlamak için bir teselliye muhtaçtır ki bu ihtiyaç onu el-Ehrâm gazetesinin her Cuma yayımlanan “Cuma Postası” ekine sevk etmiştir. Bu ek Mısır basın tarihinde edebiyat ve gazeteciliğin bulunduğu ve toplumun ihtiyaç duyduğu toplumsal psikoterapi ve rehberliğin yapıldığı bir ek fonksiyonu görmüştür. Bu ekin temin ettiği sosyal faydalılık yönü Mısır halkında karşılık bulmuş, binlerce mektup gazeteye ulaştırılmıştır. Cuma Postası okurlarına soru-cevap şeklinde rehberlik etmekle sınırlı kalmamış, Mısırlı hayırseverler ile maddi yardıma muhtaç kimseler arasında köprü olmuştur.

Bu ekin başarıya ulaşmasında kuşkusuz gazetenin efsane isimlerinden Abdülvehâb Mutâvî'nin edebi kişiliğinin payı büyüktür. Usta bir kalem olan Mutâvî, gazeteye ulaştırılan binlerce mektubun muhtevasını kendine özgü tasvir üslubu ile yeniden ele almıştır; metne, okuyucunun dikkatini çekeceği ve birçok kimsenin de kendisini içinde bulacağı bir atmosfer kazandırmıştır. Bu yarı kurgu mektuplar ve cevapların özellikle aile hayatı ile ilgili olanlarını daha sonra bir araya getirerek bastırmıştır. *El-Ezvâc ve 'z-Zevcât* adıyla yayıma giren kitabın ilk baskısı 1993 yılında yapılmış ve gördüğü ilgi sonucu defalarca yeniden basılmıştır.

### ***El-Ezvâc ve 'z-Zevcât*'ın Edebi Açından Değerlendirilmesi**

Mutâvî' bu eserinde her biri diğerinden bağımsız öykülere yer vermiş ve öykünün sonunda da sadece öykü sahibine değil, eşler arasında meydana gelen benzer sorunları yaşayabilecek kesimlere hitap eden genel tavsiyelerde bulunmuştur. Mutâvî'nin mektup

3 Mısır'ın yakın tarihi hakkında ayrıntı için bk: Yavuz Güçtürk, *Devrimden Darbeye Mısır'da İnsan Hakları*, (İstanbul: SETA, 2016). Erişim: 12.04.2018. [http://file.setav.org/Files/Pdf/20160125105519\\_devrimden-darbeye-misirda-insan-haklari-pdf.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20160125105519_devrimden-darbeye-misirda-insan-haklari-pdf.pdf).

sahibine verdiği cevaplarda “samimiyet” ve “şefkat” hemen her satırında kendisini hissettirmektedir. Tüm Mısır toplumunun sorunları ile hemhal olduğu, faydalı olmaktan başka bir amaç gütmeyeceği onun sade, halka yönelik, kolay anlaşılır ama bir o kadar da edebî ve akıcı üslubundan anlaşılmaktadır. Eseri herhangi bir davranış bozukluğunu tespit eden ve çözümler arayan rapor üsluplu metinlerden ayıran tarafı, “yarı kurmaca” bir dünyayı estetik kılan edebî dille tasvir etmesi ve okuyucuda ele alınan konuya heyecan uyandıran, metni ilgi odağı haline getirmeyi başaran bir anlayışa sahip olmasıdır.<sup>4</sup>

Eserde yer alan mektuplardan biri Arap ülkelerinden birinde muhasebeci olarak çalışan kırk yaşında bir erkeğe aittir. Öykünün yazım tarihinden dokuz yıl önce Mısır’a yaz tatili için döndüğünde ailesi, kendisini akrabalarından bir kız ile evlendirmeye karar vermiştir. Şahıs herhangi bir duygusal etkileşim olmadan bu kızla evlenmeyi kabul etmiştir. Evlilik gerçekleşikten sonra eşini de alarak çalıştığı Arap ülkesine geri dönmüştür. Şahıs, “yüksek” miktardaki maaşını evde eşinin “emrine”, “hizmetine” bırakmıştır. Ne var ki eşi, maaşının tamamını evin süsüne püsüne harcamaktadır. Şahıs bu israfı varan dengesiz harcamaları eşinin acemiliğine vermiş ve onun zamanla değişeceğini, evliliğe ayak uyduracağını düşünerek davranışlarına müdahalede bulunmamıştır. Ne var ki eşinde herhangi bir değişim olmamıştır. Üstelik eşi sert ve kaba davranışlarda bulunmaya başlamıştır. Komşu kadınlarla bağırarak konuştuğu için apartmanda tatsızlıklar yaşanmaya başlamıştır. Hâlbuki şahıs, uzun yıllar bu apartmanda hiçbir komşu ile sorun yaşamamıştır. Şu an ise her akşam işten döndüğünde, eşinin apartmanda komşu kadınlardan biri ya da ikisi ile ağız dalaşı yaptığını görmektedir. Eşinin bu asabi halinin üzerinden iki yıl geçmiş fakat bu süre içerisinde çocukları olmamıştır. Eşinin tedavisi için gerekli harcamaları yapmaktan geri durmamıştır. Tedavi yolculuğu boyunca ağır masraflara girmiştir. Sonunda kadın hastalıkları doktoru, eşinin artık doğum yapma ihtimalinin çok zayıf olduğunu, hormonlarının yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Doktorun bu durumu kendisine bildirmesi hiç de iyi olmamıştır. Zira eşi bunun üzerine daha da asabileşmiştir. Kendisini evde yokken arayan iş arkadaşlarına kaba konuşmuş ve yolun sonunda şahıs, artık aile dostlarından da olmuştur. Kendisine daha yumuşak davranması hususunda her ne vakit tavsiyelerde bulursa sert tartışmalar yaşanmış ve neticede eline de bir şey geçmemiştir. Artık uzun süreden beri tek yapabildiği, eşini razı etme ve gönlünü alma çabasından başka bir şey değildir.

4 Edebi dil ve üslubun özellikleri hakkında bilgi için bk. Mehmet Önal, “Edebi Dil Ve Üslup”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6 (2008): 23-47.

Şahıs bu kronikleşmiş travmayı yaşarken, kendi ailesi onu “mutlu” sanmaktadır. Hatta iş arkadaşlarına da sorununu açamamıştır. Şahsın artık dayanacak takati kalmamıştır. Boşanmanın kıyısına yaklaştığını düşünmektedir. Ancak bu kararı almaktan korkmakta, ne yapması gerektiği hususunda bir tavsiye beklemektedir.

Mutâvî'nin şahsa verdiği cevap, âdeti olduğu üzere genel değerlendirmelerle başlamaktadır. Bazı kadınlar, yarınlarından emin ve mutmain bir şekilde evlilik hayatına bakmaktadırlar. Öyle ki her ne yaparlarsa yapsınlar, aile hayatları devam edecekmiş gibi bir kesinlikte tavır takınmaktadırlar. Ne var ki bu, hatalı bir yaklaşımdır. Zira bardak dolduğu zaman ister istemez kenarlarından dökülecektir. Böyle kadınların anlamadığı konu şudur: Erkekler eğer eşlerinin rahatsızlık duydukları davranışlarını değiştirme konusunda ümitlerini yitirirlerse ayrılma kararı alabilirler. Hatta bu kararı almakta yaşları ilerlemiş erkekler yeni evli erkeklerden daha muktedirdir. Zira bakmakla yükümlü oldukları çocukları artık büyümüş, anne ve babalarının yardımına daha az ihtiyaç duyar hale gelmiştir. Bu gerçekten dolayıdır ki, bazı yaşı ilerlemiş erkeklerin evlilikten yıllar sonra boşanma kararı aldıklarına şahit olunmaktadır. Kimi ailelerde yıllar sonra yaşanan boşanma vakıalarının yaşanma sebebi bu olmalıdır. Kimileri bu boşanma vakıasını gecikmiş kabul edebilir. Hâlbuki yıllardır gizlenmiş, sümen altı edilmiş sorunların sonucu, yıllar sonra ortaya çıkmıştır. Ailenin bu hali tam da demir yığımından ibaret gibi görünen saatli bir bombaya benzemektedir. Bomba, yerinde sessiz bir şekilde dururken zamanı gelince birden yüksek bir gürültü ile patlamaktadır. Bu tür ailelerde yaşanan problemlerin en büyük sebebi karşılıklı sevgi ve anlayışın bulunmamasıdır. Başından itibaren süre gelen geçimsizlikler çevreden gizlenmiş ve yuva kolu kanadı kırık da olsa devam etmiştir. Aileye dışarıdan bakanlar yuvanın başarılı bir şekilde devam ettiğini sanmaktadır. Hâlbuki bomba tam tersine sadece patlayacağı zamanı beklemektedir.

Mutavî'nin görüşüne göre sevgi, merhamet, karşılıklı anlayış, dalgaların üzerinde yüzüp giden aile gemisinin başarı ile sahil-i selamete ulaşmasında en etkin unsurdur. Aile hayatında duygusallığın eksikliğini, anne babanın kendi aralarındaki tatsızlıklardan dolayı “çocuklar zayi olmasın” kaygısı telafi edebilir ki bu, yuvanın devamı için kişinin çektiği sıkıntılara tahammül edebilmesi adına motive edici bir unsurdur. Eğer ailede çocuk yoksa taraflar, yaşadıkları sıkıntılara tahammül etmeyi gerekli kılacak ikna edici bir gerekçe de bulamayacaklardır. Bu durumda yuvayı devam ettirmek için sıkıntılara göğüs germenin ne anlamı kalabilir ki?

Dolayısıyla Mutavî'ye göre şahsın eşi, “yarından emin” bir kadındır. Çocukları olmadığı için, bu eksikliği iş arkadaşları fark eder kaygısıyla onun ailecek görüşmemesine

çalışmaktadır. Bu halde böyle bir kadına karşı takınılacak tavır, “eğer davranışlarında bulunduğu minval üzere devam ederse” eşinin onu boşayabileceği ihtimalini ihlas etmektir; böyle giderse terk edileceği korkusunu yaşatmaktır.

Bu öyküde dikkatimizi çeken husus, Mutâvi'nin kullandığı dilin teşbihlerle dolu olmasıdır. Aileyi gemiye, yaşanan bunalımları ise dalgalara benzetmiştir. Diğer taraftan başarısız aile, patlama zamanı belli olmayan sessiz bir bombaya benzetilmiştir. Kocasının tepkilerinden emin olan sorumsuz kadının davranışları, bardağı dolduran su damlaları gibidir; günün birinde bardağın doğal kapasitesi dolacak ve taşacaktır. Kinayeli bir anlatımla karı koca arasında sevgi ve merhametin olmadığı aileyi “cehennem” ifadesiyle nitelendirmiştir. Mutâvi ifadelerini Nietzsche'den bir alıntı ile sonlandırmaktadır: “Tehlike içinde yaşa.” Karısı aile hayatının devamında herhangi bir tehlike hissetmediği için kocasına karşı pervasız, apartmanda komşularına karşı ise huysuz ve hırçın davranmaktadır. Sahip olduğu ev, elinin altına verilen maaş, kariyeri göz dolduran koca “çantada keklik” birer nimet değil, değerlendirilmesi gereken birer fırsattır.<sup>5</sup>

Diğer bir öykü ise yine karısından eza gören bir erkeğe aittir. Kendisi üzerinde hâkimiyet kurma hırsıyla yanıp tutuşan eşinin aşırı kıskançlığı karşısında ıstırap yaşayan bu şahsın, evlilik hayatı gayet güzel başlamıştır. Karşılıklı sevgi üzerine kurulmuş bu ailede kısa zamanda sorunlar baş göstermiştir. Çoğunlukla eşinin diğer insanlarla iletişimine müdahale etme şeklinde tezahür eden bu sorunlar zamanla derinleşmiştir. Artık eşi ondan kiminle ne konuştuğunu anlatmasını istemektedir. Telefonda birisi ile konuştuğunu fark ettiğinde karşı tarafın kim olduğunun, neler konuştuğunun peşine düşmektedir. Hatta daha da vahimi eşi, kendi annesi ile olan konuşmalarının bile hesabını sormaktadır. Annesinin yaptığı yemeği beğenmesi onu kızdırmak için yeterlidir. Annesi ile baş başa kaldığını görünce hemen yanına gelmekte ve birazdan “Neler konuştunuz hakkımda?” şeklinde sorgulamalar baş göstermektedir.

Yine böyle tartıştıkları bir zamanda eşi kendisinden onu boşamasını talep etmiştir. Öfkenin etkisi ile ağzından boşama lafızları sadır olmuş ve eşi üzüntüsünden ağlayarak kendini yerlere atmıştır. Ailenin konuya müdahalesiyle tekrar geri dönmüş ve yeni bir sayfa açmak için beraber umreye gitmişlerdir. Kâbe karşısında bambaşka bir insana dönüşen ve yaptıklarından dolayı pişmanlık duyan eşi, Mısır'a döndükten kısa bir süre sonra yine eski haline geri dönmüştür. Eşi ne söylese hiç alttan almamakta, karşılık vermektedir. Yine kıskançlık kaynaklı sorunlar havasında bir çocukları daha olmuştur. İki çocuklu olmaları bitmek bilmeyen ve günden günde kronikleşen tartışmalar, eşine fiziki şiddet uygulamasına kadar varmıştır. Ancak beklemediği bir şekilde tepki ile karşılaş-

5 Abdülvehhâb Mutâvi, *ez-Zevâc ve 'z-Zevcât*, (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1968), 20.

mış ve eşi de tekmeyle tekme ile karşılık vermiştir. Kâbe ziyaretinin ve iki çocuk annesi oluşunun değiştiremediği bir karakteri değiştirmek için artık ümidi kalmamıştır. Ancak şahıs insaflidir. Eşinin çocuklarını güzelce yetiştirmeyi bilen mükemmel bir ev hanımı olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden kararsız kalmıştır.

Bir önceki hikâyede benzer durumları yaşayan şahsa yapılan “boşama tehdidi” tavsiyesinden çok farklı bir yaklaşımla burada Mutâvi, boşamayı bir çözüm olarak tavsiye etmemektedir. Zira geçimsizlik bir sıkıntı olsa da bu geçimsizliğin temelinde yatan etkenler farklıdır. Orada eşinin kendisini asla bırakmayacağından emin olan bir kadın söz konusu iken, burada “kıskanç” ama “bilinçli” bir kadın portresi çizilmiştir. Bu olayda anlaşıldığı kadarıyla Mutâvi, eşler arasında yaşanan sorunun tek kutuplu olmadığını, olayın anlatıcısı olan şahsın da uyarılması gereken hataları olduğunu hissetmiştir. Dolayısıyla şahsa tavsiye edilen şudur: “Mademki ağzından çıkan her kelimeye bir karşılık buluyorsun, o halde mümkün mertebe sen o ilk kelimeyi söylememeye çalış. Karakter kişinin hapisanesidir. Kolaylıkla kimse karakterinin dışına çıkmaya güç yetiremez. Ancak sabır ve mücadele ile kişi karakterinin dayatmasından kurtulabilir. Şahıs kendi öfkeli halini kontrol altına almaya çalışmalıdır. Eşi de aynı şekilde kendisine karşı kuşkucu, vesveseli halinden kurtulabilir.”

Mutâvi, şahsın eşi hakkında düşündüğü “hâkimiyet kurma” hırsını bizzat şahsın kendisinde de hissetmektedir. Bu yüzden ona aile hayatının “horoz dövüşü”ne ya da boks ringine dönüştürülmemesine dair nasihatlerde bulunmuştur. Evde eşlerden biri sinirlendiği zaman diğersinin hemen bulunduğu yerden uzaklaşmasını, sakinleşinceye kadar karşılık vermemesini öğütlemiştir. Mutâvi’ye göre eşinin en büyük sorunu, ölçüsüz sevgisi ve bu sevginin aşırı kıskançlık komplikasyonuna dönüşmesidir. Dolayısıyla şahsa düşen, eşine daha fazla iltifat göstermesi, onu gerçekten sevdiğine ikna etmeye çalışması ve kıskançlığa neden olacak tavırlardan uzak kalmaya çalışmasıdır.<sup>6</sup>

Diğer bir hikâye ise bir önceki hikâyede yer alan aile içi “hâkimiyet mücadelesi”nin diğer bir yönünü yansıtmaktadır. Burada anlatıcı 29 yaşında dul bir kadındır. 18 yaşında iken babasının yakın arkadaşlarından biri ile evlendirilmiştir. Kendisinden tam yirmi yaş büyük biri ile evlenmiş olmasına rağmen evliliği mükemmel başlamıştır. Eşi, kültürlü, hoşgörülü, sevgi dolu, olgun bir kişiliği sahip olmasından dolayı aralarındaki yaş farkı herhangi bir sorun teşkil etmediği gibi eğitim hayatına devam etmesine de izin vermiştir. Anlatıcının babasının düğünden kısa bir süre önce ölmesinden dolayı eşi, tüm evlilik masraflarını üzerine almıştır. Mutlu başlayan bu evlilikten birer yıl arayla iki erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Anlatıcı böyle bir yuvaya sahip olduğundan dolayı tarifsiz bir

6 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 64.

sevinç yaşamaktadır. Çok ahlaklı ve uyumlu bir kocaya, lüks bir daireye, iki de çocuğa sahip olmuştur.

Ne var ki bu sevinç kısa süre içerisinde anlatıcının “kaygı bozukluğu” rahatsızlığına yakalanması ile trajediye dönüşmeye başlamıştır. Mutlu bir yuvaya şu anda sahiptir, ancak “bu mutluluğun bir ömür devam edeceğinin garantisini kim verebilir ki?” düşüncesi üzere iken annesinin şu tavsiyelerine kulak vermiştir:

“Bugün iyi ama yarın ne olacağını kimse bilemez. Bu yüzden sen en iyisi biriktirmiş olduğun altınları artırmamanın yoluna bak kızım.”

Bunun üzerine anlatıcı eşinden kendisine daha fazla altın almasını ister. Bu talebi memnuniyetle yerine getirilir. Hatta eşi onu mutlu etmek için oturdukları evi dahi tapuda onun üzerine geçirir. Bir süre sonra kendisine karşı davranışları değişir. Artık taleplerini yerine getirmez. Buna karşılık anlatıcının da tepkileri sert olmuştur. Annesi yaşanan tatsızlıklara hemen müdahale etmiş ve artık geri dönülmez bir istikamete doğru yuva yuvarlanmaya başlamıştır. Artık yuvanın devamı için iki taraftan da arabuluculuk yapmaya kimse yanaşmamaktadır. Anlatıcı, eşi ile “irade çatışması”na girmiştir. Eşi, anlamsız ve ucuz bulduğu bu çatışmayı sürdürmemiş ve evini, çocuklarını hatta giydiği kıyafetlerini dahi bırakarak terk edip gitmiştir. Anlatıcı eşinin evi terk edip gidişini “zafer” olarak nitelendirmiştir. Annesi ile birlikte zafer kazanmış bir komutan edasıyla evde neşe çığlıkları atmışlardır. Nihayetinde konu mahkemeye intikal etmiş, eşi “evi ve değerli ziynet eşyalarını bıraktığı için” beklenenin çok altında bir nafaka ödemeye mükellef tutularak boşanma gerçekleşmiştir.

Anlatıcı boşandıktan sonra bir daha evlilik yapmamıştır. Kendisini çocuklarına adayan kadının annesi bir süre sonra vefat etmiştir. Eski eşi annesinin taziyesine gelmiş fakat kendisi ile hiç görüşmemiştir. Günler geçince hayatta iki çocukla yapayalnız kaldığını hissetmiştir. Annesinin akrabaları da kendisini arayıp sormaz olmuş ve eski eşinin iyiliklerini ve güzel ahlakını düşünüp derin derin iç çekmeye başlamıştır. Eşinin annesinin taziyesine gelmesi ile “acaba” diyerek ümitlenen anlatıcının, eski eşine ulaşma ve tekrar yuvayı bir araya getirme ümidi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Zira eski eşi çocuklarına maddi yardım yapmayı sürdürse de kendisi ile konuşmaya asla yanaşmamaktadır. Zira kendisi eşinin ifadesiyle onun gözünde artık bir “cenaze”dir. Her şey geçmişte kalmıştır; onunla konuşmak değil, görmek dahi istememektedir.

Anlatıcının trajedisini daha da artıran bir olay daha yaşanmıştır. Atar damarlarında meydana gelen daralma sebebiyle maliyetli bir ameliyata mecbur kalmıştır. Altından kal-

kamayacağı bir ameliyat olması sebebi ile çocuklarını, eski eşinden yardım talep etmek için onun adresine göndermiştir. Eski eşi bir arkadaşıyla birlikte tüm ameliyat masraflarını karşılamak üzere bir çek göndermiştir. Hatta isterse eşinin iş yaptığı ülkelerden birinde daha iyi bir hastanede ameliyat olması için yardımcı olabileceğini belirtmiştir. Anlatıcı kelimenin tam anlamı ile “vicdan azabı” yaşamaktadır. Böyle bir erkeği “zavallı” ve “çocukça” ihtiraslarının esiri olup kaybettiği için pişman, mutsuz ve çaresizdir.<sup>7</sup>

*Ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*'ın “yarı kurgu” bir edebi eser olduğu tezimizi destekleyen bu öyküde, anlatıcı öykünün omurgasını teşkil eden “merak” ve “ilginçlik” unsurunu ustaca kullanmaktadır. “Kendinden yirmi yaş büyük bir aile dostu ile evlendirilme” ile başlayan serim, beklenilen aksine ilginç bir şekilde “mutlu bir yuva” ile devam etmiştir. Anlatıcının rızasına önem verilmeden ve kabul edilmesi zor bir yaş farkı ile gerçekleşen bu evlilikten beklenen, mutlu bir yuva değil, sorunlu bir aile olacaktır. Hâlbuki beklenilen aksine anlatıcı çok mutlu bir yuvaya ve çocuklara kavuşmuştur. Ancak ne var ki bu mutlu yuvanın devam etmesinin önüne anlatıcının kendisi ve annesinden kaynaklanan engeller çıkmıştır. Öykünün “düğüm” noktasını oluşturan bu bölümde çatışma, anlatıcının ve annesinin “mal hırsı” ile kocasının “onur”u arasında yaşanmıştır. Zira kocası, eşi ve kayınvalidesinin tavırlarını daha fazla maddi çıkar elde etmek için “şantaj” olarak nitelendirmiştir. Öykünün çözüm noktası ise maalesef çok mutlu başlayan bu ailenin çözülmesi ve dağılması olmuştur. Anlatıcı kendi dünyasında ayrıca bir çatışma yaşamıştır. Bu “kanaat” ve “ihtiras” arasında bir çatışma olmalıdır. Zira maddi ve manevi her türlü imkânlarla sahip olan mutlu bir kadının, bu imkânlarla kanaat etmeyerek daha fazlasını istemesi ve kendini zaten güvende iken güvence altına almaya çalışması onun hırsıdır. Daha fazlasını elde etme ihtirası bununla sınırlı kalmamış, eşini tamamen kontrol altına almaya kadar da uzanmıştır. Eşi evi terk ettiği zaman kullanmış olduğu “zafer” ifadesi bunun açık bir göstergesidir.

Görüldüğü gibi burada bir okuyucunun eşi ile yaşamış olduğu ailevi sorunların sunumu edebi bir form içerisinde verilmiştir. Burada kaleme alınan, tam olarak “Bir olayı ele alarak, serim, düğüm, çözüm plânıyla anlatıp bir sonuca bağlayan olay öyküsü ya da diğer bir ifadeyle klasik vaka hikâyesidir.”<sup>8</sup> Ancak anlatıcının sorusuna verilen cevap kurgu değil, tamamen yazarın hayat tecrübelerini, yine edebi üslup içerisinde aktarmasıdır. Dolayısıyla yapıt tam bir kurgu olmasa da yarı kurgu bir metin özelliği göstermektedir.

7 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 85.

8 S. Dilek Yalçın-Çelik, “Türk Edebiyatında Kısa Hikâye Hakkında Yapılan Çalışmalar”, *Türkbilgi*, 3 (2002): 110.



Eserde yer alan okuyucu mektuplarının yarı kurgu olduğunu gösteren diğer bir örnek, 35 yaşlarında Güney Mısır’da yaşayan bir hukuk fakültesi mezununa aittir. Fakülte-  
teden mezun olduktan yaklaşık bir yıl sonra devlet memuru olarak çalışmaya başlamıştır. Çalıştığı yerde tanıştığı genç bir kızla evlenmiştir. Dünya evine girdikten sonraki gün adet olduğu üzere, eşinin ailesi genç kumruları ziyarete gelmiştir. Çayları içtikten sonra anlatıcın kayınvalidesi damadından çay bardaklarını toplamasını istemiştir. Bu talep damadın hiç hoşuna gitmemiş kayınvalidesini bu davranışından dolayı onu şiddetli bir şekilde *azarlamış* ve bardak toplama işinin kadınlara ait bir iş olduğunu ona *anlatmıştır*.

Bu olaydan 15 gün sonra eşi, annesini ziyaret etmek istemiş ancak ulaşım imkânlarının bulunmayışından dolayı yoldan geri dönmüşlerdir. Sonrasında eşi tekrar annesini ziyaret etme talebini yineleyince ve sesini yükseltince sinirlenmiş ve ziyaret talebine olumsuz karşılık vermiştir. Bir gün eşinin sessiz bir şekilde ağladığını görünce sebebini sormuş, annesini özlediğinden dolayı ağladığını öğrenince onu şiddetli bir şekilde paylaşmış ve artık bir evi olduğunu, eşi ve evi ile ilgilenmesi ve kendisine itaat etmesi gerektiğini ona *anlatmıştır*. Daha sonra eşini de alarak kayınvalidesine ziyarete gittiğinde ise kayınvalidesinin kendisi üzerinde otorite kurmaya çalıştığını düşünerek kendi eşi ile tartışmıştır. Sonraki günlerde tartışmalar fiziksel şiddetle sonuçlanmıştır. Bir keresinde eşinin yüzüne tokat vurmuş, ağzından kanlar gelmiştir. Ağlamaya başlayınca onun “melun” sesini bastırmak için kafasından tutup duvarlara çarpmış, ölümle tehdit etmiştir. Başka bir zaman eşinden normal bir istekte bulunmuş, bunu yerine getirmeyince ağzına *çok iğrenç* bir şey sokarak yemeye zorlamıştır. Eşi ile tekrar barışmış ve bu *belaya* sabretmeye karar vermiştir. Ancak kayınvalidesi ile tartışmaları ilerleyen zamanlarda devam ettiği için son olarak kapıyı çarpıp gitmiş ve boşanma gerçekleşmiştir. Anlatıcı sonunda “kadınların ne fitne olduklarını” ayetten iktibas ederek Hz. Yusuf’un “Sizin hileniz gerçekten büyüktür.” ifadesi ile sözünü bitirmekte ve Mutâvi’ye mesele hakkındaki görüşünü sormaktadır.<sup>9</sup>

Bu hikâyenin daha önce anlatılan hikâyelerden farklı olarak tamamen kurguya dayalı olduğu kanaatimizce aşikârdır. Zira bu hikâyede anlatılan olayların gerçekten yaşandığına dair kuşku uyandıracak birçok işaret bulunmaktadır. Öncelikli olarak; kayınvalidesini evliliğin ilk gününde azarlama cesareti bulan bir damadın kayınpederinin bu tatsızlığa tepkisi ne olmuştur? Anlatıcı kayınpederi hakkında hiçbir ayrıntıya girmemiştir. Diğer taraftan hikâye sahibinin kendi anne ve babasından, kız isteme faslından boşanma anına kadar tüm yaşananlarda neden hiç bahsedilmemiştir? Eşini ağzından kanlar gelinceye, saçından tutup duvardan duvara çarpıncaya kadar dövdüğünü söyleyen bir erkek, hangi yüzle haklı olduğunu düşünüp yaşadıklarını ulusal bir gazetenin en çok okunan say-

9 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 105.

fasında yayımlanmasını isteyebilir? Sonuna kadar haklı olduğunu düşünen bir eş, partneri hakkında “bela” ifadesini kullanarak, ağzına zorla pislik soktuğunu söyleyerek yardım talebinde bulunur mu? Bu sorular hikâyenin gerçekten yaşanmış olmadığına, aksine, olayın yazar tarafından “ibret”e dönüştürülmek üzere tamamen kurgulanmış olduğuna dair kanaat vermektedir.

Ancak şu kadar var ki kurgu da olsa, bu yazarın “çözüm” olarak sunacağı reçetenin isabetli oluşuna zarar vermeyecektir. Nitekim yazar, şahsa cevabında birbirinden değerli ve her evli bireye faydası olabilecek uyarılarda bulunmuştur. Yazarın böyle bir kurguya ihtiyacı olduğu, mektubu “kötü savunma”ya en güzel örnek olarak takdim etmiş olmasından anlaşılmaktadır.

Diğer bir hikâye bir devlet kurumunda mühendis olarak çalışan otuzlu yaşlarda bir kadına aittir. Bu hanımefendi, işyerinde beraber çalıştığı bir meslektaşı ile karşılaşmıştır. Zamanla kendisine yakınlık hissetmiş ve yuva kurmak için ideal bir erkek olduğu kanaatiyle şahsın evlenme talebine olumlu karşılık vermiştir. Durumdan ailesini haberdar edince, anne babasının şiddetli itirazı ile karşılaşmıştır. Evde evlenmek istediği şahıs aleyhinde fırtınalar kopmuştur. Anne babasının bu şahısla ilgili olumsuz kanaatlerinin tek sebebi onun “engelli” oluşudur. Doğuştan engelli olan bu şahıs ancak değnek aracılığı ile yürüyebilmektedir. Hâlbuki anlatıcının evlenmek istediği kişi, gördüğü kadarıyla çok ince ve kibar bir beyefendidir. Herkese yardım etmekten zevk alan, güzel ahlaklı, sevgi dolu bir kişiliğe sahiptir. Engelli olmaktan başka hiçbir kusuru olmayan birini, sadece değnekle yürüdüğü için reddetmek, anlatıcıya makul gelmemiştir. Ancak diğer tarafta canı kadar sevdiği ve rızalarını almak zorunda olduğu anne ve babası bulunmaktadır. Anlatıcı evlilik gibi hayati bir meselede, iki dünyanın da saadeti için kaçınılmaz olan anne babanı rızasını gözetmek zorunda olduğunu hissetmektedir. Anne ve babanın kızlarının bu şahısla evlenmesine karşı çıkmaları, aslında yine kızlarının iyiliğini düşünmeleri sebebiyledir. Kızlarının ömür boyu “hemşire” olmasını istememektedir. Aylarca ısrar etmesinin üzerine anne ve babası artık onu kırmakta daha fazla ısrar edememişler ve kızlarının bu şahısla evlenmesini kabul etmişlerdir.

Evlilik gerçekleşmiş, bir çocukları olmuştur. Başta kızları ile evlenmesini istemedikleri damatlarına karşı günden güne sevgileri artmıştır. Anlatıcı engelli olduğu için anne babasının istemediği erkekle evlenme konusunda ettiği ısrarda ne kadar haklı olduğunu görmüştür.<sup>10</sup>

10 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 110.

Mutlu sonla biten bu hikâyede görüldüğü gibi anlatıcının sorup öğrenmek istediği herhangi bir şey söz konusu değildir. Başından geçen bir evlilik macerasında anne babanın yanlış, kendi kararının ise isabetli olduğunu göstermek istemektedir. Mutavî ise bu hanımefendiyi davranışından ötürü tebrik ve takdir etse de “anne babanın rızalarını tahsil etme çabasını” da göz ardı etmemiştir. Üstü örtülü bir şekilde Müslüman bir hanımefendinin evlilik gibi önemli bir kararı vermede “ebeveyninin rızası” geleneğine bağlı kalmanın lüzumuna işaret etmektedir. Mısır insanının “gelenek-modern” çatışması ortasında kaldığının çarpıcı bir örneğini teşkil eden bu hikâyede Mutavî, iki yaklaşımın ortasını bulmaya çalışmaktadır. Bir taraftan kadının evlilik kararını vermede özgür olduğu “modern” düşüncesini desteklerken, diğer taraftan ebeveyn rızası “geleneği”ne de müracaat edilmesi taraftarıdır. Anladığımız kadarıyla Mutavî’yi, Mısır’ın liberal, sosyalist, muhafazakâr, selefi vs. her kesimi tarafından değer verilen bir kalemi haline getiren onun bu yönüdür. İslam’la yoğrulmuş kadim Mısır geleneğini esas almakla birlikte modern yaşamla birlikte gelen batılı anlayışları da yok saymamıştır; onları filtrelemiş, elekten geçirmiştir.

### Alıntılar

Mutavî’nin okurlarına teselli içerikli tavsiyelerde bulunurken sıklıkla bilge şahsiyetlerin sözlerine verdiğini görmekteyiz.

Eşi ile geçimsizlik yaşayan bir erkeğe tavsiyede bulunurken “her insanın yaratılışının farklı olduğu” bağlamında Alman şair Victor Hugo’nun şu sözünü aktarmıştır:

“Ağacın yaprakları arasında birbirine tamamen benzeyen iki yaprak bulman çok ender görülür. Aynı şekilde insanlar arasında düşünceleri tamamen aynı olan iki insan görmemene de şaşmaman gerekir.”<sup>11</sup>

Diğer bir mektupta bir erkek, eşi ile ilk tanıştığı andan itibaren ona karşı sınırsız bir sevgi hissettiğini ve sevgi ile evlendiğini ancak evliliklerinin ilk günlerinde eşinin amansız bir hastalığa yakalanıp birkaç yıl sonra vefat ettiğini anlatmaktadır. Bir tür epilepsi olduğu anlaşılan hastalık, eşinin sürekli şuur kaybına neden olmuş, en sonunda beyninde çıkan bir tümör ile durumu daha da ciddileşmiş ve eşinin gözlerinin içine baka baka son nefesini vermiştir. Kalbini tamamen kendisine verdiği eşinin bu trajik ölümü onun derinden sarsmıştır. Bu sarsıntının üzerinde yıllar geçmiş olmasına karşın hala olayın travmasını üzerinden atmış değildir. Mektup gerçekten sevmiş bir erkeğin acıklı halini başarılı bir şekilde tasvir etmektedir.

11 Mutavî, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 38.

Mutâvi bu şahsa verdiği cevabında onun bu sevgisini, eşinin hastalıklı zamanında vefasını takdir ve tebrik etmektedir. Üzüntüsünün bir yere kadar doğal olduğunu ancak melankolik bir ruh hali yaşamasının da kendisine zararı olacağını belirtmiştir. Burada Hz. Ömer'in "Gözyaşlarınızı, anarak kıskırtmayın." tavsiyesine yer vermiştir. Konu ile alakalı ismini vermediği bir şairin "Geçmiş anmak kadar hiçbir şey hüznü vermez." sözü de Hz. Ömer'in tavsiyesi ile benzer bağlamdadır. Mutâvi şahsın yaşadığı hâlet-i ruhiyenin depresyona dönüşmüş olabileceğinden hareketle onu dengelemek istemektedir. Kişi kendisini yaşadığı sosyal ortamdan koparacak, günden güne daha karamsar bir dünyaya doğru çekecek hüznü ya da hatıralara izin vermemelidir. Zira bir karabasan gibi tüm yaşama sevincimiz üzerine çöken, ümitlerimizi ve hayallerimizi rehin alan bir hüznün bize verebileceği bir şey olmadığını aksine hayatımızdan çok şeyleri alıp götürceğini ifade etmektedir.

Diğer bir hikâyede 29 yaşında bir kadın tam 11 yıl önce evlenmiştir. Evliliğin başından itibaren eşi ile hiçbir sorun yaşamamış, onu çok sevmiştir. Her erkek gibi onun da eşi baba olmak istemiş, fakat ne var ki beş kez hamileliği düşükle sonuçlanmıştı. Doktorlar bir sonraki gebeliğin hayati risk teşkil edeceği uyarısında bulunmuştu. Ancak kadın kocasını razı etme ümidiyle kendi hayatını riske atarak tekrar gebe kalmıştı. Bu gebelik başarılı sonuçlanmış ve bir erkek çocuğu olmuştu. Ne var ki birkaç ay sonra çocuk küvezde vefat etmişti. Ölüm haberi karı kocayı öylesine sarsmıştı ki birbirlerinin yüzlerine dahi bakamıyorlardı. Kadın, eşini razı etmek için tekrar bir gebelik konusunda Mutâvi'ye danışmaktadır. Mutâvi kadına verdiği cevaba bir ayetle başlamaktadır: "Allah kuluna kaldıramayacağı yükü yüklemesin." Kadın bir eş olarak elinden geleni hatta daha fazlasını yapmıştır. Burada kendisine düşen Allah'ın kaderine razı olmaktan başka bir şey değildir. Bir Çin atasözünü aktarır: "Erkek çocuğum oldu diye ne şanslıyım deme! Büyüdüğünde senin başına bela getirmeyeceğini nereden bilebilirsin ki?" İnsanın böyle durumlarda dayanma gücünü kıran, ruhi sıkıntılarını artıran şey Fransız düşünür Montesquieu'nun dediği gibi insanın her şeye gücü yeten bir "ilah" olmaya çalışmasıdır. Bu arzu, insanın dünyadaki saadeti ile arasına giren en büyük engeldir. Zira insan ilah değildir ve olamaz da. Diğer taraftan insan kendi isteğine değil, Allah'ın istediğine itimat etmelidir. Konu ile ilgili Hz. Hasan'ın şu sözüne yer verir: "Allah'ın kendisi için seçtiğine itimat eden kişi başka bir şeyle razı olmaz."<sup>12</sup>

12 Mutâvi, *ez-Zevâc ve 'z-Zevcât*, 48.

## Edebi İfadeler

Mutâvi’de olduğu gibi okur mektuplarında da sıklıkla karşımıza edebi üslupla bezenmiş cümleler çıkmaktadır. Bu ifadeler bizzat okura ait olabileceği gibi, Mutâvi’nin so-  
rulara kaleme alırken kendi eklemeleri de olabilir. Kanaatimizce bu edebi ifadeler Mutâ-  
vi’ye aittir. Zira tüm okurların benzer düzeyde Fasih Arapça’yı kullanmış olmaları zayıf  
bir ihtimaldir. Okurlara ait edebi üsluba pek çok örnek vermek mümkündür.

45 yaşında bir kadının üç yıl önce maliyede memur olarak çalışan eşinin baca-  
ğında bir tümör çıkmıştır. İzlenen yanlış tedavinin sonucunda eşinin durumu gittikçe  
ağırlaşmış ve vefat etmiştir. Kocasına adeta âşık olan bu hanımefendi, eşinin vefatından  
sonra herkesin yüzünde onu, her gittiği yerde onun sesini duyar hale gelmiştir. Eşinin  
vefatından sonra ona karşı özlemine anlatan kadının ifadeleri edebi üslup açısından ren-  
gârenktir. Şu anda eşinin yattığı toprağı kıskanmaktadır. Akşam işten eve dönünce kü-  
çük oğlu onu odasına çekilip sessiz sessiz gözyaşları dökerken görünce: “Bu gidişle sen  
de öleceksin anneciğim.” demesine karşılık kadının oğluna verdiği tek kelimelik cevap,  
yürek burkucudur: “Keşke!”<sup>13</sup>

Kadının eşi hakkında senakâr ifadeleri kinayelerle ve tasvirlerle doludur: Merhum  
eşi çocuklarının altında sığındıkları bir şemsiye olmuştur. Vefat ederken bir melek sakin-  
liğinde ruhunu teslim etmiştir. Eşinin vefatından sonra yollarda yürürken ortamın kalaba-  
lığından, gürültüsünden haberdar bile değildir. Gözyaşlarının ve yalnız başına avare avare  
gezdiği sokakların esiri olmuştur.<sup>14</sup>

Diğer bir öyküde ise, yirmi yıldır evli bir erkeğin karısından feryatlarını edebi üs-  
lupla yoğunluğunu görmekteyiz. Evliliklerinin meyvesi bir tutam evlat olmuştur. Yuva  
devam etsin diye yıllarca incecik bir ümit ipliğine sarılmış durmuştur. Gökyüzünden bir  
şimşek çakacak da kapkaranlık dünyası aydınlanacak umuduyla hep ufka bakmıştır. Eşi-  
nin kaba saba davranışlarına, bağırış çığırışlarına karşı elleri kelepçeli, avuçları bomboş  
beklemiş durmuştur.<sup>15</sup>

13 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 42.

14 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 42.

15 Mutâvi, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, 56.

## Sonuç

Edebiyat ve toplum ilişkisi bir vücudun organları, bir ağacın dalları ile olan ilişkisi gibidir. Vücut dendiğinde organlar, ağaç dendiğinde dallar nasıl akla geliyorsa edebiyat dendiğinde de toplum ve toplumun gerçekleri söz konusudur. Edebiyat içinden süzüldüğü sosyal ortamı oluşturan bireylere ait duygular manzumesidir. Üslup şahsın aynası olduğu gibi edebiyat da bir milletin sevinçlerine, korkularına, ümitlerine hülasa milli bir vücuda aynadır. Ağacın köklerinden gıdasını alıp, dallarına gücünü taşıdığı, meyvelerine özünü verdiği gibi keza edebiyat da, bir milletin mücmel serzenişlerinin, heyecanlarının, arzularının meyvesidir. Yaşamın ağır koşulları ve rutini ile ayaklarından zincirlenen biçare insanın hareket zeminidir edebiyat. Yaşananlar karşısında hiçbir şey yapamayacağını düşünen acizlerin duyguları da mı kelepçelidir? Edebiyat, ister manzum olsun ister mensur, romanı ve şiiri ile yaşamın statikliğinden duygular yoluyla sıyrılma imkânı verdiği için özgürlüğüne düşkün insan fıtratı kadar köklüdür, derindir, güçlüdür.

Söz konusu toplum olduğunda toplumun vazgeçilmezi olan edebiyatın toplumun sorunlarının ele alındığı bir gazete ekinde yerini almaması mümkün müdür? Bu sorunun cevabını hayatının bir çeyrek asırlık bölümünü Mısır insanının sorunlarına adayan usta gazeteci Abdülvehhâb Mutâvi'ye sorarsanız tabi ki hayır diyecektir. Mısır'ın simgelerinden biri hâline gelen ünlü el-Ahrâm gazetesinde kendine ayrılan Cuma Postası'nda, yaklaşık yirmi beş yılını Mısır insanına ayırmıştır. On beş kadar öyküsü bulunan Mutâvi öykücülüğünde kullandığı edebi dilinin meziyet ve imkânlarını sadece salt edebiyat için değil, kulak verdiği kendi halkının sorunlarına çözüm bulabilmek için istihdam etmiştir. Başta İslami kaynaklar olmak üzere doğuda ve batıda kaleme alınmış hayat tecrübelerini Mısır insanının zevkine hitap edecek şekilde yoğurmuş, öykü kalıbına dökmüş ve zaman üstü tavsiyeler şeklinde sunmuştur. Bu itibarla ortaya koyduğu *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât* adlı eser, modern Mısır insanının yaşadığı ailevi sorunlara estetik bir zevk eşliğinde çözümler önermektedir. Bu eserde ne gerçeklerden tamamen kopmuş kurgusal bir dünyanın pembe hayalleri ne de edebi zevkten tamamen yoksun kuralların soğukluğu vardır. Eşler arasında her zaman yaşanabilen ancak modern yaşamla ivme kazanan geçim sorunlarının çözümüne yönelik edebi, yarı kurgu, ikna edici, samimi tavsiyelerden ibaret olan bu eserdeki yöntemin benzer bir üslupla Türk edebiyatına kazandırılması bu araştırmanın mütevazı bir tavsiyesidir.

## Kaynakça

- Çelik-Yalçın, S. Dilek, “Türk Edebiyatında Kısa Hikâye Hakkında Yapılan Çalışmalar”, *Türkbilig* 3 (2002): 106-29.
- Eisenstadt, Sehmuel Noah. *Modernleşme, Değişim ve Başkaldırı*. Trc. Ufuk Coşkun. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Güçtürk, Yavuz. *Devrimden Darbeye Mısır'da İnsan Hakları*. İstanbul: Seta (Siyaset, Ekonomi Ve Toplum Araştırmaları Vakfı), 2016. Erişim: 12.04.2018. [http://file.setav.org/Files/Pdf/20160125105519\\_devrimden-darbeye-misirda-insan-haklari-pdf.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20160125105519_devrimden-darbeye-misirda-insan-haklari-pdf.pdf).
- Mutâvi, Abdülvehhâb, *ez-Ezvâc ve 'z-Zevcât*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1968.
- Önal, Mehmet. “Edebî Dil Ve Üslup”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008): 23-47.
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/عبدالوهاب\\_مطواع](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبدالوهاب_مطواع) (Erişim: 12.04.2018).



Şerife Nur ÇELİK\*

# İbrahim El-Kûrânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî En-Nablusî'nin Eleştirileri

**Öz:** İbrâhim el-Kûrânî, kelâm ve tasavvuf geleneğinin XVII. yüzyıldaki önemli isimlerindendir. Kûrânî'nin kelâm, tasavvuf ve hadis gibi alanlarda telif ettiği risaleler, kendisi hayattayken İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan âlimlere ulaşmış ve bunlardan bazılarının tenkidine konu olmuştur. Bu anlamda Kûrânî'nin entelektüel çevrelerin en çok dikkatini çeken eseri Meslekü's-sedâd risalesidir. Gerek kelâm gerekse tasavvuf çevrelerinden bu risaleye yönelik birçok tenkit metninin kaleme alınması üzerine Kûrânî de görüşlerini açıklamak ve kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek için İmdâdü zevi'l-isti'dâd ve Şevâriku'l-envâr risalelerini yazmıştır. Kûrânî'nin ilk telif ettiği metin olan Meslekü's-sedâd'da vahdet-i vücûd geleneğinin âlem tasavvuru ile kelâm düşüncesindeki insan fiillerine dair görüşleri telif etme çabası söz konusu dönemde yazılan risalelerdeki tartışmaların nirengi noktasını oluşturur. Bu bağlamda Kûrânî'nin söz konusu risaledeki görüşlerinin değerlendirilmesi ve ona yöneltilen eleştirilere işaret edilmesi, XVII. yüzyıl düşünce dünyasını anlamak için önem arz eder. Bu amaca matuf olarak Kûrânî'nin Meslekü's-sedâd risalesi ve Nablusî'nin yönelttiği eleştiriler merkeze alınmak suretiyle söz konusu dönemdeki ilmi hareketlilik ve âlimlerin birbiriyle etkileşimine dair genel bir çerçeveye sunulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbrahim el-Kûrânî, hâdis kudret, ilâhi kudret, vahdet-i vücûd, insan fiilleri.

**İbrâhîm Al-Kûrânî's Ideas On Created Power vnd Abd Al-Ghanî Nâbulusî's Criticisms**

**Abstract:** İbrâhîm al-Kûrânî is an important figure within the tradition of kalâm and tasawwuf in the seventeenth century. The epistles written by Kûrânî in the fields of kalâm, tasawwuf and hadith reach the scholars living in different regions of the Islamdom during his lifetime and they criticized the ideas in his epistles. One of the works of Kûrânî which drew the most attention of intellectual circles is *Maslak al-sadâd*. When many critique texts have been written from both the kalâm and süfism circles, Kûrânî wrote *İmdâd zavî al-isti'dâd* and *Şevâriq al-anwâr* to explain his views and to respond to the criticisms about his ideas. His attempt to reconcile the cosmology of *wahdat al-wujûd* tradition and the opinions in kalâm about the human action in his text *Maslak al-sadâd* is the main reference point of the critique texts. In this regard, the evaluation of Kûrânî's ideas in his epistle and the criticisms of them is vitally important for comprehending the Islam intellectual life of seventeenth century. Putting the epistle of *Maslak al-sadâd* and Abd al-Ghanî Nâbulusî's criticisms in the center of study, I aim to propose a general framework about intellectual mobility and interaction of scholars in the century.

**Keywords:** İbrâhîm al-Kûrânî, created power, divine power, unity of being, human actions.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Graduate Student of Sakarya University Institute of Social Sciences, Sakarya, Turkey nurcelik@ibu.edu.tr. Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hülya TERZİOĞLU, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



## Giriş

İbrahim el-Kûrânî (ö. 1690), farklı ilim dallarında şerh, haşiye ve risale türlerinde yüzü aşkın eser bırakmış velût bir âlimdir.<sup>1</sup> Onun eserlerindeki bu çeşitlilik, ilmî birikimdeki derinliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca kendisinin icazet silsilelerini zikrettiği *el-Emem*<sup>2</sup> eserinde de tahsil ettiği kitaplardaki çeşitlilik ilmî tahsilindeki zenginliğe delalet eden bir diğer husustur. Şam, Mısır ve Hicaz bölgesinin önemli âlimlerinden aklî ve naklî ilimlere dair birçok eseri okuyan ve Medine'ye yerleştikten sonra Hindistan, Malezya, Endonezya, Fas, Cezayir gibi farklı bölgelerden gelen birçok öğrenciyi yetiştiren Kûrânî, aynı zamanda telif ettiği eserlerle de dönemin öne çıkan isimlerinden olmuştur.<sup>3</sup>

Kûrânî yetiştirdiği öğrenciler ve telif ettiği eserler vasıtasıyla İslâm coğrafyasının farklı bölgelerini etkilemiştir. Özellikle Kûrânî'nin öğrencilerinin Endonezya'da İslâm'ın yayılmasında büyük pay sahibi olması dikkat çekicidir.<sup>4</sup> Kûrânî'nin öğrencilerinin bu etkisi daha ziyade tasavvuf kanalıyla ortaya çıkmıştır. Bu öğrencilerin yetiştirdiği Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1762) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792) gibi isimlerin farklı coğrafyalardaki ihya ve tecdid hareketlerine liderlik etmesi, Kûrânî'nin başta tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerde tecdid ve ihyâ düşüncesinin nüvelerini ortaya koyduğuna dair bir düşünceye yol açmıştır. Nitekim onun tecdid ve ihya hareketlerinin meydana çıkmasında fikrî zemini oluşturmasını konu edinen birçok modern çalışma kaleme alınmış ve bu çalışmalar genellikle biyografik eserler merkeze alınarak telif edilmiştir.<sup>5</sup>

1 A. H. Johns, "al-Kûrânî", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, c. 5 (Leiden: Brill, 1986), 432-433.

2 İbrahim el-Kûrânî'nin *el-Emem* isimli eseri yazma eser kataloglarında birkaç isimle yer almaktadır. Esad Efendi 3632'de *İcâzetnâme* ismiyle kaydedilen eser, metinde bazı eksiklikler olmakla birlikte *El-Emem* ile aynıdır. Ömer Yılmaz, bu eseri *el-Emem*'den farklı bir risale olarak zikretmiştir, ancak bu iki eser muhteva açısından aynıdır. H. Hüsnü Paşa 248 numaralı yazmanın başında *el-Emem* olarak eser ismi yazılmış olsa da katalog kayıtlarında *Nevâli'-tavli* şeklinde yer almaktadır. Bkz. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 247, 254; İbrâhim el-Kûrânî, *İcâzetnâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3632), 1b-22b; İbrâhim el-Kûrânî, *Nevâli'-tavli*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa, 248), 1a.

3 Kûrânî'nin yaşadığı dönemde Hicaz bölgesi ilmî açıdan oldukça hareketli bir yapıya sahiptir. Bu dönemde İslam coğrafyasında yaşanan siyasi bunalımlar nedeniyle göç eden âlimler ile deniz yolu ile ulaşımın nispeten kolaylaşmasından dolayı uzak bölgelerden ilim talebi için gelenler için Hicaz bölgesi cazibe merkezi hâline gelmiştir. Bk. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*, (Cambridge University Press, 2015), 29-59; Hakkı Gürsoy, "Yusuf el-Makassarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 40:17.

4 Recep Cici, "el-Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:426.

5 John Obert Voll, tecdid hareketlerinin önde gelen isimlerinin hoca-talebe silsilesinin İbrâhim el-Kûrânî'de birleştiğinden yola çıkarak Şah Veliyullah Dihlevî ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı harekete onun düşünceleriyle fikrî bir zemin oluşturduğunu ifade etmiştir. Ancak bu teorisini ortaya koyarken Kûrânî'nin eserlerinin muhtevasını göz ardı ederek bu hareketlerin savunduğu fikirlerin ortaya çıkmasına yol açacak alt yapının Kûrânî'nin eserlerinde olup olmadığını göz ardı etmiştir. Voll'un bu tezindeki bu eksikliği fark eden Khaled al-Rouayheb, başta Kûrânî olmak üzere XVII. yüzyılda telif edilen eserleri

Şu var ki, onun bu hareketlere fikrî zemin hazırladığına dair düşüncenin haklılık payı, ancak entelektüel mirası incelendiğinde ortaya çıkarılabilir. Bu anlamda *Meslekü's-sedâd* risalesinde en çok eleştiri konusu olan müessir kudret meselesine dair görüşleri onun entelektüel mirasının incelenmesi için uygun bir örnek olarak görülebilir. Bu anlamda Abdülganî en-Nablusî'nin Kûrânî'ye yönelttiği eleştirilerin analiz edilmesi, yaşadığı dönemde Kûrânî'nin nasıl anlaşıldığına dair önemli ipuçları sunması bakımından önemlidir.

Abdülganî en-Nablusî (ö. 1731), Kûrânî'nin çağdaşı olmakla birlikte onunla bizzat görüşme imkânı bulamamıştır.<sup>6</sup> Bununla birlikte Kûrânî'nin ilk telif ettiği *Meslekü's-sedâd* risalesi ile buradaki görüşlerine yönelik eleştirilere cevap verdiği *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* eserlerinin kendisine ulaştığını ve bu eserleri okuduğunu söylemiştir. Ayrıca kendisine ulaşan bu eserleri eleştirmiş ve buradaki iddialara cevaben *Tahrîkû silsileti'l-vidâd* risalesini telif etmiştir.<sup>7</sup> Nablusî, bu risalede Kûrânî'nin müessir kudrete dair görüşlerini analiz ederek bunların kendi içindeki tutarlılığını incelemiş ve onun iddialarının İslâm düşünce geleneği ile irtibatını kurmaya çalışmıştır. Nablusî'nin daha ziyade eleştirel bir yaklaşımla yazdığı bu risalesi, yaşadığı dönemin ilmî tavrına işaret etmesi açısından önemli bir örnektir.

Bu çalışmamızda Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd*'da müessir kudrete dair görüşü ve bu görüşünün vahdet-i vücûd üzerinden temellendirmesi ile Nablusî'nin buna yönelik eleştirilerini ele alacağız. Öncelikle Kûrânî'nin ef'al-i 'ibâda dair yazdığı bütün eserlerinde zikrettiği tevhid-i sîfât ve tevhid-i ef'âl görüşüne kısaca değinip ardından Nablusî'nin eleştirilerine yer vereceğiz. Böylece, yaşadığı dönemde Kûrânî'ye yöneltilen eleştiriler üzerinden, görüşlerinin muasırları tarafından nasıl anlaşıldığına ve fikrî etkilerinin hangi yönde gerçekleştiğine dair tespitlere ulaşmayı amaçlıyoruz.

---

inceleyerek bu döneme dair Osmanlı Arap coğrafyasının entelektüel tarihini değerlendirmiş ve bu döneme tahkik tavrının hâkim olduğunu ileri sürmüştür. Rouayheb'in özellikle bu dönemdeki ilmî canlılığa dair tespitleri doğru olmakla birlikte Kûrânî'ye dair değerlendirmelerinde onun eklektik tavrını ve bu hususta aldığı eleştirileri göz ardı ederek İslâm düşünce geleneğinde benimsenen tahkik tavrını devam ettirdiğini ifade etmiştir. Rouayheb'in Kûrânî hakkındaki bu görüşü eserlerinde açıkça öne çıkan eklektik tavrı göz ardı etmesi açısından bazı eksiklikleri vardır. Bk. John Obert Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1 (2002): 32-39; John Obert Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 3-4 (1980): 264-273; Basheer M. Nafi'nin "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm", *Die Welt des Islams*, 3(2002): 307-355; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850." *Journal of the American Oriental Society*, 3(1993): 341-359; Khaled al-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 2(2006): 263-281.

6 Abdülganî en-Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, haz. Ahmed Abdülmecid el-Herîdî (Mısır: Heyetü'l-misriyyeti'l-âmma, 1986), 358, 380 vd.

7 Abdülganî en-Nablusî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd, Vesâilü'l-tahkik ve resâilü'l-tevfik* içinde, haz. Sâmîr 'Akkâş (Leiden: Brill, 2009), 61.

## 1. İbrâhim el-Kûrânî'nin Tevhid Anlayışı ve Hâdis Kudretle İlişkisi

İbrâhim el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd* risalesine, kelâm düşüncesi çerçevesinde tartıştığı insan fiilleri ile ilgili meselelerin vahdet-i vücûd geleneğindeki tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât görüşüyle uzlaştırılabileceğini ifade ederek başlar.<sup>8</sup> Nitekim eserin devamında serdettiği görüşlerde kelâm ve tasavvuf geleneğindeki meseleleri birbirine yakınlaştırma çabasından hareketle, bu iki geleneği telif etmeyi amaçladığı söylenebilir.<sup>9</sup> Kûrânî, İmam Eş'arî'nin insan fiillerine dair görüşlerini izah etmeye çalışırken Allah'ın âlemle ilişkisini açıklamak için tevhid-i sıfât düşüncesine başvurması aslında onun kelâmın ilahi sıfatlar görüşü ile vahdet-i vücûdun âlem tasavvurunu aynı çatı altında toplamaya çalıştığını göstermektedir. Ayrıca bu düşüncesini ileri sürerken farklı itikadî ekollere mensup âlimlerden de istifade ettiği görülür. Bunlar arasında Matûrîdî gelenekten İbnü'l-Hümâm ve Sadruşşeria, Eş'arî gelenekten İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, İmam Gazalî, Kâdî Beyzavî, Seyyid Şerif Cürcânî, Celâleddin Devvânî ve ehl-i hadîs çizgisine yakın isimlerden İbn Kayyim el-Cevziyye faydalandığı başlıca âlimlerdir.<sup>10</sup>

Kûrânî'nin tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfât görüşü, vahdet-i vücûd geleneği ile Meşşai gelenekte kabul edilen Allah'ın vücûd-ı mutlak olduğu iddiasına dayanır. Allah'ı mutlak kemâl ve nur kabul eden Kûrânî, O'nun varlığında başka bir şeye muhtaç olmaması ve varlığının kendinden zorunlu (*vâcibü'l-vücûd bi'z-zât*) olması açısından mutlak varlık olduğunu dile getirir.<sup>11</sup> Allah'ın mutlak varlık olmasını kelime-i tevhid ile temellendirecek burada uluhiyyetin yalnızca Allah'a mahsus olması için bütün yaratılmışların hem varlığında hem de varlığının devamında ona muhtaç olması gerektiğini söyler. Bütün mahlukâtın kendisine muhtaç olduğu bir ilahın kudretinin ise ancak kendinden olabileceğini, aksi takdirde O'nun kudretinin de başka kudretlere muhtaç olması gerekeceği için teselsülün ortaya çıkacağını ifade eder. Kudretin zatın kendinden olmasının da ancak zorunlu varlığın özelliği olduğunu dile getiren Kûrânî, bu varlığın mutlak vücûd olduğunu belirtir.<sup>12</sup>

8 İbrâhim el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, (İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1208), 3a.

9 Kûrânî, kelâm, tasavvuf ve felsefeyi üst bir çatıda telif etme amacı güderek metafizik iddiada olan bu ilimlerin aslında temel ilkelerde birleştiğine başka eserlerinde de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğindeki farklı ekollerinde uzlaştıkları ortak hususları ön plana çıkararak bütün geleneklerin bazı temel ilkeleri koruyarak farklı ifadelerle aynı görüşe ulaştığını göstermeye çalışmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesindeki 'ayân-ı sâbite ile kelamcıların kaza ve kader düşüncesindeki benzer noktaları öne çıkarması onun butavırını ortaya çıkaran önemli bir örnektir. Bk. İbrâhim el-Kûrânî, *Risâletü'l-teklîf 'ale'l-meşrebi's-süfîyye*, (İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2126), 69a.

10 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 6a-6b, 8b, 13b, 24b, 30a vd.

11 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3a.

12 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3b.

Kûrânî, Allah'ın mutlak vücûd olduğunu ispatladıktan sonra Allah'ın sıfatlarının âlem ile ilişkisi meselesini ele alır. Ona göre bütün mümkünlerin mahiyetleri ezeli ilimde yaratılmamış ama bir nevi varlığa sahip olarak bulunur. Bu mahiyetler yahut aynlar (a'yân) zat itibariyle birbirinden ayrı hâlde ilahî ilimde ezeli olarak sabit olmakla birlikte dış dünyada varlıkları yoktur. Mümkün, Allah'ın varlığının bu mahiyetlerde taayyün etmesi ile varlığa gelir. Bu anlamda mutlak varlık, zât itibariyle bir olsa da mümkün mahiyetlere zaid olarak taayyün etmesi açısından çoğalıdır. Allah'ın sıfatlarını da bu şekilde ele alan Kûrânî, âlemdeki bütün yetkinlik ve kemalleri, onun sıfatlarının bir tecellisi olarak görür. Bundan dolayı varlıkta olduğu gibi kudret, ilim, irade gibi sıfatları zat itibariyle tek olsa da, taayyün itibariyle müteaddid olarak değerlendirir.<sup>13</sup>

Kurânî, insandaki fiili işlemek için gerekli olan hâdis kudreti, kadîm kudretin bir taayyünü olarak kabul ederek her ikisinin de müessir olduğunu ileri sürer. İnsanın kudretinin fiille beraber Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Kûrânî, bu kudretin Allah'ın izni ile fiili varlığa getirdiğini (*icâd* ettiğini) söyler.<sup>14</sup> Hâdis kudretin Allah'ın iradesi ve meşietini çerçevesinde fiilde müessir olduğu düşüncesini, İmam Eş'arî'nin *el-İbâne* eseriyile temellendirerek bu kitabın onun görüşleri için başvurulması gereken merci olduğunu söyler.<sup>15</sup> Ayrıca Cüveynî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin de hâdis kudretin müessir olduğuna dair görüşlerini naklederek sünî gelenekte böyle bir düşüncenin olduğunu ifade eder.<sup>16</sup>

Kûrânî insanın ihtiyârî fiilinde, hâdis kudreti yarattığı için yaratmayı Allah'a nispet ederken fiilin meydana gelmesinde esas etkili olanın hâdis kudretin taalluku olduğunu zikreder. Bundan dolayı bir mahluka iki hâlık aynı anda taalluk etmemiş olup bu iki kudretin taalluklarının farklı cihetlerden olduğunu ifade eder. Nitekim hâdis kudret ile fiili yaratması bakımından esas yaratıcının Allah olduğunu ve ondan başka yaratıcı olmadığını söyler. Bununla birlikte hâdis kudretin fiili *icâd* etmesinin bu ilke ile çeliştiği düşünülebilir. Ancak hâdis kudretin fiilde etkisinin Allah'ın iznine tevakkuf etmesi ve Allah'tan bağımsız bir şekilde bu sürecin gerçekleşmemesi, kulun her anlamda Allah'a muhtaçlığına delalet eder. Böylece her şeyin yaratılmasının temelinde ilahi irade ve kudrete dayandığı ortaya çıkar.<sup>17</sup>

13 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 3b-4a.

14 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 5b.

15 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 2b.

16 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b, 10b, 15a vd.

17 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 7b.

Kûrânî'nin âlem tasavvurunda benimsediği vahdet-i vücûd düşüncesinin devamı olarak bütün kudretleri zat itibarıyla bir görmesi, hâdis kudretin de müessir olduğunu söylemesini gerekli kılmıştır. Ayrıca insanın dinî anlamda sorumlu kabul edilebilmesi için kudretinin varlığının yeterli olmadığını ifade ederek bu kudretin fiilde müessir olmasıyla teklifin tahakkuk edeceğini belirtmiştir. Mutezile'nin insanın fiilini yaratması görüşüne de karşı çıkan Kûrânî, onların kulun Allah'tan bağımsız (müstakil) bir şekilde kudreti ile fiilini yaratması düşüncesini benimsediklerini söylemiştir. Ancak kendisinin kulun Allah'tan bağımsız bir şekilde *icâd* etmesini kabul etmediğini ve bu kayıtlı Mutezile'den ayrıldığını belirtmiştir.<sup>18</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, erken dönemde telif ettiği *Kitâbü'l-irşâd*'da kulun kudretinin müessir olmadığı hususunda selef ulemasının ittifak ettiğini belirterek hâdis kudretin fiile iktirân ettiği görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte en son teliflerinden olan *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*'de bu görüşünden vazgeçerek kulun fiilini Allah'ın kendisinde yarattığı kudret ile ortaya çıkardığını ifade etmiştir.<sup>19</sup> Kûrânî, Cüveynî'nin *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*'deki ifadelerinin onun düşüncelerinde ulaştığı nihai noktaya işaret ettiğini söyleyerek kendisinin de onunla aynı düşüncede olduğunu zikretmiştir.<sup>20</sup>

Kûrânî'nin mümkün varlık kategorisine giren insanın ihtiyârî fiillerinin *icâd* edilmesini hâdis kudretin taalluku ile açıklaması, esasında onun Eş'arî geleneğin kesb teorisinin bir tür yorumudur. İmam Eş'arî'nin temelini attığı kesb teorisinin bu şekilde anlaşılması gerektiğini savunan Kûrânî, bunun aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesinde ifade edilen âlem tasavvuruna da uygun olduğunu söyler. Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcılar<sup>21</sup> tarafından ortaya konulduğunu söylediği mukârin hâdis kudret teorisini eleştiren Kûrânî, bu teorisinin iyi incelendiği takdirde cebir görüşüne karşı çıktığının anlaşılacağını zikreder.<sup>22</sup> Bu anlamda cebir görüşünün kulun sorumluluğunu açıklamada yetersiz kaldığını, Mutezile'nin savunduğu tefviz görüşünün ise dini naslarla çeliştiğini ifade ederek bu ikisi arasındaki orta yolun müstakil olmayan müessir hâdis kudret teorisine çözülebileceğini söyler.

18 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4a.

19 İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, haz. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009), 174; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992), 44-45.

20 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 28b.

21 Kûrânî, burada Fahreddîn er-Râzî ve takipçilerini kast etmektedir. Eş'arî gelenekte insanın ihtiyârî fiilinin olamayacağını savunan Râzî, insana ihtiyârî fiil nispet edilemeyeceğini ve onun bütün fiillerinin ıztırârî olduğunu söylemiştir. Ondan sonra gelen Beyzâvî, el-İcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi âlimler Râzî'nin bu husustaki görüşünü benimsemişlerdir. Bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstîbsâr* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, ty.), 22; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, haz. Hüseyin Atay (Kum: İntişârâtü's-şerfi'r-rıza, 1999), 479-480; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Yayınları, 2014), 211; Sadeddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 3:193-194; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 3: 245.

22 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4b.

## 2. Abdülganî en-Nabluşî'nin Hâdis Kudretin Müessir Olduğu İddiasına Yönelttiği Eleştiriler

İbrâhim el-Kûrânî'nin *Meslekü's-sedâd* risalesinde savunduğu hâdis kudretin müessir olduğu görüşü, en çok eleştiri alan iddialarından biridir. Bu iddianın eleştirilmesinde tesir kelimesine yüklenen anlam önemli rol oynar. Kelam kitaplarında tesir kelimesi sıkça kullanılmakla birlikte bu kelimeye yüklenen anlam tam olarak açıklanmamıştır. Ancak hâdis kudretin müessir olması durumunda kudrete konu olan fiile iki yaratıcının taallukunun söz konusu olacağına dair itirazlardan<sup>23</sup> anlaşıldığı üzere tesirin bir şeyi meydana getirme, onun varlığına etki etme gibi anlamları vardır. Tesir bu şekilde değerlendirildiğinde, kulun kudretinin müessir olduğunu söylemek, bu kudretin filleri yarattığı anlamına gelir.

İbrâhim el-Kûrânî, tesirin zikrettiğimiz bu anlamını kabul eder ve Allah'ın hâdis kudret olduğunda değil bizzat bu kudretle fiili yarattığını ifade eder.<sup>24</sup> İnsanın Allah'ın izni ve yardımıyla fiilini yaratmasını tevhid ilkesine aykırı görmeyen Kûrânî, insandaki icâd edici kudretin Allah tarafından yaratılması ve insanın yaratma sürecinin ilahi irade ile meşieti altında gerçekleşmesinden dolayı insanın yoktan yaratıcı olmadığını, Allah'ın kendisine müsaade ettiği ölçüde kısıtlı bir eylem yeteneğinden bahseder. Kûrânî'nin insanın kudretiyle fiillerini yaratma düşüncesi bilezik yapan bir kuyumcu örneğiyle açıklanabilir. Buna göre kuyumcu ham ve şekilsiz hâlde bulunan altın ve gümüşü işleyerek başka bir nesne olan bilezik üretir. Kûrânî'ye göre bilezik üretme eylemi kula aittir ve hâdis fiil ile gerçekleşir. Ancak bu örnekte olduğu gibi kul, yokluktan yeni bir varlık meydana getirmez, kendisine hazır olarak verilmiş var olan malzemelerden yeni bir nesne üretir. Aynı şekilde insan da kendisine verilmiş olan kudret, irade ve istitaat ile fiilini *icâd* etmesi, bilezik örneğinde olduğu gibi bir nevi üretmedir.<sup>25</sup>

Eş'arî kelam geleneğinde özellikle Râzî sonrası dönemde hâkim olan cebre yakın tavrın etkisiyle insan kudretinin Kûrânî'nin bahsettiği anlamıyla müessir olma niteliği reddedilmiş ve fiilin varlığa gelmesinde herhangi bir etkisi olmayan mukârin kudret görüşü benimsenmiştir.<sup>26</sup> Abdülganî en-Nabluşî, *Meslekü's-sedâd* risalesine eleştiri niteliğinde yazdığı *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*'da müessir kudret düşüncesine karşı müteahhir dönem Eş'arî âlimlerin benimsediği mukârin kudret görüşünü savunmuştur. Nabluşî de Kûrânî gibi vahdet-i vücûd geleneğini benimsemekle birlikte bu geleneği kelâm ekolüyle bağdaştırma amacı gütmemiştir. Bundan dolayı Kûrânî'nin tavrının ne zâhir ne de bâtin ehlinin görüşleriyle temellendirilebileceğini ifade etmiştir.<sup>27</sup>

23 Bu itirazlar için bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 174.

24 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 9a-9b.

25 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 8a-8b.

26 Kevserî, *el-İstîbsâr*, 21-22.

27 En-Nabluşî, *Tahrîkû silsileti'l-vidâd*, 63.

Nablusî'nin *Meslekü's-sedâd'* da eleştirdiği en temel husus insan kudretinin müessir kabul edilmesi meselesidir. Nitekim müstakil (bağımsız) olmayan müessir kudretin anlamının Eş'arî gelenekte, Kûrânî'nin açıkladığı şekliyle anlaşılmadığını ifade eden Nablusî, sebr yöntemi ile bu şekildeki kudretin ancak üç ihtimale delalet edebileceğini söyler. Bunlar şu şekilde ifade edilebilir:

1. Tesirin sadece kulun kudreti ile meydana gelmesinin kast edilmesidir. Bu anlam göz önüne alındığında Kûrânî'nin zikretmiş olduğu “müstakil olmayan ve Allah'ın izni ile tesir eden” kaydı anlamsız hâle gelir.<sup>28</sup> Nablusî'nin buradaki itirazı bir esere iki müessirin taalluk edemeyeceği ilkesine dayanır. Buna göre kulun kudreti fiilde müessir olduğu zaman ilâhî kudrete ihtiyaç olmayacağı için, Kûrânî'nin zikrettiği “müstakil olmayan” kaydı geçersiz olur.

2. Tesirin sadece Allah'ın izni ile gerçekleşmesidir. Bu takdirde kulun kudretinin fiile nispetinde iki durum söz konusu olur:

2.1. Birinci durumda hâdis kudret kadîm kudrete mugayir kabul edilirse, fiilde esas müessir kadîm kudret olur ve hâdis kudrete tesirin nispeti hakiki anlamda olmaz. Bu durumda kadîm kudretin tesiri hâdis kudret ile değil hâdis kudret var olduğunda gerçekleşir ve mukârin kudret görüşü ile aralarında yalnızca lafzî bir fark kalır.

2.2. İkinci durumda insanın kudretinin Allah'ın kudreti ile aynı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu durumda kulun kudreti Allah'ın kudretinin tenezzül ve taayyün etmiş hâli olarak kabul edilmelidir. Bu durum kabul edildiğinde ise “müstakil (bağımsız) olmayan” ve “Allah'ın izni ile” tesir eden kayıtları anlamsız hâle gelir, bilakis bu durumda kulun kudreti müstakil olur. Ayrıca bu durumda hâdis kudretin Allah'ın kudretinin taayyün etmiş araz niteliğinde olduğu kabul edilirse, Allah'ın fiili bu hâdis arazla yaratmadığı, bu araz var olduğunda fiili yaratması gerektiği kabul edilmelidir. Bu ise İmam Eş'arî'den nakledilen meşhur görüşün kendisi olur.

3. Fiilin hem hâdis kudretin tesiri hem de Allah'ın izni ile gerçekleşmesi ihtimalidir. Bu durum her iki kudretin fiilin meydana gelmesinde tesiri birlikte icra etmesi gerekir. Kûrânî'nin ise bu ihtimali kast etmediği açıktır.<sup>29</sup>

Nablusî, müessir kudretin tesirinin ifade edebileceği ihtimalleri sıraladıktan sonra bunlardan sadece ikinci ihtimalin ikinci durumunun geçerli olduğunu söyleyerek aslında bunun da mukârin kudret görüşünü ifade ettiğini dile getirir. Kulun kudretinin müstakil

28 En-Nablûsî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63.

29 Nablusî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63-69.

olmamak kaydıyla müessir olması ihtimalinin mümkün olmadığını söyleyerek ya Mu-tezile'nin ifade ettiği gibi kula fiilinde mutlak yetki verilmesinin kabul edilmesi yahut Eş'arî geleneğe genel kabul gören mukârin kudret görüşünün kabul edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>30</sup>

Kûrânî, kesbin anlamı gereği kulun kudretinin müessir olması gerektiğini, mukârin kudretin kabul edilmesi durumunda bunun cebr görüşünden farklı olmayacağını dile getirir.<sup>31</sup> Kurânî'nin aksine, mükellefiyetin insanın kudretinin fiile iktiran etmesi durumunda da açıklanabileceğini dile getiren Nablûsî, insan ve fiilin yaratıcısı Allah olmakla birlikte fiilin fâilinin Hak Teâlâ olmadığını belirtir. İhtiyârî fiillerin hakiki anlamda insana nispet edilmesi gerektiğini söyleyerek bunların insanın irade ve kudreti tesir etmeksizin insandan sâdir olduğunu söyler. İhtiyârî fiillerde insanın iradesi ve kudretiyle fiilin fâili olduğunu, ancak yaratıcısı olmadığını vurgulayan Nablûsî, Allah'ın bu hâdis irade ve kudret olduğu vakit kadîm kudretinin taallukuyla fiili yarattığını ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Dahası Nablûsî, vahdet-i vücûd geleneği göz önüne alındığında Kûrânî'nin görüşlerinin bu düşünce sistemine de muvafık olmadığını zikreder. Ehl-i bâtın olarak isimlendirdiği bu geleneğe göre kuldaki kudret, irade, görme işitme, ilim gibi bütün kemal sıfatları, Allah'ın sıfatlarının tenezzül ve taayyün etmiş hâlidir. İnsandaki bu sıfatların ilahi sıfatlardan tenezzül ve taayyün etmesinin anlamının Allah'ın insanda bu sıfatları araz olarak yaratması anlamına geldiğini zikreden Nablûsî, bu arazların Allah'ın kulda yaratması ile kâim olduğunu, bu anlamda bunların varlığından bahsedilmeyeceğini ve fiile tesir eden irade ve kudretin kadîm kudret olacağını söyler. Ayrıca insan ve Allah arasında tamamen bir muğayeret ilişkisi olduğunu ifade ederek kulun kudretinin Allah'ın kudreti olmasıyla bu kudretin kulun kendisinden değil ancak Allah ile varlık kazanması ve varlığını devam ettirmesinin kast edildiğini vurgular.<sup>33</sup>

Nablûsî'nin Kûrânî'ye eleştirileri, temelde onun vahdet-i vücûd yahut Eş'arî geleneği içinde sistemli bir görüş ortaya koymadığına yöneliktir. Nitekim Kûrânî, telif ettiği eserlerde belli bir mezhep yahut yaklaşımı iltizam etmez ve metafizik iddiada bulunan kelâm, felsefe ve tasavvufun temel ilkelerde ve ulaştıkları sonuçlarda birleşmesine binaen hepsinden faydalanmakta beis görmez.<sup>34</sup> Ancak onun bütüncül bakış açısı, döneminde yaşayan Nablûsî gibi âlimlerin tepkisini çekmiştir. Bu âlimler temelde Kûrânî'nin farklı geleneklerdeki düşünceleri birleştirme ve uzlaştırma amacını uygun bulmayarak her âli-

30 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 65-66.

31 Kûrânî, *Meslekü's-sedâd*, 4b.

32 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 67.

33 Nablûsî, *Tahrîk silseleti 'l-vidâd*, 70.

34 Kûrânî, *Risâletü 'l-teklîf*, 69a.



min mensup olduğu geleneğin içindeki sistemi iltizam etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bundan dolayı Kûrânî'nin görüşleri herhangi bir geleneğe nispet edilmemiş ve tutarsız görülmüştür.<sup>35</sup>

## Sonuç

İbrâhim el-Kûrânî, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi nazarî ilimlerde edindiği birikimi bir üst noktaya taşıyarak bu geleneklerin hepsinin aynı ilkeleri koruyarak farklı söylemler geliştirdiklerini ve neticede birbirine oldukça benzer fikirlere ulaştığını görmüştür. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesine meşruiyet alanı sağlamak için onu kelâma yaklaştırmaya çalışmış ve her iki disiplinde farklı şekillerde ele alınan benzer konuların birbiriyle ilişkili olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.

Kûrânî'nin gelenekleri telif etmede en çok öne çıktığı eseri *Meslekü's-sedâd* risalesidir. Bu risaleden vahdet-i vücûd geleneğinin âlem tasavvuru ile kelâm geleneğinin insan fiillerine dair görüşlerini bir araya getirmiş ve hem tevhid-i sıfat olarak nitelendirdiği âlemdeki bütün kemal sıfatların ilahi isimlerin bir tecelli ve taayyünü olduğu görüşünü savunmuş hem de insan kudretinin müessir olduğunu iddia ederek bu görüşü İmam Eş'arî'ye nispet etmiştir. Ne var ki, burada serdettiği görüşler XVII. yüzyılın önde gelen vahdet-i vücûd savunucusu Abdülganî en-Nablusî tarafından kabul görmemiştir. Nablusî, Kûrânî'nin görüşlerini bir düşünce geleneğine veya ekolüne ait olmaması bakımından eleştirmiş ve bu şekilde gelenekler/ekoller üstü duruşundan dolayı çelişkiye düştüğünü ifade etmiştir.

Nablûsî'nin eleştirisine konu olan *İmdâdü zevi'l-isti'dâd* isimli ikinci risalesinde, Kûrânî, savunduğu görüşleri değiştirmemiş ve yeterince anlaşılmadığını düşünmüştür. Aynı şekilde yazdığı metinlerde çelişkili olduğu iddia edilen ifadelerde de böyle bir durumun olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Kûrânî, benimsediği ve savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin ayân-ı sâbite ve vücûd-ı mutlak gibi temel görüşlerinin Ehl-i sünnet düşüncesine muhalif olmadığını ve bu iki geleneğin telif edilebilir yönlerini göstermeye çalıştığı için onun bu tavrı yaşadığı dönemde aykırı bulunmuş ve kimi âlimler tarafından ehl-i bid'atten olmakla itham edilmiştir.

35 Nablusî'nin Kûrânî'nin görüşlerinin ne zâhir ne de bâtın ilimlerine muvâfık olmadığı yönündeki eleştirisi bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim onun müessir kudret görüşünü her iki gelenekte de değerlendirmeye çalışan Nablusî, Kûrânî'nin eklektik tavrı nedeniyle hiçbirleriyle tam olarak uzlaşmadığını ifade eder. Bkz. Nablusî, *Tahrîk silseleti'l-vidâd*, 63.

Kûrânî, İslâm düşünce geleneğinde benimsenen genel kabullerden ayrılarak telifçi bir yöntem izlemiştir. Onun bu tavrı, döneminde birçok açıdan eleştiriye uğramakla birlikte eleştiriler incelendiğinde düşüncelerinde tecdîd yahut ihyâ iddiası olduğuna dair herhangi bir tenkide rastlanmamıştır. Ayrıca Kûrânî'nin eserlerinin muhtevası incelendiğinde ehl-i hadise yaklaştığı yahut itikadî ve amelî anlamda mezhep düşüncesini tamamen reddettiği de görülmez. Sadece teorilerini belli bir mezhep içinde kurmayı farklı gelenek ve ekolleri mezcetmeye çalışmış, bununla birlikte eserlerinde sıklıkla Eş'arî mezhebine mensubiyetini de dile getirmiştir. Bu hususlar dikkate alındığında Kûrânî'nin ihyâ ve tecdîd hareketlerine fikrî zemin hazırladığını söylemek güçleşir.

## Kaynakça

- Bezzâvî, Kâdî. *Tavâlî'u'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi, Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Cici, Recep. "el-Kûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 426-427. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. haz. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Tevfik Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü'l-sekâ fetî'd-dîniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-'Akîdetü'n-nizâmîyye*. haz. Muhammed Zâhidü'l-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1992.
- Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850." *Journal of the American Oriental Society*. 3(1993): 341-359.
- Gürsoy, Hakkı. "Yusuf el-Makassarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Johns, A. H. "al-Kûrânî". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. 5: 432-433. Leiden: Brill, 1986.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-Istibâr*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, ty.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi. 3632.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Nevâlî '-tavlî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa, 248.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd*. İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi. 1208.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Risâletü'l-teklîf 'ale'l-meşrebi's-süfiyye*. İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi. 2126
- en-Nablûsî, Abdülganî. *el-Hakikatü ve'l-mecâz*. Haz. Ahmed Abdülmecîd el-Heridî. Mısır: Heyetü'l-mısıriyyetü'l-âmme, 1986.
- en-Nablûsî, Abdülganî. *Tahrîkû silsileti'l-vidâd. Vesâilü'l-tahkik ve resâilü'l-tevfik* içinde. Haz. Sâmîr 'Akkâş. Leiden: Brill, 2009.
- Nafi, Basheer M. "Taşavvuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm". *Die Welt des Islams*. 42/3, 2002. 307-355.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Muhasalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*. Haz. Hüseyin Atay. Kum: İntişârâtü'ş-şerifi'r-rıza. 1999.
- el-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- al-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century". *International Journal of Middle East Studies*. 2(2006): 263-281.
- Teftâzânî, Sadeddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Voll, John Obert. "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 42/1. 2002. 32-39.
- Voll, John Obert. "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies*. 15/3-4. 1980. 264-273.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.





# İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi

**Öz:** İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorunu âlemin ezelîliği tartışmalarında ele alınan bir sorundur. Sorun kısaca "Âlem dış dünyada var olmadan önce var olma imkânına sahiptir ve bu var olma imkânı ezelîdir. Âlemin var olma imkânı ezelî olduğuna göre âlemin ezelî olarak var olması da mümkündür" şeklinde ifade edilebilir. İmkânın ezelîliği ilk defa Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından bir sorun haline getirilmiştir. Gazzâlî'den sonra bu soruna Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) tarafından iki farklı yaklaşım biçimi geliştirilmiştir. İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorunu Râzî ve Tûsî sonrasında Adududdin el-İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserin imkân meselelerinde ele alınmıştır. İcî, Râzî'nin yaklaşımını benimserken Cürcânî Tûsî'nin yaklaşımını benimsemiştir. Bu iki isim sonrası Osmanlı kelimacıları *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri üzerinden imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorununu ele almaya devam etmişlerdir. Bu çalışma, on altıncı yüzyıl Osmanlı düşünce hayatının en önemli mümessillerinden birisi olan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Risâle fi tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkîn* eserini merkeze alarak imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorununda Cürcânî'ye yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Çalışmada imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorununun ilk defa ortaya çıkışına ve bu sorunun iki farklı yaklaşım biçimine temas edilerek Kemalpaşazâde'nin soruna yaklaşımının felsefi bağlamını tespit etmek hedeflenmiştir. Çalışmanın sonunda imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı sorununda Kemalpaşazâde'nin Râzî ve İcî'nin yaklaşımını benimsediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Kelâm, İmkân, Mâhiyet, Ezelîlik, Kıdem, Âlem, Kemalpaşazâde.

## Criticism of al-Jurjânî by Kemâlpashazâdah in the Problem of Eternity of Possibility and Possibility of Eternity

**Abstract:** The problem of eternity of possibility and possibility of eternity is a problem in the discussion of the eternity of the universe. The problem is that: The world has the possibility to exist before it exists in the outside, and this possibility is eternal. Since possibility of existence of the World is eternal, eternity of existence of the World at is also possible. For the first time, the eternity of the possibility was turned into a problem by al-Ghazzâlî (d. 505/1111). After him two different approaches were developed by Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) and Nâsir al-Dîn al-Tûsî (d. 672/1274). The problem of the eternity of possibility and the possibility of eternity was discussed in the issues of possibility in the book *Sharh al-Mawâqif* by 'Adud al-Dîn al-İcî (d. 756/1355) and as-Sayyid ash-Sharîf al-Jurjânî. al-İcî adopted the approach of al-Jurjânî Tûsî while adopting the approach of al-Râzî. After these two names, the Ottoman theologians continued to address the problem of eternity of possibility and the possibility of eternity through the *Sharh al-Mawâqif* work. This study examines the criticisms of al-Jurjânî by Kemâlpashazâdah (d. 940/1534), one of the most important representatives of Ottoman thought life in the sixteenth century, in his paper *Risâlah fi Tahkîk Luzûm al-İmkân li al-Mumkin* on the eternity of possibility and the possibility of eternity. In this study, it is aimed to determine the philosophical context of Kemâlpashazâdah's approach to the problem by contacting the emergence of the problem of eternity of possibility and the possibility of eternity for the first time and two different approaches. At the end of the study, it was determined that Kemâlpashazâdah had adopted the approach of Râzî and al-İcî.

**Keywords:** Philosophy, Islamic Theology, Possibility, Essence, Eternity, Seniority, Universe, Kemâlpashazâdah.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi ABD, Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies, Islamic Philosophy, Sakarya, (faruk.yolcu@ogr.sakarya.edu.tr), ORCID; <https://orcid.org/0000-0001-5717-5600>

## Giriş

İbn Sînâ, metafizik sisteminin merkezine varlık-mâhiyet ayrımı temelinde zorunlu-mümkün ayrımını yerleştirmiştir. Böylece İbn Sînâ, metafizik konuları içerisinde zorunlu varlık ve mümkün varlık kavramlarını da ele almıştır. Bu bağlamda metafizik ilmi içerisinde zorunlu varlığın ve mümkün varlığın ontolojik yapısını inceleyen İbn Sînâ, buna ek olarak zorunlunun bir vasfı olarak zorunluluk ve mümkünün bir vasfı olarak imkân kavramını muhtelif yerlerde gündeme getirmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ, imkânın ontolojik yapısı hakkında da belli başlı özellikler belirlemiştir. Onun imkân hakkında belirlediği özelliklerden biri de imkânın mümkünlerin mâhiyetlerinin bir gereği olması ve mâhiyetlerinden asla ayrılamamasıdır.<sup>1</sup>

İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) sonra Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde kelâm ilminin bakış açısı ile zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını ele almış ve İbn Sînâ'nın imkân anlayışına yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Bu bağlamda onun söz konusu eserinde sorunsallaştırdığı konulardan biri de imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı problemidir. Bu sorunun temelinde İbn Sînâ tarafından imkânın özellikleri arasında zikredilen imkânın mâhiyetin bir gereği olması özelliği bulunmaktadır.<sup>2</sup> “Âlem var olmadan önce var olma imkânına sahiptir. Bu imkânın bir başlangıcı yoktur. Başlangıcı olmayan bu imkân, mümkünün mâhiyetinden ayrılmadığına ve onun gereği olduğuna göre bu mümkünün de başlangıcının olmaması gereklidir” şeklinde özetlenebilecek bu iddia Gazzâlî tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Her ne kadar Gazzâlî'nin bu iddiayı çürütmek için getirmiş olduğu açıklamada bazı kapalılıklar bulunsa da o, hem bu problemi vaz etmesi bakımından hem de filozoflar tarafından ortaya atılan bu iddiaya yaklaşımı bakımından kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir.

Nitekim Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî, imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı sorununu *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn, el-Erbâin fî usûli'd-dîn ve el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'lilâhî* eserlerinde ele almıştır. Onun imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı sorununda benimsemiş olduğu görüş, Gazzâlî tarafından zikredilen yaklaşımın daha açık ve net bir ifadesidir. Bu sorun İslam düşüncesinde bir süreklilik içerisinde devam etmiş ve Râzî'den sonra Kutbuddin el-Mısrî (ö. 618/1221) ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi kelamcılar tarafından da tartışılmıştır. Bununla birlikte Râzî'nin yaklaşımı kendisinden sonra herkes tarafından kabul görmemiş, bazı kelamcılar tarafından tenkitlere maruz kalmıştır. Bu bağlamda Râzî'nin yaklaşımını tenkit eden isimler arasında Nasîruddîn et-Tûsî öne çıkmaktadır.

1 İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdarfer, 1. Baskı (Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1993), 207; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 246; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 209.

2 Kaya, *Varlık ve İmkân*, 257.

Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserinde Râzî'nin imkânın ezelifliği ve ezelifliğin imkânı sorununa yaklaşımını tenkit etmiş ve alternatif bir görüş önermiştir. Râzî ve Tûsî arasındaki bu fikir ayrılığı İcî ve Cürcânî arasında da devam etmiştir. İcî, *el-Mevâkîf*'ta Râzî'nin görüşünü benimserken Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkîf*'ta Tûsî'nin görüşünü benimsemiş ve İcî'nin görüşüne yönelik tenkitler getirmiştir. Cürcânî'nin İcî'ye yönelik bu tenkitleri Osmanlı kelimcilerinin da gündemini meşgul etmiştir.

On beşinci yüzyılın önemli isimlerinden Hocazâde (ö. 893/1488) ve Alâeddin Tûsî (ö. 887/1482) *Tehâfüt*'lerinde Cürcânî'nin görüşü ele almışlar ve ona yönelik tenkitlerde bulunmuşlardır. Bu iki isimden sonra gelen Kemalpaşazâde de *Risâle fî tahkiki luzûmi'l-îmkân li'l-mümkin* adlı eserinde imkânın ezelifliği ve ezelifliğin imkânı sorunun ele almıştır. Kemalpaşazâde bu risalede kendisinden önceki kelimcilerin yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Bu bağlamda o, Hocazâde'nin Alâeddin et-Tûsî'nin, Cürcânî'nin görüşlerini ele almış ve kendi özgün yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu çalışma, imkânın ezelifliği ve ezelifliğin imkânı probleminde Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'ye yönelttiği tenkitleri konu edinmiş ve Kemalpaşazâde'nin imkânın ezelifliği ve ezelifliğin imkânı sorununa yaklaşımını bir bağlam içerisinde ele almayı hedeflemiştir.<sup>3</sup>

## 1. İmkânın Ezelifliği ve Ezelifliğin İmkânı Sorununun Arka Planı

### 1.1. *Şerhu'l-Mevâkîf* Öncesinde İmkânın Ezelifliği ve Ezelifliğin İmkânı Sorununa İki Farklı Yaklaşım

Müteahhir dönemde zorunluluk ve imkân kavramları ile ilgili tartışılan birçok sorun bulunur. Bu sorunlarda biri de âlemin var olmadan önce, varlık imkânın ezelif olmasının âlemin kendisinin de ezelif olmasını gerektirip gerektirmeyeceği sorundur. Sorun kısaca şu şekilde formüle edilebilir: Âlem var olmadan önce bir varlık imkânına sahiptir. Bu imkânın belli bir zamanda başlangıcı yoktur. Başlangıcı olmayan şey ezelif olduğuna göre âlemin varlık imkânının da ezelif olması gerekir. Âlemin varlık imkânı ezelif olduğuna göre âlemin de ezelif olması gerekir. Bu iddia, Gazzâlî tarafından ilk defa *Tehâfütü'l-felâsife*'nin âlemin kıdemi bölümünde filozoflara nispetle zikredilerek ele alınmıştır.

Gazzâlî, bu iddiaya âlemin “hudûs imkânının bir başlangıcının olmadığını” ve dolayısıyla âlemin hâdis olduğu bir ânın mutlaka düşünülmesi gerektiğini ifade ederek

3 Çalışmamızda Dâru'l-Lübâb tarafından *Mecmû'u Resâilü'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ* ismi ile basılan tahkikli neşri esas aldık. İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki luzûmi'l-îmkân li'l-mümkin”, *Mecmû'u Resâilü'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza Bekrî v.dğr., 1. Baskı (Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017), 6:458-493.

karşı çıkmıştır. Ayrıca o, âlemin üstünde bir cismin, onun üstünde başka bir cismin, onun üstünde de başka bir cismin bulunmasını ve bunun sonsuza kadar gitmesinin mümkün olduğunu, fakat dış dünyada varlık kazanmadığını ifade etmiş ve âlemin varlık imkânının başlangıcının olmamasının da tıpkı buna benzediğini söylemiştir.<sup>4</sup> Bu bakımdan *Tehâfütü'l-felâsife*'de Gazzâlî'nin filozofların iddiasına yönelttiği tenkitlerde iki husus öne çıkmıştır: (i) *âlemin hudûs imkânını*” vurgulaması (ii) farazî olarak imkân dahilinde olan şeylerin dış dünyada bir gerçekliklerinin olmasının zorunlu olmadığını ifade etmesi.

Gazzâlî sonrasında imkânın ezeliği sorunu Fahreddin er-Râzî tarafından *el-Muhassal*, *el-Erbâin* ve *el-Metâlib* adlı eserlerinde ele alınmıştır. Râzî'nin *Muhassal*'da ifade ettiğine göre, filozoflar kelamcıların âlemin hâdis olması gerektiği iddialarına karşı âlemin varlık imkanının başlangıcının olmadığını ve bunun da âlemin kadim olması gerektiğini söyleyerek karşı çıkmışlardır. Şöyle ki, filozoflara göre âlemin varlığa gelmeden önce var olma imkânı bulunmaktadır ve bu imkân hep vardır, başlangıcı yoktur. Eğer imkân önce yok sonra var kabul edilecek olursa bu, başlangıçta varlığı mümkün olmayan bir şeyin sonradan var olması mümkün bir şeye dönüşmesini gerektirir. Bu durumun yanlış olduğunu ifade eden filozoflar, âlemin varlık imkânı için bir başlangıç olamayacağına göre âlemin ezelde var olmasının da mümkün olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Âlemin varlık imkânının hem ezeli olduğunu kabul etmenin hem de onun ezelde var olmasının imkânsız olduğunu söylemenin birbiri ile çeliştiğini ifade eden filozoflar, bundan dolayı âlemin hâdis olmasının zorunlu olmadığını ifade ederek kelamcılara karşı çıkarlar.<sup>5</sup> Râzî, filozofların bu iddialarına “Âlemin hudûs imkânının bir başlangıcı yoktur. Ancak bundan âlemin ezeli olmasının imkânı gerekmez. Nitekim biz, belli bir hâdisi yokluğun öncelemesi şartı ile ele aldığımızda, bu şart ile beraber onun varlık imkânı için bir başlangıç yoktur. Aksi takdirde âlemin bir an öne geçtiğini düşünsek âlem ezeli olur, bu ise muhaldir. İşte bu imkânın başlangıcı yoktur, ancak bu imkânın başlangıcının olmamasından âlemin başlangıcının olmamasının imkânı gerekmez.”<sup>6</sup> şeklinde yanıt vermiştir. Bu sorunu *el-Muhassal*'dan sonra kaleme almış olduğu *el-Erbâin*'de de ele alan Râzî, soruna aynı minvalde yaklaşmıştır.<sup>7</sup>

Râzî'nin gerek *el-Muhassal* gerekse *el-Erbâin*'de vermiş olduğu yanıtlara bakıldığında âlemin *hudûs imkânının başlangıcının olmamasını* vurgulaması ve *imkânın ezeliğinin ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceğini* ifade etmesi Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te verdiği yanıtlar ile benzemesi açısından dikkat çekicidir. Zira hatırlanacağı üzere Gazzâlî,

4 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 96-99.

5 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, 1. Baskı (Umman: Dârü'r-Râzî, 1991), 289.

6 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 296.

7 Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye*, 1986, 1:28-29.

âlemin hudûs imkânının başlangıcı olmadığını ve bir şey farazi olarak mümkün olsa bile dış dünyada var olmasının gerekmeceğini ifade etmişti. Bu iki yaklaşım arasındaki benzerlikten hareketle Râzî'nin *el-Muhassal ve el-Erbain*'de soruna Gazzâfîci bir şekilde yaklaştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Râzî'nin hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı bilinen *el-Metâlib* adlı eserinde bu yaklaşımdan aslında çok da emin olmadığını beyan eden açıklamalarda bulunmuştur.

Râzî, *el-Metâlib*'de âlemin kıdemi ve hudûsu ile ilgili tartışmaları ele aldığı bölümde âlemin hâdis olduğunda ittifak edenlerin, âlem var olmadan önce varlık imkânının bir başlangıcının olup olmadığı konusunda ihtilafa düştüğünü ifade eder. Her iki taraf da âlemin hâdis olduğunu söylemesine rağmen bir taraf, âlemin varlık imkânının başlangıcının olmadığını diğer taraf ise varlık imkânının başlangıcının olduğunu iddia eder. Râzî, bu meyanda âlemin varlığa gelmeden önce varlık imkânının başlangıcının olmadığını iddia edenlerin delillerini aktarır ve bu delillerden birine karşı tarafın yaptığı bir itirazı dile getirir. Buna göre âlemin var olma imkânının başlangıcının olması gerektiğini savunan taraf, âlemin var olma imkânının ezeli olduğu kabul edildiği takdirde âlemin de ezelde var olmasının imkânının kabul edilmesi gerektirdiğini savunmaktadır. Aksi takdirde hem imkânın ezeli olduğunu kabul etmek hem de âlemin ezeli olmasının imkânsız olduğunu kabul çelişkiye sebep olacaktır.<sup>8</sup> Esasında bu iddia Râzî'nin *el-Muhassal ve el-Erbain*'de filozoflara nispet ederek dile getirdiği iddianın aynıdır. Dolayısıyla Râzî'nin bu iddiayı söz konusu eserlerinde çürüttüğü şekilde *el-Metâlib* eserinde de çürütmesi beklenebilir. Nitekim Râzî, *el-Metâlib*'de bu itirazı aktardıktan sonra *el-Erbain* adlı eserini referans göstererek âlemin hudûs imkânının ezeli olduğunu ve imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmeyeceği hususlarını tekrar vurgular. Ancak devamında bu yaklaşımdan pek de tatmin olmadığını ifade eden şu açıklamaları ilave eder:

“Bil ki; bu muâraza gerçekten güçlüdür. Çünkü mesele kendi içinde sorunludur. Şöyle ki; biz âlemin varlık imkânının başlangıcı olmadığını kabul ettiğimizde bunun anlamı ‘âlemin varlık imkânı ezelde sabittir’ olur. Biz, ‘âlemin ezeli olması imkânsızdır’ dediğimizde ise bunun anlamı ‘âlemin varlık imkânı ezelde sabit değildir’ olur. Bu ise iki zıttın bir araya gelmesini gerektirir. Bu meselenin, zikredildiği şu şekliyle herkese zor olduğunu bil. Nasıl olurda çelişik olmalarına rağmen her iki söz de doğru olabiliyor? Hiç şüphesiz bu soru son derece zordur. Allah en iyi bilendir!”<sup>9</sup>

8 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4:38-29.

9 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 4:39-40.



Râzî'nin *el-Metâlib*'de yer alan bu ifadelerinden *el-Muhassal* ve *el-Erbâin*'de benimsemiş olduğu yaklaşım hakkında şüphelerinin olduğunu ve bu yaklaşıma başka itirazların da yapılabileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Râzî'nin bu yaklaşımına ilk tenkit kendi öğrencisi Kutbuddin el-Mısırî (ö. 618/1221) tarafından yapılmıştır. Râzî'nin önemli talebelerinden birisi olan Kutbuddin el-Mısırî, *Şerhu'l-Muhassal*'ında Râzî'nin bu yaklaşımının çelişkili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre burada mesele şu şekilde değerlendirilmelidir: “Âlemin imkânın ezeli olduğunu kabul ediyoruz. Ancak âlemin ezelde ezeli ile vasıflanarak var olduğunu kabul etmiyoruz. Bu cevapta bir çelişki yoktur. Çünkü âlemin varlığı bize göre ezelde imkânsızdır, ancak ebedde (lâ yezâl) mümkündür. Âlemin ebedde var olma imkânı ezelde sâbit olmuştur. Bu durumda sorun ortadan kalkmıştır.”<sup>10</sup> Diğer bir deyişle Râzî'nin “âlemin varlık imkânı ezeldir, ancak ezelde var olması imkânsızdır” yaklaşımını çelişkili bulan Kutbuddin el-Mısırî, bunu çelişkisiz bir biçimde yeniden ifade etmek istemiştir. O, burada ezel ve ebed ayrımından hareket etmiştir. Buna göre âlemin imkânı ezeldir. Ancak âlemin ebedde var olacağına imkânı ezeldir. Bu durumda âlemin ezelde var olması imkânsız ebedde var olması mümkün olacaktır.

Râzî'nin imkânın ezeli olmasının ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceği görüşüne bir diğer tenkit Kutbuddin el-Mısırî'nin öğrencilerinden Nasîruddîn et-Tûsî tarafından yapılmıştır. Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*'ında Râzî'nin “âlemin hudûs imkânı ezeldir” şeklindeki açıklamalarını mugâlata olarak gördüğünü açıkça ifade etmiştir. Tûsî'ye göre “âlemin hudûs imkânı ezeldir” ifadesinde “hudûs” kelimesinin bir anlamı yoktur ve mugâlata yapabilmek için eklenmiştir. Bu sebeple Tûsî açısından Râzî'nin yaklaşımı muteber değildir. Tûsî, imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı sorunu hakkında şu açıklamaları yapar : “Zâtî imkân ile başka nedenden (bi'l-gayr) oluşan imkânsızlık çelişmez. İrade sahibi bir fâile dayanmasının gerekliliği veya bunun gibi hudûsu gerektiren nedenlerden dolayı âlemin ezelde var olması imkânsızdır.”<sup>11</sup> Başka bir ifade ile Tûsî, meseleye sadece âlemin sadece zâtî açısından bakmıştır. Ona göre sadece âlem zâtî bakımından ele alındığında onun varlık imkânının ezeli olması, kendisinin varlığının da ezeli olmasını mümkün kılmaktadır. Her ne kadar âlemin ezeli olması mümkün olsa da bu durum dış dünyada tahakkuk etmemiştir. Bu durum âlem sadece bizâtihi kendisi açısından ele alındığında mümkündür. Fakat âlemin irade sahibi bir yaratıcıya dayanmasının gerekli oluşu

10 Kutbuddin Ebu İshak İbrahîm b. Alî b. Muhammed Kutbü'l-Mısırî, *Şerhu'l-Muhassal*'i-Kelâm, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 792, 165b; Kâtibi ise Râzî'nin ifadelerini açıklamak ile yetinmiştir. Kâtibi'nin açıklamaları için bk. Necmüddin el-Kâtibi El-Kazvîni, *el-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar Bölümü, İslâmî El Yazmaları, nr. 767Y, 119a.

11 Nasîruddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 203.

vb. hâdisliği gerektiren başka sebepler de hesaba katıldığında âlemin ezeli olması imkânsızdır. O halde Tûsî'ye göre âlemin ezeli olması hem mümkündür hem de imkânsızdır. Sadece zâtı gereği düşünülduğünde âlem ezeli olabilir, ancak başka sebepler de hesaba katıldığında bu ezellik imkânsızdır.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden sonra şu sonuca varabiliriz: Müteahhir dönemde imkânın ezeli oluşunun ezeli olmanın imkânını gerektirip gerektirmeyeceğine Fahreddin er-Râzî ile Nasîruddîn et-Tûsî farklı şekilde yaklaşmışlardır. Râzî, ikisi arasında bir gereklilik olmadığını savunmuştur. Bununla birlikte son dönem eserlerinde bu görüşü ile ilgili şüphelere de yer vermiştir. Tûsî ise imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı arasında bir gereklilik olduğunu kabul etmiş ancak hudûsu gerektiren başka sebepler nedeniyle ezeliğin imkânsız olduğunu (mümteni' bi'l-gayr) savunmuştur.

## 1.2. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İcî ve Cürcânî'nin İmkânın Ezeliği ve Ezeliğin İmkânı Sorununa Yaklaşımları

İmkânın ezeliği ve ezeliği imkânı sorununda Râzî ve Tûsî arasındaki bu fikir ayrılığının izleri *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri bağlamında İcî ve Cürcânî'de de görülür. İcî, *Mevâkıf* adlı eserinde imkânın özelliklerini ele aldığı bölümde son özellik olarak imkânın mâhiyetten ayrılmasının mümkün olmadığını ve mâhiyetin bir gereği olduğunu ifade eder. Ancak bazı kimselerin imkân ile mâhiyet arasındaki bu sıkı ilişkiden şüphe duyduklarını ifade eder. İcî'nin imkânın mâhiyetten ayrılmadığından ve onun gereği olduğundan şüphe duyan kişilerin şüphelerini şu şekilde aktarır: “Bazen şöyle bir kuşku uyandırılır: Âlemin hudûsu ezelde mümkün değildir. Sonra ebedde mümkün dönüşmüştür.”<sup>12</sup> Diğer bir ifade ile imkânın mâhiyetin gereği oluşuna itiraz edenler, imkânın mâhiyetin bir gereği olduğu kabul edildiği takdirde âlemin ezeli olması sonucunun da kabul edilmesi gerektiğini ifade ederler. Bu durumda bu itirazı dile getiren kişilere göre hem âlemin varlık imkânının ezeli oluşunu kabul etmek hem de âlemin hâdis olduğunu kabul etmek mümkün değildir. İcî, bu şüpheye şu sözleri ile karşı çıkar: “İmkânın ezeliği sabittir ve bu, ezeliğin imkânından başka bir şeydir.”<sup>13</sup> İcî'nin yaklaşımına dikkatli bakılacak olursa onun bu açıklamalarının küçük değişiklikler dışında Fahreddin Râzî'nin açıklamaları ile uyduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan o, Râzî'nin *el-Muhassal* ve *el-Erbain* adlı eserlerinde benimsediği yaklaşımı devam ettirmektedir.

12 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1:724.

13 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:724.

Cürcânî, İcî'nin “âlemin imkânının ezeliği, varlığın ezeli oluşundan farklıdır” şeklindeki sözlerini tenkit etmiştir. O, âlemin imkânının ezeli oluşunun, imkânının da ezeli oluşunu gerektireceğini, fakat başka sebeplerle bunun imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre, âlemin imkânının sürekli ve ezeli olması demek, âlemin zamanın bütün cüzlerinde var olabilmesi ve varlık ile nitelemesine engel olacak bir şey olmaması demektir. Zamanın bütün parçalarında vasıflanması mümkün olması demek, ezeli olmanın da mümkün oluşu demektir.<sup>14</sup> O halde âlem kendi zâtına bakılarak ele alındığında onun imkânının ezeliği, ezeli olmasının da imkânını gerektirmektedir. Ancak Cürcânî, Tûsî'nin de ifade ettiği gibi vakıada âlemin ezeli olmadığını ifade eder. Zira âlemin ezeli olma imkânı âlemin zâtına bakarak verilen bir hükümdür. Fakat bir şey zâtî açıdan mümkün olsa dahi başka sebepler dolayısıyla imkânsız olabilir. Cürcânî bu bağlamda şu örneği verir: Belli bir hâdisin zâtî itibarı ile ezeli olması mümkündür. Ancak o hâdisin hudûs kaydı ile ele alınması durumunda bu imkânsızdır. Ancak bu imkânsızlık zâtî değildir, gayrîdir.<sup>15</sup>

Cürcânî'nin açıklamalarından, imkânın bir hadise kıyas ile ele alındığında üç ihtimal olduğunu anlıyoruz: Birincisi, imkânın sadece zâta nispet edilerek ve vasıflarından soyutlanmış olarak ele alınmasıdır. İkincisi, imkânın sadece zâta nazaran değil de zât ile beraber o zâtın hâdis oluşunun birlikte ele alınmasıdır. Üçüncüsü, imkânın sadece zâta nazaran, fakat bir kayıt olarak hudûs ile birlikte ele alınmasıdır. Cürcânî'ye göre, ilk ihtimale göre âlemin imkânının ezeliği ezeliğin imkânını gerektirir. Ancak dış nedenler ile bu ezellik imkânsız olmuştur. İkinci ihtimalin dış dünyada var olması mümkün değildir. Zira hâdisin zâtî ile beraber ele alınan hudûs, itibarî bir şeydir. İtibari şeylerin dış dünyada varlıkları yoktur. O halde zât hudûs ile beraber dış dünyada var olamaz. Üçüncü ihtimalin ise var olması mümkün olabilir ve bu durumda imkânın ezeli oluşu ezeli olmanın imkânını gerektirmeyecektir. Fakat bu durumda var olma imkânı zâtî olmamıştır. Zira bu durumda imkân zâtî olarak kabul edilirse zât dışındaki şeylerin de bu imkâna dahil olması gerekir, bu durumda başkası ile mümkün olur. Ancak başkası ile mümkün (mümkün bi'l-gayr) diye bir şey yoktur. O halde muteber olan imkânın zâtî olmasıdır.<sup>16</sup>

Sonuç olarak İcî, imkânın ezeli oluşunun ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceğini ifade etmiş ve bunu hâdisin sadece zâtına bakarak değil, aynı zamanda hâdisin hudûs kaydına itibar ederek gerekçelendirmiştir. Bu bakımdan onun yaklaşımı Râzî'nin yaklaşımı ile uyuşmaktadır. Cürcânî ise imkânın sadece bir şeyin zâtına kıyasla ele alınması

14 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726; İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkîn”, 6:476.

15 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726; İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkîn”, 6:477.

16 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726-727; İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkîn”, 6:487.

gerektiğini düşünmüş ve İcî'nin yaklaşımını tenkit etmiştir. Onun eleştirilerinde üç husus öne çıkmaktadır: (i) İmkânın sadece zâta göre değerlendirilmesi gerektiğine vurgu, (ii) imkân bir şeye kıyas ile ele alındığında üç ihtimalin olduğu, (iii) bu üç ihtimalden ikincisinin dış dünyada vaki olamaması, üçüncüsünün ise zâtî imkân olmamasıdır. Aşağıda aktaracağımız üzere Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin eleştirilerinde öne çıkan bu üç noktayı eleştirmiş ve İcî'nin yaklaşımını savunmuştur.

## 2. İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliği İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi

Kemalpaşazâde'nin eleştirilerine geçmeden önce kısaca onun bu risaleyi hangi sebeple kaleme aldığına değinmek istiyoruz. Osmanlı düşünce hayatına etki yapan eserler arasında Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinin önemli bir yeri vardır. Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf* Osmanlı ders müfredatı içerisinde yer almıştır.<sup>17</sup> Söz konusu kitap üzerine Osmanlı kelamcıları tarafından haşiye ve talik türünde birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>18</sup> Bu sebeple *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ele alınan meseleler Osmanlı kelamcılarının gündeminde yer almaktaydı. Buna bağlı olarak imkân meselelerinin de dönemin ilmî gündemi içerisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Cürçânî'nin imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı ile ilgili İcî'ye yönelik tenkitleri Kemalpaşazâde'den önce tartışılmıştır. Buna Hocazâde'nin ve Alâuddîn et-Tûsî'nin yazmış olduğu *Tehâfüt*'lerde iki ismin de Cürçânî'nin İcî'ye yönelik tenkitlerini yanıtlamaya çalışmışları ile şahit olmaktayız.<sup>19</sup> Öte yandan Kemalpaşazâde ile aynı dönemde yaşamış ve aynı hocalardan ders almış Fenârîzâde Muhammed Şah Hasan Çelebi'nin (ö. 929/1523) *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazmış olduğu haşiyeden onun da imkân konusundaki tartışmalar ile ilgilendiğini anlıyoruz. Zira o, haşiyede imkânın ezelîliği ve ezelîliğin imkânı mevzusunda hem Alâuddîn Tûsî'nin hem de Hocazâde'nin Cürçânî'ye yöneltmiş olduğu tenkitleri aynen nakletmiştir.<sup>20</sup> Bu değerlendirmeden hareketle Kemalpaşazâde'nin Cürçânî kaynaklı bu tartışmaya dâhil olmak istediğini ve onun *Risâle fi tahkiki luzûmi'l-İmkân* eserini imkânın ezelîliği ve ezelîliğin

17 Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 41.

18 Mustakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 82-87.

19 Hocazâde'nin imkânın ezelîliği sorunu ile ilgili değerlendirmeler için bakınız; Muslihüddîn Hocazâde, *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemât*, thk. Luay Hatem Yaqoob, 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 108-109; Veysel Kaya, "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, 2011, 253-268. Alâuddîn Tûsî'nin imkânın ezelîliği sorunu ile ilgili olarak bk.; Alâuddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, 1. Baskı (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 90-104.

20 Hasan Çelebi, *Şerhu'l-Mevâkıf ve meahu Haşiyetâ es-Siyâlkütî ve Hasan Çelebi*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3:177-179.

İmkânı etrafında ortaya çıkan sorunları çözmek için kaleme almış olduğunu söylemek mümkündür. Burada Kemalpaşazâde'nin Hocazâde'nin *Tehâfût* eserine yazmış olduğu *Haşiye 'alâ Tehâfûti'l-felâsife* de göz ardı edilmemelidir. Ancak söz konusu haşiyede Hocazâde'nin İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin İmkânı hakkındaki görüşleri gündemdedir. Kemalpaşazâde'nin çalışmamıza konu olan risalesinde ise Cürcânî'nin İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin İmkânı ile ilgili tenkitleri risalenin ana konusudur.

Kemalpaşazâde, risalede İmkânın mâhiyetin gereği olması ile İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin İmkânı sorununu etraflıca ele almıştır. O, risalede Gazzâlî, Nasreddin Tûsî, Adududdin el-Îcî, Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Cürcânî, Hatibzâde, Hocazâde, Alâeddin Tûsî (ö. 887/1482) gibi önemli isimlere atıflarda bulunmuştur. O, İmkânın ezelîliği ve ezelîliğin İmkânı sorununu geniş bir şekilde ele alan Kemalpaşazâde, Cürcânî ve Îcî arasındaki fikir ayrılığında Îcî'den yanadır. Kemalpaşazâde'ye göre varlık İmkânının ezelî olması ile varlığın kendisinin ezelî olması arasında fark vardır. İmkânın mâhiyetten ayıramaması ve mâhiyetin gereği olmasına dayanarak âlemin varlığının ezelî olmasının mümkün olduğunu iddia edenler bunu fark edememişlerdir.<sup>21</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî de İmkânın ezelî olması ile ezelî olmanın İmkânı arasındaki farkı anlamamıştır. Bu bağlamda Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin İmkânın ezelîliğine yaklaşımını iki yönden tenkit etmiştir.

## 2.1. Cürcânî'nin İmkânı Sadece Zât İtibari ile Değerlendirmesine Yönelik Eleştiriler

Hatırlanacağı üzere Cürcânî'nin eleştirilerinde üç nokta öne çıkmıştır: (i) İmkânın bir şeyin sadece zâtı açısından değerlendirilmesinin gerekliliği, (ii) İmkân bir şeye kıyasla ele alındığında ortaya üç ihtimalin çıktığı, (iii) İmkânın hem zâta hem de hudûsa birlikte nispet edilmesi durumunda böyle bir şeyin varlık sahasına çıkamayacağı. Kemalpaşazâde, bu üç iddiaya da karşı çıkmaktadır.

İlk olarak Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin İmkânın hâdis olanın kendi zâtına nispet ile değerlendirilmesinin zorunlu olduğu iddiasının yersiz olduğunu düşünür. Çünkü önemli olan ezelî İmkân sıfatını bir mevsufta gerçekleştirmek ve bununla birlikte bu mevsufun ezelî olmadığını ortaya koymaktır. Ezelî İmkânın yüklendiği bu mevsufu sadece mahiyetine göre değerlendirmek veya o mâhiyeti bir sıfatı ile beraber değerlendirmek veya mâhiyeti sıfatı ile kayıtlanmış olarak değerlendirmek bu durumu değiştirmeyecektir.<sup>22</sup>

21 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", 6: 475.

22 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", 6:488.

Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'ye itiraz ettiği ikinci husus, imkânın neye kıyasla ele alınacağı konusunda bir ihtimali gözden kaçırmış olmasıdır. Hatırlanacağı üzere Cürcânî'ye göre imkân ya sadece zât ya zât ve hudûs beraber ya da zât hudûs kaydı ile ele alınmaktaydı. Kemalpaşazâde, buraya bir ihtimal daha ekleyerek Cürcânî'ye itiraz eder. Ancak bu itirazı ele almadan önce bir hususa değinmemiz gerekmektedir. Kalam veya felsefe geleneğinde bir şeyin imkânı denildiğinde bir mâhiyetin varlık imkânı anlaşılır. Dolayısıyla imkân, mâhiyet ve varlık arasındaki nispettir.<sup>23</sup> O halde imkânın mâhiyet ve varlık olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır. İşte Kemalpaşazâde, imkânın iki tarafa bakan yönünü gözeterek yeni bir ihtimal daha zikreder ve bu ihtimal gerçekten de Cürcânî tarafından zikredilmemiştir. Buna göre imkân sadece zâtı açısından ele alınmış bir hadis ile hudûs şartı ile kayıtlanmış olan varlık arasında da tahakkuk edebilir. Böylece imkân hâdisin sadece zâtı itibarı ile ele alınacak ancak hudûs ile mukayyet varlığa nispet edilecektir. Kemalpaşazâde, bu yeni varsayımı ile Cürcânî'nin ısrarla vurguladığı imkânın sadece hâdisin zâtı açısından değerlendirilmesi gerektiği hususunu gerçekleştirmiştir. Ancak Cürcânî'nin iddia ettiği şekilde imkânın ezeli-liği, ezeliğin imkânını gerektirmeyecektir. Çünkü Kemalpaşazâde imkânın bir tarafı olan hâdisin zâtını hudûs kaydı ile ele almasa da imkânın diğer tarafı olan varlığı hudûs kaydı ile ele almıştır. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin bu ihtimali ele almadığını, halbuki bu ihtimale göre imkânın ezeli olmasının ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceğini ve Cürcânî'nin itirazlarının boşa çıkacağını ifade eder.<sup>24</sup>

Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'yi eleştirdiği üçüncü husus, Cürcânî'nin hâdisin hudûs kaydı ile beraber ele alınması durumunda böyle bir şeyin var olmasının imkânsız olduğu yönündeki iddiasıdır. Kemalpaşazâde açısında bu yanlıştır. Zira hudûs kaydı ile ele beraber tasavvur edilen hâdis bir mefhumdur. Bir mefhum ise varlığa nispet edildiğinde ya zorunlu olur ya da imkânsız ya da mümkün olur. Bu mefhum zorunlu veya imkânsız olmayacağına göre mümkün olmalıdır.<sup>25</sup>

## 2.2. Cürcânî'nin İmkânın Ezeliği ve Ezeliğin İmkânı Sorunundaki Yaklaşımını Tutarlı Bir Şekilde Devam Ettirmemiş Olmasına Yönelik Eleştiriler

Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'yi tenkit ettiği bir diğer nokta, Cürcânî'nin imkân meseleleri ile ilgili değerlendirmelerinde tutarlı bir yaklaşıma sahip olmamasıdır. Zira yukarıda ifade edildiği üzere Cürcânî, imkânın bir şeyin sadece zâtına nispet ile ele alınması

23 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkiki vücûbi'l-vâcib", *Mecmû'u Resâli'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017), 6:207-208.

24 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkin", 6:488.

25 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkin", 6:488.

gerektiğini ifade etmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, bu görüşünü başka meselelere tatbik edememiştir. O, bu bağlamda Cürcânî'nin tutarsızlığa düştüğü iki mesele zikreder. Bunlardan birisi mümkünlerin varlığa ve yokluğa eşit olması meselesi, diğeri zamanın zorunlu varlık olmadığının ispat edilmesi meselesidir.

Kemalpaşazâde'nin imkânın varlığa ve yokluğa eşit olduğunun temellendirilmesinde Cürcânî'nin tutarsızlığa düşmüş olduğuna yönelik eleştirilerine geçmeden önce bir noktaya temas etmek istiyoruz. İslam düşüncesinde Fârâbî'den beri imkânın varlığa ve yokluğa eşit olduğu söylenegelmiştir.<sup>26</sup> Aynı yaklaşım İbn Sînâ'da ve Fahreddin er-Râzî'de de devam etmiştir. Bu anlayışa göre imkân hem var olmaya hem de yok olmaya yatkındır.<sup>27</sup> İmkân ne varlığı ne de yokluğu gerektirir. İmkânın sahip olduğu bu özellik müteahhir dönem kelamında da kabul görmüştür. Ancak imkânın bu özelliğine karşı çıkan kimseler de olmuştur. Buna göre kimileri imkânın yokluğa daha yatkın olduğu iddia ederken kimileri de zaman ve hareket gibi akıcı mümkünlerin yokluğa daha yatkın olduğunu iddia etmiştir.<sup>28</sup> Bu iddia sahiplerinin delilleri kelam kitaplarında yer almıştır ve bu mesele tartışılmıştır. Râzî, eserlerinde imkânın iki tarafının eşit olduğunu kabul etmiş hatta “mümkünler varlığa ve yokluğa eşittir” öncülünü Tanrı'nın varlığını kanıtlamada da kullanmıştır.<sup>29</sup>

İmkânın varlığa ve yokluğa öncelikli olmadığı tartışmaları İcî tarafından *el-Mevâkıf* metninde ele alınmıştır. İcî'nin aktardığına göre, imkânın varlığa ve yokluğa eşit olmadığını düşünen bu kimseler, bu görüşlerini zaman, hareket ve ses gibi akışkan ve karar sahibi olmayan mümkünlerin yokluklarının daha öncelikli olduğunu, aksi takdirde varlıklarının sürekli olması gerektiğini ifade ederek temellendirmişlerdir. İcî'nin metinde zikretmiş olduğu bu iddia Cürcânî tarafından da tenkit edilmiştir. Cürcânî, bu bağlamda şunu söylemiştir: “Varlık süreklilikten başka bir şeydir ve onu gerektirmez. Söz konusu şeylerin mâhiyeti kesintiyi ve yenilenmeyi gerektirdiğinden onlar sürekliliği kabul etmezler. Bununla birlikte onların varlık ve yokluğun aslına nispetleri eşittir.”<sup>30</sup> Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî açıkça bazı mümkünlerin sürekli bir şekilde varlığı kabul etmediklerini ifade etmiştir ve bu bir bakıma imkânın ezelliğinin ezeli olmanın imkânının gerektirmeyeceğini itirafıdır.<sup>31</sup>

26 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 57.

27 Sözelimi bütün mümkünlerin varlık ve yokluğa eşit olduğu için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2. Baskı (Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1991), 129-131; İsmail Hanoğlu, *Fahruddin er Razi'nin Kitabı'ul Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 1:255-256; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 204; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1:74.

28 İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki enne'l-mümkin lâ yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bih lizâtihi”, *Mecmû'u Resâili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017), 6:367.

29 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1:72.

30 İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki luzûmî'l-ilmî'l-ilâhî”, 6:471-472; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 719.

31 İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki luzûmî'l-ilmî'l-ilâhî”, 6:482.

Kemalpa şazâde'nin Cürcânî'nin tutarsız olduğunu düşündüğü meselelerden bir diğeri de zamanın zorunlu varlık olup olmadığı tartışmalarında, Cürcânî'nin zorunluluğu sadece zamanın zâtına bakarak değerlendirmemiş olmasıdır. *el-Mevâkıf* metninde yer aldığına göre kadim filozoflardan bir grup zamanın cevher olduğunu ve zâtı gereği zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Zira zaman yok olursa, kendi varlığından sonra yok olmuştur. Bu sonralık da zamansaldır. O halde zamanın yokluğu ile beraber de zaman vardır. Kelamcılar bu soruna şu şekilde şu şekilde karşı çıkmaktadırlar: “Bu delil zamanın ortadan kalkmasını nefyetmektedir ama onun başlangıçta yok olmasını nefyetmemektedir. Çünkü ‘eğer kökten yok olursa onun yokluğu varlığından sonra olur’ demen doğru değildir. Varlıktan sonraki yokluk ise (mutlak) yokluktan daha özeldir. Bu nedenle onun imkânsızlığı bunun imkânsızlığını gerektirmez.”<sup>32</sup>

Kemalpaşazâde bir noktaya dikkat çeker; kelamcılar, zamanın yok olmasının imkânsız olduğunu iddia edenlere, imkânsızlığın sadece zamanın zâtına bakarak değerlendirmesi gerektiğini söyleyerek karşı çıkmamışlardır. Eğer Cürcânî'nin imkânın ve imkânsızlığın sadece mâhiyetin zâtına bakarak değerlendirilmesi gerektiği yaklaşımı doğru olsaydı kelamcıların böyle bir yaklaşım ile karşı çıkmaları gerekirdi. Kelamcılar bu yönde bir açıklama yapmadığı gibi diğer yandan Cürcânî dahi böyle bir açıklama yapmamıştır. O, her ne kadar imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı sorununda imkânın sadece zâta nispetle ele alınması gerektiğini ifade etse de bu bakış açısını burada tatbik etmemiştir. Kemalpaşazâde'ye göre Cürcânî, zamanın varlığının zorunlu olmadığını sadece kendi zâtına nazaran değerlendirilmesi gerektiğini ifade edebilirdi. Ancak Cürcânî bu tarzda bir cevap vermemiş sanki imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı konusunda benimsediği bakış açısını unutmuştur.<sup>33</sup>

Kemalpaşazâde, son olarak imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı konusunda Cürcânî'nin kimler ile hangi noktada ters düştüğünü tespit eder. Buna göre Cürcânî, hem İcî hem de kelamcıların çoğunluğu ile ters düşmüştür. İcî, hâdis olan varlığın hudûs sıfatı ile beraber mümkün olduğunu düşünmüş ve hudûs sıfatı ile beraber hâdisin varlık imkânına sahip olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Cürcânî ise herhangi bir sıfatını düşünmeksizin sadece hâdisin zâtının varlığının mümkün olduğunu ve imkânın sadece hadisin zâtına kıyasla ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Bundan dolayı imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirdiğini kabul etmiştir. Cürcânî ve İcî arasındaki ihtilafın sebebi budur.

32 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2:127.

33 İbn Kemâl, “Risâle fi tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkin”, 6:493.



İmkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı konusunda Cürcânî ile kelamcılar arasında ihtilaf olmasının sebebi ise akışkan ve karar sahibi olmayan mümkünlerin değerlendirilmesinde farklı düşünmeleridir. Kelamcılar zaman gibi akışkan ve karar sahibi olmayan mümkünlerin sürekli ve kesintisiz olarak var olmasının imkânsız oluşunu zâtî imkânsızlık olarak değerlendirmişlerdir. Buna binaen imkânın ezeli oluşunun ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceğini düşünmüşlerdir. Cürcânî ise bu mümkünlerin sürekli ve kesintisiz olarak var olmasının imkânsızlığını zâtî olarak değerlendirmemiştir. Bundan dolayı o, imkânın ezeli oluşunun ezeli olmanın imkânının gerektirmeyeceğini bu mümkünlere kıyas etmemiştir. Ancak Kemalpaşazâde, kelamcılarının daha derinlikli ve ince düşünülmüş olduğu tespitinde bulunmuştur.<sup>34</sup>

## Sonuç

İmkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı sorununa Fahreddin Râzî ve Tûsî tarafından farklı yaklaşım biçimleri geliştirmiştir. Râzî, hadislerin var olma imkânlarının ezeli olduğunu ve bu imkânın ezeli olmasının hadisin ezeli olmasını gerektirmeyeceğini savunmuştur. Bu görüşünü hadisleri hudûs sıfatı ile beraber ele alındığı takdirde onların ezeli olduğunu iddia etmenin çelişkiye sebep olacağını ifade ederek temellendirmiştir. Bununla birlikte Râzî, son dönemde bu yaklaşımının eksik yönleri olduğu imâsında da bulunmuştur. Râzî sonrasında Tûsî, bir şeyin imkânının o şeyin zâtına bakılması gerektiğini ifade ederek, hadisleri hudûs kaydı ile almanın kelime oyunu olduğunu kabul etmiştir. Ona göre hâdis sadece kendisi olması bakımından ele alındığından varlık imkânın ezeli olması ezeli olmanın da mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte bu ezelik sadece bir imkân olduğunu ve dış dünyada vâkı olmadığını kabul etmiştir. Tûsî, bu iddiasını her var olanın bir faile dayanmasının gerekliliği vb. nedenlerin ezeliği engellediğini ifade ederek temellendirmiştir.

Râzî ve Tûsî arasındaki bu fikir ayrılığı İcî ve Cürcânî arasında da devam etmiştir. İcî, Râzî'nin yaklaşımını, Cürcânî ise Tûsî'nin yaklaşımını deva ettirmiştir. Cürcânî, İcî'ye yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Cürcânî'ye göre hadisin varlık imkânı ezeldir ve hâdisin özü ve mâhiyet açısından ezeli olması mümkündür. Hâdisin hudûs sıfatı nedeni ile ezeli olamayacağı iddia edilse bile bu imkânsızlık zâtî değildir. Cürcânî, imkân ve imkânsızlık zât itibari ile ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda hadisin var olma imkânını tahlil eden Cürcânî, üç ihtimal zikretmiş ve bu ihtimallerden sadece birinin hadisi zât açısından ele aldığı ifade etmiştir. Bir şeyin sadece zat açısından imkânının

34 İbn Kemâl, "Risâle fî tahkiki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkin", 6:493.

ezelî olmasının onun ezelde de var olmasını kabul etmiştir. Cürcânî'nin bu anlayışı Hocazâde, Alâuddîn et-Tûsî ve Fenârizâde Muhammed Şah Hasan Çelebi tarafından tenkit edilmiştir. Kemalpaşazâde de bu tartışmaya *Risâle fi tahkiki luzûmi 'l-imkânî li 'l-mümkin* eseri ile dahil olmuştur. Kemalpaşazâde, imkânın ezeliyeti olmasının ezeli olmanın imkânını gerektirmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla o, Râzî'nin ve İcî'nin anlayışını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Cürcânî'nin var olma imkânının ezeliyetinin ezeli olmanın imkânını gerektireceği iddiasını ve onun İcî'ye yönelik tenkitlerini ele almıştır. Kemalpaşazâde, Cürcânî'ye iki temel itiraz yöneltmiştir. İlk olarak, Cürcânî'nin imkânın sadece zât itibari ile ele alınması gerektiği iddiasının yersiz olduğunu ve bu bağlamda yaptığı tahlillerin eksiklikler içerdiğini ifade etmiştir. İkinci olarak, Cürcânî'nin imkânın ezeliyeti sorununda benimsediği bakış açısını başka meselelerde devam ettiremediğini belirtmiş ve bu bakımdan onu tutarsız olmakla eleştirmiştir. Bu çerçevede Hocazâde, Alâuddîn et-Tûsî, Hasan Çelebi gibi dönemin önemli isimlerinin Râzîci anlayışı devam ettirdiğini ve Kemalpaşazâde'nin bu görüşten yana olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca Hocazâde, Alâuddîn et-Tûsî, Hasan Çelebi'nin Cürcânî eleştirileri de dikkate alındığında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'ye yönelik özgün eleştiriler getirmiş olduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Alâaddîn et-Tûsî. *Tehâfütü 'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*. 1. Baskı. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Arıcı, Mustakim. "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcani Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebü Hâmid el-Gazzâlî. *Tehâfütü 'l-felâsife*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Erb 'ain fi usûli 'd-dîn*. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhîsü 'l-meşrikiyye*. 2. Baskı. Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1991.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibu 'l-'âlîye mine 'l-ilmî 'l-ilâhî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Muhassal*. Thk. Hüseyin Atay. 1. Baskı. Umman: Dâru'r-Râzî, 1991.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü 'l-medeniyye*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahreddin er Razi'nin Kitabı'ul Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Hasan Çelebi. *Şerhu 'l-Mevâkîf ve meahu Haşiyetâ es-Siyâkûtî ve Hasan Çelebi*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kemâl. "Risâle fi tahkiki enne'l-mümkinine lâ yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bih lizâtihi". *Mecmû'u Resâli 'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 6:357-420. 1. Baskı. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017.
- İbn Kemâl. "Risâle fi tahkiki luzûmi 'l-imkân li 'l-mümkin". *Mecmû'u Resâli 'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Ed. Hamza Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 6:459-493. 1. Baskı. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017.
- İbn Kemâl. "Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib". *Mecmû'u Resâli 'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Ed. Hamza Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 6:187-203. 1. Baskı. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017.

- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *el-Mubâhasât*. Thk. Muhsin Bîdarfer. 1. Baskı. Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1993.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Veysel. “Âlemin Ezeliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. 2011.
- Kutbuddin Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Muhammed Kutbü'l-Misrî. *Şerhu'l-Muhassali'l-Kelam*. Ragıp Paşa, 792: 1a-214b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muslihuddin Hocazâde. *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemât*. Thk. Luay Hatem Yaqoob. 1. Baskı. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- Nasiruddin et-Tûsî. *Telhîsu'l-Muhassal*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Necmüddin el-Kâtibî El-Kazvîni. *el-Mufassal fi şerhi'l-Muhassal*. *İslâmî El Yazmaları*, 767Y: 1a-229a, Princeton Üniversitesi Kütühanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar Bölümü.
- Özyılmaz, Ömer. *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Seyyid Şerif el-Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.



# Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu Örneği

**Öz:** Bu makalede önemli Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden birisi olan Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun eserleri üzerinden Hz. Peygamber algısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ramazanoğlu, eserlerinde tasavvufi ve ahlaki konulardan bahsetmesinin yanında Hz. Peygamber'e dair rivayetler aktarmıştır. Onun peygamber algısı üzerinden günümüz tasavvuf düşüncesinin peygamber algısı kısmen ortaya çıkmış olacaktır. Cemaat ve tarikatlar kültürümüzün bir parçasıdır. Toplumda aktif faaliyet göstermeleri Hz. Peygamber'i doğru anlamalarını zorunlu kılmaktadır. Doğru Hz. Peygamber tasavvuruna ulaşamadığı takdirde, yanlış algıların oluşturduğu peygamber imajı kötü amaçlar için kullanıma açık hale gelecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyer, Tasavvuf, Hz. Peygamber, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Peygamber Algısı.

**Hz. Mohamed Perception in Contemporary İslamic Sufism: For Example Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu**

**Abstract:** In this article, one of the most important Naqshbandî-Khâlidî sheikhs, Mahmud Sami Ramazanoğlu's perception of Prophet Muhammad going to put forward through his works. Ramazanoğlu mentions along with tasawwufî and ethical topics, he also narrated reports which belong to Prophet Muhammad. His perception of Prophet Muhammad would partially give nowadays' perception of Prophet Muhammad. Tasawwufî orders and sects are part of our culture. Their active activity in the public requires the true perception of Prophet Muhammad. Although it cannot be said that the perception of prophets formed by the affiliations leads to direct abuse, it is available for bad purposes.

**Keywords:** Prophetic Biography, Tasawwuf, The Prophet, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Perception Of Prophet.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, asamiavci@gmail.com

## Giriş

Türkiye’de dini hayat, ağırlıklı olarak tarikat formunda olan cemaatler üzerinden sürdürülmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla yaşadığımız çağda inananların peygamber tasavvurunun şekillenmesinde cemaat ve tarikatların önemli bir payı vardır.

Cumhuriyet sonrası Türkiye’de en yaygın ve etkin tarikat Nakşibendîlik’tir. Ülkedeki Nakşibendîler’in çoğu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’den (ö. 1242/1827) sonra Nakşibendiyye-Hâlidîyye adını alan kola mensuptur.<sup>2</sup> Hâlidîliğin bu kadar yaygın ve etkili olmasında tarikat şeyhlerinin genellikle medrese çıkışlı ve şeriatı sıkı sıkıya bağlı kişiler olmasının büyük rolü olmuştur.<sup>3</sup> Silsilesi Taha el-Harîrî ve Seyyid Tâhâ Hakkâri vasıtasıyla Halid el-Bağdâdî’ye ulaşan Esad Erbîlî (ö.1931) İstanbul’da faaliyet gösteren önemli Hâlidî şeyhlerindedir. Mahmud Sami Ramazanoğlu, Bolulu Muhammed Muhyiddin Efendi, Yahyalılı Mustafa Hulusi Dinç bu zatın halifeleridir.<sup>4</sup> İstanbul, Anadolu ve Balkanlar’da binlerce mensubu bulunan ve çok sayıda kişiye hilafet veren Esad Efendi’nin silsilesi en yaygın olarak halifelerinden Mahmud Sami Ramazanoğlu tarafından sürdürülmüştür.<sup>5</sup> İşte bu çalışmamızda önemli Nakşibendiyye-Hâlidîyye şeyhlerinden birisi olan Mahmud Sami Ramazanoğlu’nun Hz. Peygamber algısını ortaya koymaya çalışacağız.

Makaleyi kaleme alırken Ramazanoğlu’nun Erkam Yayınları tarafından basılmış<sup>6</sup> kitaplarında<sup>7</sup> bulunan, Hz. Peygamber’e dair her aktarımı fişlemeye çalıştık. Fişlediğimiz bölümleri belirlediğimiz başlıklar altında toplayarak Hz. Peygamber algısını ortaya koymaya çalıştık. Ramazanoğlu’nun aktardığı rivayetleri bir araya getirirken kullandığı kaynakları tek tek zikretmedik. Naklettiği rivayetleri özetlemeye çalıştık. Bazı bölümleri kaleme alırken birebir aktarımlar yapmakla beraber konu bütünlüğünü sağlamak için genellikle özetleyerek aktarımlar yaptık. Dili ağır olan cümlelerin anlaşılmasını sağlamak için konuları sadeleştirerek aktarmaya çalıştık.

- 1 Barış Ermiş, *Günümüz Dini Grupların Siyasetle İlişkisi (Altınoluk/Erenköy Cemaati)*, (Yüksek Lisans Tezi/ Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 18.
- 2 Necdet Tosun “Nakşibendiyye”, *Türkiyede Tarikatlar*, Ed. Semih Ceylan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 675.
- 3 Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 16. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 261.
- 4 Süleyman Uludağ, “Hâlidîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 297.
- 5 Hasan Kâmil Yılmaz, “Esad Erbîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 348; Vahit Göktaş, *Muhammed Es’ad Erbîlî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi/Ankara Üniversitesi, 2002), 58.
- 6 Yedi cilt olarak basılmış olan Mahmud Sâmî Ramazanoğlu külliyyatı kaynak olarak kullanılmıştır.
- 7 Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe 1-6, Fâtiha Süresi Tefsiri, Bakara Süresi Tefsiri, Bedir Gazvesi ve Enfâl Suresi Tefsiri, Uhud Gazvesi, Tebük Seferi, Hazreti Ebû Bekir Siddik, Hazreti Ömerü’l Fâruk, Hazreti Osman Zinnüreyn, Hazreti Ali’yyül-Murtezâ, Ashâb-ı Kiram 1-2, Hazreti Hâlid bin Velid, Hazreti İbrahim, Hazreti Yûsuf, Yûmus ve Hûd Süreleri Tefsiri, Mükerrer İnsan*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015)

## Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Hayatı ve Tarikatı

Mahmud Sami Ramazanoğlu 1892'de Adana'da doğdu. Babası Ramazanoğulları diye bilinen aileden Müctebâ Bey, annesi Ümmü Gülsüm Hanım'dır. Adana'da rüşdiye ve idâdîde okuduktan sonra İstanbul'a gidip Dârülfünûn Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Darülfünun Hukuk Fakültesi'ni birincilikle bitirdikten sonra askerlik hizmetini İstanbul'da yedek subay olarak yaptı. Bir ara Gümüşhaneli dergâhında erbaîn ve riyâzatla meşgul olduktan sonra İstanbul'da askerlik hizmetini yaptığı dönemde arkadaşı eski Beşiktaş Müftüsü Fuad Efendi'nin babası Rüşdü Efendi'nin delâletiyle Kelâmî Dergâhı şeyhi Esad Erbîlî'ye intisap etti. Kelâmî Dergâhında hem tasavvufî eğitim aldı, hem de tekkenin hizmetlerini yerine getirdi. Seyr-ü sülûkünü tamamlayınca Esad Erbîlî tarafından kendisine Nakşibendî hilâfeti verildi. (Söz konusu icâzet, Erbîlî'nin 1922'de ilk baskısı yapılan Mektûbât'ı içinde yer aldığına göre [134. mektup] bu tarihten önce verilmiş olmalıdır). Bir süre sonra memleketi Adana'ya dönüp yerleşen Mahmud Sami Efendi, tevazuundan ve belki de dönemin siyasi baskılarından dolayı ilk yıllarda irşada başlamadı. Sonraları dostlarının ısrarıyla halkı irşat ile meşgul olmaya başlamış ise de, bu dönemde gerek tekelerin kaldırılması ve gerekse dönemin hassasiyeti sebebiyle irşat vazifesine daha ziyade özel sohbetler şeklinde devam etti. El emeğiyle çalışıp kazanmaya önem verdiği için irşat hizmetini yürütürken, bir yandan da maişetini temin için bir kereste ticarethanesinin muhasebesini tutuyordu. O, babasından ve ailesinden kendisine intikal eden büyük serveti almamış ve “Hiçbir kimse kendi el emeğinden daha hayırlı bir şey yememiştir.” rivayeti gereğince kendi el emeğiyle geçinmeyi tercih etmiştir. Yaz aylarını Adana'da Namrun ve Kızıldağ yaylası ile Kayseri'nin Talas ilçesinde geçirirdi. 1946 yılında hacca gitti. 1950'de Adana Ulucami'nde vaaz vermeye başladı. 1951 senesinde İstanbul'a geldi ve önce Beyazıt, sonra Erenköy'e yerleşti. İki yıl kadar İstanbul'da kaldıktan sonra 1953'te yeniden hacca gitti. Hac dönüşü arkadaşı Konyalı Saraç Mehmed Efendi ile Şam'a yerleşmeye karar verdiler. Şam'ın önde gelen âlimleri ile tanıştı. Buradaki Türk öğrencilere *Rûhu'l-beyân* ve *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî* gibi eserleri okutarak tasavvuf sohbetleri yaptı. Dokuz ay sonra 1954 senesinde tekrar Türkiye'ye dönmeye karar verdi ve İstanbul'a geldi. Bir süre Erenköy'deki Zihni Paşa Camii'nde vaazlar verdi. Evi ve vaaz ettiği cami Erenköy'de olduğu için onu sevenlerin oluşturduğu topluluğa halk arasında “Erenköy Cemaati” adı verildi. Sami Efendi tasavvufî irşat vazifesini özel sohbetleri ve seyahatleriyle icra ediyordu. Bu dönemde sevenlerinden Mustafa Alemdar Efendi'nin İstanbul Tahtakale'deki nalbur ticarethanesinin muhasebesini tutarak geçimini temin etti. 1979 yılında ailesiyle birlikte Medine'ye göç etti. 12 Şubat 1984'te burada vefat edince

Cennetü'l-bakî isimli kabristana defnedildi.<sup>8</sup> O Cömert, şefkatli, insanlara hizmeti seven, güler yüzlü ve titiz bir kişiliğe sahipti. Temiz, sade ve düzgün giyinir, az konuşmayı tercih ederdi. Bütün hareketlerinin dini kurallara uygun olmasına özen gösterirdi. Sâmî Efendi iyi derecede Fransızca ve Arapça bilmekteydi.<sup>9</sup>

Sami Efendi'nin şeyhi Esad Erbîlî Aralık 1930 tarihinde meydana gelen Menemen olayı sonrasında mahkemede yargılanıp müebbet hapis cezasına çarptırılmış ancak kısa süre sonra hastanede vefat etmiştir. Bu olaylar ve dönemin baskıları sebebiyle Mahmud Sami Ramazanoğlu tasavvufî eğitim faaliyetlerini önceleri ev sohbetleri şeklinde gizlice yürüttü. Baskıların azaldığı dönemlerde ise cami vaazları şeklinde irşat görevine devam etti. Sami Efendi'nin sohbet halkalarına değişik meslek gruplarından ve toplumun farklı seviyelerinden insanlar katılıyordu. Şeyhliği müddetince Tahtakale'de bir iş yerinin muhasebesini tutuyor olması, onun iş çevreleriyle de ilişki kurmasını kolaylaştırmıştı. Müridleri tarafından kurulan Erkam Yayınları, Mahmud Sami Efendi'nin kitaplarını yayımlamıştır. Sami Efendi'nin vefatından sonra Erenköy Cemaati'nin başına Musa Topbaş Efendi geçmiştir. "Sâdık Dâna" müstear ismini kullanan Musa Efendi döneminde cemaat daha da büyümüş, 1986 Mart ayında da Altınoluk isminde aylık dinî-tasavvufî bir dergi yayımlanmaya başlamıştır. Ayrıca İstanbul'da Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfı kurulmuş, bu vakıf aracılığı ile fakirlere yardım, öğrencilere yurt, yaşlılara huzur yurdu ve diğer bazı dinî eğitim müesseseleri kurulmuştur. Cemaat kendisini politikanın dışında tutmaya özen göstermektedir. Cemaat Orta Asya, Balkanlar ve Afrika'da İslâmî eğitim faaliyetlerine hız vermiş, bu bölgelerde birçok okul kurmuştur. Musa Topbaş 1999 senesinde vefat etmiştir.<sup>10</sup> Halen yaşamakta olan Osman Nuri Topbaş silsilenin şu anki son ismidir.

Sami Efendi'nin silsilesinin ana bünyesi Musa Topbaş kanalıyla devam etmiştir. Halen faaliyetleri devam eden bu dini grup bir Nakşî silsilesine dayalı olması ve tasavvufî yönünün bulunması sebebiyle geleneksel formda olan bir dini gruptur. Aynı zamanda da vakıflar gibi modern yapılarla bütünleşen bir forma sahiptir. Tarikatın silsilesinde Osman Nuri Topbaş'tan hemen önce gelen babası Musa Topbaş, hem maddi hem de manevi fedakârlıklarıyla birlikte cemaatin bugüne kadar gelmesinde büyük katkıları olmuş kişidir. Ancak tarikatın asıl modern kurumsallaşmasını sağlayan Osman Nuri Topbaş şu an cemaatin başında bulunmaktadır. Erenköy cemaatinin merkez bölgesi olarak İstanbul ka-

8 Necdet Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 34: 442; Necdet Tosun, "Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10: 455-456; Hasan Kâmil Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi" *TDV-İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007): 110-111; Gökteş, *Muhammed Es'ad Erbîlî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, 56-57.

9 Tosun, "Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu", 10: 456.

10 Tosun "Nakşibendiyye", 676-677.

bul edilmektedir. Merkezi İstanbul'da olmak üzere Türkiye'de hemen hemen birçok ilde vakıfları, okulları ve basın yayın organları aracılığıyla kurumsallaşmıştır.<sup>11</sup>

Başında hâlâ icazetli bir şeyhin bulunduğu ve tasavvufi eğitimin devam ettiği dini gruplar tarikat/tasavvufi grup; başında şeyhi olmayan gruplar cemaat olarak nitelendirilir. Erenköy Cemaati sosyolojik açıdan bir cemaat ise de tasavvufi açıdan bir tarikattır. Tasavvufi eğitimi ve silsilesi olup şeyhlik müessesesi devam etmektedir.

Mahmud Sami Efendi'nin yolunu devam ettiren bir diğer müntesibi Yahyalılı Hacı Hasan Efendi olmuştur. (ö. 1987) Sevenleri tarafından Safa Vakfı kurulmuş olup Yeni Dünya adıyla dinî bir dergi yayımlanmaktadır.<sup>12</sup> Ancak Sami Efendi'nin vefatından sonra sevenlerinin sohbet ve irşat hizmetlerini daha çok Musa Topbaş devam ettirmiştir.<sup>13</sup>

### **Tasavvufi Görüşleri**

Ramazanoğlu ile ilgili yapılmış çalışmalardan ulaştığımız bilgilere göre o sohbetlerinde bazı sûre tefsirlerine, önceki peygamberlerle Hz. Muhammed ve ashabının hayat hikâyelerine yer verir; edep, tevazu, gönül eğitimi, sohbet, az yeme, az uyuma, tehecüd ve evvâbîn namazları gibi konular üzerinde önemle dururdu. Müridlerin eğitiminde halvet ve erbaîni uygulamazdı. Nakşibendiyye'den başka Kâdiriyye'den de hilâfeti olan Sami Efendi müridlerine Nakşibendî evrâdının yanı sıra Kâdirî evrâdı da telkin ederdi.<sup>14</sup> Sohbetlerinde sık sık: "O gün kalb-i selîm'den başka ne evlat, ne mal fayda verir." (Şuarâ 26/88-89) âyetini okuyarak kalb-i selîmi izah ederdi. O kalb-i selîmi "ne incinen, ne de inciten kalp" olarak tarif etmektedir.<sup>15</sup>

Ramazanoğlu'nun eserlerinden yaptığımız çıkarımlara göre o tevhit konusuna özen göstermiş, tevhit ve tasavvuf arasında bir bağlantı kurmuştur. Ona göre "La İlähe İllallah Muhammedün Resûlullâh" dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir. İslâm'ı tesis eden iki cümledir. "Lâ İlähe İllallah" İslam'ın etemmi, "Muhammedün Resulullah" mütemmidir. "Lâ İlähe İllallah" ikrar-ı vahdettir. "Muhammedün Resulullah" tasdik-i risalettir. Onun için âriflerin sohbeti ibadet ve tevhittir. Kesret âleminde vahdeti müşahede eden evliya, o sonsuz zevki söze sığdırmak için hususi bir lisan ile konuşmuşlardır. Onun adı da tasavvuftur. Ramazanoğlu'na göre tasavvufun kaynağı şeriattir.<sup>16</sup> Ona göre, Resulullah'a

11 Emine Merve Aksoy, *Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri: Kayseri Erenköy Cemaati örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016), 28-33.

12 Tosun "Nakşibendiyye", 677.

13 Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami", 34: 442.

14 Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami", 34: 442.

15 Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmut Sami Efendi", 112.

16 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 13.



müntehi bir mürşidi kâmile ihtiyaç vardır.<sup>17</sup> Ancak irşat vazifesi ile meşgul olan bir kim-  
senin ameli Resulullah'ın ameline uymuyorsa, şeriattan uzak ise ondan uzaklaşılması  
gerektiğini, öyle ki bulunduğu şehirden dahi göç edilmesi gerektiğini, böyle bir kimse  
görünürde harikalar gösterse de ona uymanın caiz olmadığını, sünneti terk eden birisinin  
ârif olamayacağını vurgular.<sup>18</sup> Ona göre tasavvuf, daimi zikir halinde bulunarak Allah'tan  
başka her şeyden gönü temizlemektir.<sup>19</sup> Ramazanoğlu'nun tasavvufi öğretisinde sohbet  
peygamberî bir eğitim metodudur. Ashab sohbet ile feyizlenmiştir.<sup>20</sup> Tarikatlarda önemli  
bir yere sahip olan râbita hakkında ise mürşidin hayalini tefekkür etmeye lüzum olmadı-  
ğını, muhabbet'in yeterli olduğunu vurgular.<sup>21</sup> Bu çıkarımlarda görüldüğü üzere Rama-  
zanoğlu'nun tasavvufi görüşlerinde uç fikirler bulunmamaktadır. Sami Efendi Kur'an ve  
sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışını savunmaktadır. Tasavvufi sapma denilebilecek bir  
anlayıştan uzaktır.

### Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Eserleri, Eserlerinin Özellikleri ve Kaynakları

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun eserleri bazı peygamberlerin hayatı, Hz. Pey-  
gamber'in savaşları, ashabın hayatı, sure tefsirleri ve tasavvufi-ahlakî sohbetler şeklinde  
tasnif edilebilir. Osmanlı harfleri ile Türkçe olarak kaleme aldığı eserleri yeni harflere  
çevrilerek İstanbul'da 1980'den itibaren Erkam Yayınları tarafından birçok defa neşre-  
dilmiştir. Basılı eserlerinin dışında Sami Efendi'nin henüz yayımlanmamış defter halinde  
bazı notları bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun yayımlanmış eserleri şunlardır: *Musâhabe 1-6, Fâtiha Sûresi Tefsiri, Bakara Sûresi Tefsiri, Bedir Gazvesi ve Enfâl Suresi Tefsiri, Uhud Gazvesi, Tebük Seferi, Hazreti Ebû Bekir Sıddik, Hazreti Ömerü'l-Fâruk, Hazreti Osman Zinnûreyn, Hazreti Ali'yyül-Murtezâ, Ashâb-ı Kiram 1-2, Hazreti Hâlid bin Velid, Hazreti İbrahim, Hazreti Yûsuf, Yûnus ve Hûd Sûreleri Tefsiri, Dualar ve Zikirler, Mükerrer İnsan, Bayram Sohbetleri.*

Ramazanoğlu *Fatiha ve Bakara Suresi Tefsiri* adıyla kaleme aldığı eserlerini *Rû-  
hu'l-beyân* Tefsiri'nden özetlemiş, muhtelif sohbetlerinde işlemiştir.<sup>23</sup> Ramazanoğlu pey-  
gamberlerin hayatını kaleme aldığı eserlerini İbrahim, Yusuf, Yunus ve Hud Surelerinin  
tefsirleri çerçevesinde şekillendirmiştir. Bedir, Uhud, Hendek ve Tebük gazveleri ile,

17 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 157.

18 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 119-120.

19 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 13.

20 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 142-143.

21 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 173.

22 Tosun, "Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu", 10: 459.

23 Ramazanoğlu, *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, 5; Ramazanoğlu, *Bakara Sûresi Tefsiri*, 6.

Hulefâ-i Râşidîn'in hayatını müstakil eserler olarak kaleme almıştır. Seçtiği bazı sahabîlerin hayatlarını kaleme aldığı iki ciltlik kitabının yanında Hâlid b. Velid'in hayatını ayrı bir kitap olarak kaleme almıştır. Bunun sebebi olarak Ramazanoğlu'nun soyunun Hâlid b. Velid'e ulaştığı söylenmektedir.<sup>24</sup> Ramazanoğlu'nun altı ciltten oluşan *Musâhabe* adlı eserinin ilk dört cildi ve altıncı cildinin ilk bölümü belirli bir mevzu üzerine yazılmış eserler değil müellifin çeşitli konularda yaptığı sohbetlerdir.<sup>25</sup> *Musâhabe* kitabının beşinci cildinde Sami Efendi önemli gördüğü başlıklar altında klasik hadis kitaplarımızdan beş yüz tane hadis nakletmiş,<sup>26</sup> Altıncı cildin ikinci bölümünde ise mürşidi Esad Efendi'nin sohbetlerinde almış olduğu notları aktarmıştır.<sup>27</sup>

Ramazanoğlu eserlerini Kur'an ve hadis çerçevesinde kaleme almıştır. Klasik tefsir, hadis, siyer ve tabakat kitaplarına da başvurmuştur. Eserler incelendiğinde *Rûhu'l-beyân* ve *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîril Kur'ân* tefsirlerine, Buhari muhtasarı *Tecrid-i Sarih Tercümesine* sıkça başvurduğu görülmektedir. Özellikle farklı zamanlarda yaptığı sohbetlerinin derlendiği *Musâhabe* adlı eseri incelendiğinde bu kitaplardan birebir aktarım yaptığı bölümler görülecektir. Kanaatimizce Ramazanoğlu döneminde otorite olarak gördüğü ve görüşlerini tercih ettiği bu müelliflerin eserlerinden, belirlediği konularda sohbetlerini gerçekleştirmiştir.

Eserlerin bazı yerlerinde ayrıntılı kaynak verilmiş, bazı yerlerde sadece kaynak adı zikredilmiş, bazı bölümlerde ise kaynak zikredilmemiştir.

Ramazanoğlu eserlerinde rivayet tenkidi yapmamış, tercih ettiği rivayeti olduğu gibi almış ve tasavvufi bakış açısıyla yorumlamıştır.

## 1. Hz. Peygamber'in Hayatından Bazı Kesitler

Ramazanoğlu, kitaplarının farklı yerlerinde Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetler aktarmış ve görüş belirtmiştir. Aktardığı rivayetleri ve görüşlerini belirlediğimiz başlıklar altında toplamaya çalıştık.

### a. Risalet Öncesi Hz. Peygamber ve Vahiy

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Resulullah, risalet gelmeden önce de emanete çok dikkat edirdi. Çocukluğunda bile kavmi ona Muhammedü'l-Emin derdi.<sup>28</sup> Öyle ki Kâbe'nin tamiri sırasında Hacerü'l Esved'i yerine koyma hususunda anlaşmazlık yaşayan müşrikler, Hz. Peygamber'in Kâbe'ye girmesiyle bu işi ona devretmişlerdir.<sup>29</sup> Ona

24 Abdullah Sert, "Eserleri Sami Efendi'nin Sadaka-i Cariyesi", *Altınoluk Aylık Mecmua*, 336 (2014): 18.

25 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1:11; Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 6.

26 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 3.

27 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 6.

28 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 134.

29 Ramazanoğlu, *Hazreti İbrahim*, 129-131.

göre Resulullah kendisine peygamberlik gelmeden önce tevhit fikrine sahiptir. Hz. İbrahim'in şeriatı ile ibadet etmektedir. O Ramazan aylarında bir miktar erzak alıp Hırâ Mağarası'na gider, orada tefekkür ile meşgul olur ve ibadet ederdi. Kırk yaşına geldiğinde vahy-i ilahîye mazhar oldu. Sami Efendi "Vahyin başlangıç keyfiyeti Sahih-i Buhari metninde şöyle zikredilmiştir." diyerek ilk vahiy gelişini aktarmıştır.<sup>30</sup>

## b. Hicret

Ramazanoğlu hicretin sebebinin ihtiyaç olduğunu ifade eder. Müslümanların bir yere toplanarak küffara karşı kuvvet göstermeleri gerekmesi durumunda ve bulunduğu beldede Müslümanların azlığından dolayı dinini muhafaza edemeyen kimselerin hicret etmesinin vâcib olduğunu söyler.<sup>31</sup> Resulullah'ın hicretten evvel Mekke'de müşriklerin dayanılmaz işkencelerine dayandığını aktarır. Medine'ye hicretten sonra savunma savaşı ve cihat, sonra haram ayların dışında saldırma savaşı, daha sonrasında genel anlamda müşriklere karşı savaş emrinin geldiğini belirtir.<sup>32</sup>

Sami Efendi, Resulullah'ın Medine'ye hicretini kaynaklarımızdaki rivayetler çerçevesinde aktarmıştır.<sup>33</sup> Hicret esnasında Resulullah'ın çeşitli maceralarla karşılaştığını, birçok mucizenin zuhur ettiğini kaynaklarımızın aktardığını belirtir.<sup>34</sup> Hz. Peygamber'in hicret etmek için evden çıkmadan önce Hz. Ali'yi yatağına yatırdıktan sonra kendisini kapıda bekleyen müşriklere görünmeden çıkmak amacıyla yerden bir avuç toprak alıp Yâsîn Suresi dokuzuncu ayeti okuyarak üzerlerine serpip aralarından geçip gittiği, Sevr mağarasının girişine örümceğin ağ örmesi, güvercinin yumurtlaması, Hz. Peygamber'in zarar görmemesi için mağaradaki deliklerden birini ayağıyla tıkayan Hz. Ebubekir'i yılanın ısırması ve Hz. Peygamber ısırılan yere tükürüğünü sürünce Hz. Ebubekir'in şifa bulması, Resulullah'ın Medine'de kalacağı evin deve tarafından tespit edilmesi rivayetlerini aktararak hicret sırasında zuhur ettiğini söylediği mucizeleri örneklendirmiştir.<sup>35</sup>

Ramazanoğlu hicretten sonra Resulullah'ın Muhacir ve Ensar arasında muâhât yaparak dostluk vücuda getirdiğini,<sup>36</sup> ashabi kardeşleştirirken ruhi durumlarını inceden inceye tetkik ederek, her çift arasında müşterek vasıflar bularak bu işi yaptığını belirtmiştir.<sup>37</sup>

30 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 85-87.

31 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 143-144.

32 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 161-162.

33 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 28-32; *Ashâb-ı Kiram*, 1: 23; *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 41-42; *Ashâb-ı Kiram*, 1: 27-30; *Ashâb-ı Kiram* 1: 54.

34 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 22.

35 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 28-32; *Ashâb-ı Kiram*, 1: 29.

36 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 42.

37 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 22-26.

### c. Hudeybiye Antlaşması ve Mekke'nin Fethi

Rivayetler ışığında Hudeybiye Antlaşması ve akabinde gelişen olaylar aktarılır.<sup>38</sup> Ramazanoğlu'nun nakillerine göre, Resulullah Hudeybiye Antlaşması'nın getirdiği siyasi nüfuz ile cihanşümül olan Müslümanlığa âli gayesi ile mütenasip bir veçhe vermiştir.<sup>39</sup>

Sami Efendi, rivayetler çerçevesinde Mekke'nin fethini aktarır.<sup>40</sup> Resulullah'ın Mekke'ye girişini şu şekilde tasvir eder: “Hâtemü'l Enbiyâ efendimiz Mekke'den sekiz sene evvel nasıl hicret edip çıktığını ve bugün nasıl bir ihtişamla Mekke'ye girdiğini düşünerek Cenab-ı Hakk'ın bu lütfuna ve yardımına karşı son derece ubûdiyetkârâne bir vaziyette başını devesinin boynu üzerine eğmiş olarak oraya secde eder gibi girmiştir.”<sup>41</sup> Ramazanoğlu Resulullah'ın genel bir af çıkararak önceden her fenalığı yapmış olan zâlim bir kavmi affettiğini, bütün beşeriyete hitaben onları hakka, adalete, hürriyete, müsavata davet ettiğini vurgulamıştır.<sup>42</sup>

### d. Hz. Peygamber'in Vefatı

Ramazanoğlu'nun Resulullah'ın hastalığı ve vefatı ile ilgili aktardığı rivayetleri şu şekilde özetleyebiliriz: “Hz. Peygamber vefatından dört gün önce Müslümanları ihtilaf-tan korumak üzere bir şey yazdırmak isteyip kalem kâğıt getirmelerini söylemiştir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in hastalığının ağırlaştığını, Allah'ın kitabının kendilerine yeteceğini söylemiştir. Bunun üzerine Resulullah, Hz. Ebubekir dışında diğerlerinin başından savulmasını istemiştir.<sup>43</sup> Resulullah hastalığı sırasında, Hz. Ebubekir'e namaz kıldırmasını emretmiştir. Özellikle Hz. Ebubekir'e emretmiştir. Soğuk su ile banyo yaptıktan sonra mescide gelir. Hz. Ebubekir Resulullah'ın namaz kıldırması için geri çekilmek isteyince o geri çekilmemesini ister ve Ebubekir'in sol tarafında oturarak namaz kılar.<sup>44</sup> Resulullah Hz. Aişe'nin odasının kapı perdesini açar, çıkıp ashabına bakar. Onları namazda saf bağ-layarak görünce çok sevinir ve sesi duyulacak derecede güler.<sup>45</sup> Hz. Aişe'nin hücre sine döndükten sonra Peygamberimizin hastalığı şiddetlenir. “Allahım! nimetine nâil olan peygamberler, siddikler, şehitler ve sâlihlerle beraber bunların refakati ne hoş bir refakattir.” buyurur. Sonra elini kaldırır, parmağıyla üç kere semâya işaret eder ve “refik-i a'lâya” der. Bu kelimelerle mübarek eli düşer ve mübarek gözleri semaya dikilir. Rûh-i

38 Ramazanoğlu, *Hazreti Osman Zinnûreyn*, 24-65.

39 Ramazanoğlu, *Hazreti Osman Zinnûreyn*, 69.

40 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 49-68.

41 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 58.

42 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 65.

43 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 80.

44 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 76-79.

45 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 115.

mübârekleri âlem-i kuds'e varır.<sup>46</sup> Hz. Muhammed'in ailesi Medine'ye geldiğinden beri üç gün üst üste buğday ekmeği ile doymamıştır. Resulullah bu haliyle vefat etmiştir.<sup>47</sup> Hz. Abbas, Hz. Ali ve bazı diğer Ehl-i Beyt Hz. Peygamber'in teçhiz ve tekfin işleriyle meşgul olmuşlardır.<sup>48</sup>

Ramazanoğlu yaş altmış üçü geçince insan vücudunun tenezzül ettiğini ve Resulullah'ın altmış üç yaşında vefat ettiğini belirtmiştir. Bir Yahudi doktorun bu hakikati tasdik mahiyetinde Hz. Peygamber'in altmış üç yaşında irtihalini onun nübüvvetinin doğruluğuna delalet olarak gördüğünü, bu Yahudi doktorun doğru söylediğini, doğru olan sözü söyleyen kim olursa olsun kabul etmek, hoş görmek gerektiğini aktarmıştır.<sup>49</sup>

### e. Hz. Peygamber'in Mücadelesi

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Resulullah vahiy geldikten üç sene sonra tebliğe başlamış, "en yakın akrabalarını uyar" (Şu'arâ 26/214) emri ile önce akrabalarına İslam'ı anlatmıştır.<sup>50</sup> Resulullah, halkı yirmi üç yıl dine davet etmiştir.<sup>51</sup> O çok sıkıntılar çekmiştir. Bir defasında Peygamberimizi Kâbe'de yakalamışlar, onu dövmeye başlamışlar, Hz. Ebubekir yetişip, Rabbim Allah dediği için bir insana böyle muamele yapılamayacağını söylemiştir. Yine bir gün Peygamberimiz Harem-i Şerif'te namaz kılarken Ukbe b. Muayt üzerine mülevvesât atmış, Resulullah'ı boğmaya çalıştığı sırada Hz. Ebubekir yetişmiş ve kurtarmıştır.<sup>52</sup> Müşrikler Uhud savaşında Resulullah'ı yaraladılar ve mübarek dişini kırdılar. Mübarek yüzünü al kana boyadılar.<sup>53</sup> Resulullah'ın zırhının iki halkası gözünün altında elmacık diye tabir olunan yere fena halde saplanmıştı. Ebu Ubeyde b. Cerrah bu halkaları dişi ile çıkarmıştır. Çıkarırken kendisinin iki dişi düşmüştür.<sup>54</sup> Resulullah kanının yere damlamasından dolayı kavmine azap gelmesin diye yüzünden akan kanı silmiş ve kavminin hidayeti için dua etmiştir.<sup>55</sup> Resûlullah zor zamanlarında bile, nesillerinden müslüman gelmesi ihtimâli olan kimseler hakkında beddua etmemiş ve onların helâkını istememiştir.<sup>56</sup>

Ramazanoğlu, Kur'an'ın madem ki bir insana incekse iki şehrin birinden büyük bir adama indirilmiş olması gerektiği şeklindeki müşriklerin arzusunu (Zuhruf 43/31)

46 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 81.

47 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 112.

48 Ramazanoğlu, *Hazreti Ali'yyül-Murtezâ*, 59.

49 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 209.

50 Ramazanoğlu, *Hazreti Ali'yyül-Murtezâ*, 17-18.

51 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 140-141.

52 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 24.

53 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 240.

54 Ramazanoğlu, *Uhud Gazvesi*, 33-34.

55 Ramazanoğlu, *Uhud Gazvesi*, 30.

56 Ramazanoğlu, *Uhud Gazvesi*, 88.

aktarmış, şu şekilde görüş bildirmiştir: “Müşrikler Kur’an’ın Velid b. Muğire ile Urve b. Mesud’a inmiş olmasını arzu etmişler, hâlbuki nübüvvet makamının dünya malına ve makamına ihtiyacı olmayıp, nübüvvetin en önemli esası Allah’ın razı olacağı bir ahlak ve mâsivayı terk etmektir. Nübüvvet kesbî değil, vehbîdir. Allah’ın ihsanıdır. İlmin en efdali de vehbî olandır.”<sup>57</sup>

## 2. Hz. Peygamber’in Bazı Özellikleri

Ramazanoğlu’nun nakillerine göre Hz. Peygamber Hâtemü’l Enbiyâ’dır.<sup>58</sup> Onun Peygamberlerin sonuncusu olup Ondan sonra nebi gelmeyeceği,<sup>59</sup> âlemlere rahmet olarak gönderildiği,<sup>60</sup> Allah’ın sevgilisi olduğu için habîbullâh olarak adlandırıldığı,<sup>61</sup> belirtilmiştir. Sami Efendi kitaplarının farklı yerlerinde Hz. Peygamber’in başka özelliklerine de değinmiştir. İlgili bölümleri özetleyerek aktarmaya çalışacağız.

Hz. Peygamber beşer resuldür. Beşerden resul olmak sadece Hz. Muhammed’e mahsus değildir.<sup>62</sup> Allah Hz. Peygamber’den önce de insanlardan peygamber göndermiştir (Nahl 16/43).<sup>63</sup> Resulullah’ı medh u senâda haddi aşmamak gerekir. Resulullah bu hususu şu şekilde belirtmiştir: “Meryem oğlu İsa’da haddi aştıkları gibi haddi aşmayın. Ben ancak bir kulum. O halde bana sadece Allah’ın kulu ve peygamberi deyiniz.”<sup>64</sup> Ayrıca Resulullah kendisine secde etmeyi de yasaklamıştır.<sup>65</sup> Resulullah Medine’ye vardığında sahabîler Hz. Ebubekir’i peygamber zannedip ona selam veriyorlardı. Resulullah’a güneş isabet edip Hz. Ebubekir ona gölgelik yapınca onu tanıdılar.<sup>66</sup> Görüldüğü üzere Ramazanoğlu, Hz. Peygamber’in ilahlaştırılmaması gerektiği üzerinde durmuş ve bu konuyu rivayetlerle destekleyerek işlemiştir.

Hz. Peygamber en güzel örnektir. Resulullah halkı yirmi üç yıl dine davet etmişti. O İslam’a hikmetle, belîğ mevzularla davette bulunmak, sonra münakaşa için en mutedil tarzı tutmak hususunda bir numune-i imtisal idi. Şefik idi, mahza rahmet idi. Kur’an, Resulullah’ın ne kadar tahammüllü bulduklarını ve bütün işlerde ne büyük bir incelelik, nezaket, lütufkarlık ile hareket buyurdıklarını bizlere gösterecek ilâhî emirleri beyan ettiği gibi siyer kitapları da bu hususta öyle malumat veriyor ki artık peygamberimizin reyde istibdat gibi taassup gibi şeylerden pek uzak buldukları itiraz edilemez bir hakikat olarak meydana çıkıyor.<sup>67</sup>

57 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 47-48.

58 Ramazanoğlu, *Fâtîha Süresi Tefsiri*, 44.

59 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 183.

60 Ramazanoğlu, *Hazreti Ömerü’l-Fâruk*, 23.

61 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 212.

62 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 65.

63 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 64.

64 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 225-226.

65 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 115.

66 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 41.

67 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 140-141.

Hız. Peygamber yüce bir ahlak üzeredir. Kur'an'ı Kerim'de "Muhakkak ki sen çok yüksek bir ahlak üzeresin." (Kalem 68/4) buyurulmaktadır.<sup>68</sup> Onun peygamberî ahlakı Kur'an'da, hadis şerhlerinde ve pek çok telif edilmiş eserde belirtilmiştir. Onun ahlakı Kur'an'dır.<sup>69</sup> Resulullah'ın beşeriyete fayda sağlayacak sayılamayacak kadar güzel hasletleri vardır.<sup>70</sup> Misal olarak; Resulullah ve ashâbı yolda giderken bir köpek ölüsüne rastlarlar. Ashab fena kokudan burunlarını tıkarlar. Resulullah ise hiçbir tepki göstermez ve köpeğin ne kadar beyaz dişleri olduğunu söyler. İşte mümin de böyle olmalı, hiçbir şeyi fena görmemelidir. Eğer böyle olursa dünyada cennette gibidir.<sup>71</sup> Resulullah'ın hac seferinde bir kadın devesine gazapla lanet eder. Resulullah bunu duyunca çok üzülür.<sup>72</sup> Onun güzel hasletlerinden birisi de çok mütevazı oluşudur. Karşısında korkan bir kimseye kendisinin kuru et yiyen bir kadının oğlu olduğunu söylemiştir.<sup>73</sup> Resulullah'ın Mekke'yi fethettiğinde, önceden kendisine fenalık yapanları affetmesi<sup>74</sup> ve ehli kitap ile müşriklere dahi iyilik yapılmasını belirtmesi, onun güzel ahlakının bir örneğidir. Kur'an'da düşmanlık yapmayan ve savaş açmayan ehli kitaba iyilik yapılmasına (Mümtehine 60/8) ruhsat verilmiştir. Müşrik ebeveyne, kardeşlere ve başka kimselere iyilik edilmesi hakkında birçok hadis vardır.<sup>75</sup>

Ramazanoğlu, Resulullah'ın teşvik ettiği ahlakın en güzelinin kanaat olduğunu belirtir. Ona göre İslam'ın hakikatlerine, ilk Müslümanların tarihine vâkıf olmayan birçok adamlar tevekkül gibi kanaatin da manasını anlayamadılar. Kanaati işi gücü bırakmak, dünya malından tamamıyla yüz çevirmek, ölmeyecek kadarını hatta daha azını kâfi görmek zannettiler. Bu fikir yabancı tesiriyle ilk altı asırdan sonra gelen karanlık cehalet asırlarında Müslümanlar arasında yayılmış, iktisadi ve mali çöküşe sebep olmuş, Müslümanların korkunç bir toplumsal yarası haline gelmiştir. Resulullah'ın, Hulefâ-i Râşidîn'in ve ilk Müslümanların kanaate bakış açıları halkın çalışmasına ve malın artışına engel değildir. Kanaate önem veriliyordu. Çünkü hırslı kulların riyâzatydı. Fesat ile çarpan yüreklere sükût veriyordu. Hayat sadece maddiyat uğruna çalışmayla bitmesin, servet sahiplerine kin beslemek, ellerindeki göz dikmek gibi kötü huylar hırslılara fenalık ettirmesin isteniyordu. Bu halin toplumsal düzeni bozacağı biliniyordu. Bugün de bencil dinsiz zümrelerin insanları ve milletleri kana bulayan hırsları kanaatsizlik yüzündendir. İslam'a göre kanaat, dar gelirli kimselerin başkalarının mallarına göz dikmelerini ve bir

68 Ramazanoğlu, *Fâtiha Süresi Tefsiri*, 51.

69 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 59.

70 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 58.

71 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 220.

72 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 126.

73 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 105.

74 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 65.

75 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 156.

fenalık yapmalarını engelleyecek terbiye metodudur. Müslümanlar, Ne kadar az da olsa çalışmak ve kazanmakla elde ettiklerine razı olmalı, ne kadar çok da olsa başkasına takdir edilmiş olan servet ve nimetten dolayı kederlenmemelidirler. Her kim kanaatten bunun haricinde bir anlam çıkarırsa çok büyük bir hata işlemekle beraber Allah'a ve İslam'a iftira atmış olur.<sup>76</sup>

Hız. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceği önceden bilinmektedir. Hız. İbrahim kendi soyundan bir peygamber gönderilmesi için dua etmiş, Hız. Peygamber bu dua üzerine gönderilmiştir.<sup>77</sup> Yüce Allah Hız. Musa'ya Tevrat'tan daha büyük bir kitabın son peygambere indireceğini söylemiştir.<sup>78</sup> Tevrat'ta son peygamber Hız. Muhammed'in vasfı vardır.<sup>79</sup> Hız. Peygamber "Ben pederim İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesi, vâlidemin rüyasıyım." buyurmuştur.<sup>80</sup>

Sami Efendi kaynak belirtmeksizin "nübüvvetten evvel Peygamber Efendimiz'e imân ile Ehl-i Tevhid'den olan bazı kimseler" başlığı altında şu şekilde nakilde bulunmuştur: 700-1000 sene evvel Peygamber Efendimiz için ev inşâ ettiren Melik-i Tübbâ' Umeyr b. Dürü', Seyf b. Zî-Yesen, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel, Askalâni-i Hımyeî, Samuil, Abdullah b. Selâm, İbn-i Sa'ye'nin iki oğlu, Bünyâmîn, Muhayrik, Kâ'bü'l Ahbâr, Buhayrâ, Nestûrâu'l-Habeşe, Nastûrâu Şâm, Sâhibu'l Busrâ, Cârudu'l-Âlâ, Sâhibu'r-Rûmiyye, Mukavkıs Sahib-i Mısır, İbn-i Sûriyâ, İbn-i Ahtab Kâ'b İbn-i Es'ad, Zübeyr ibn-i Bâtıya.<sup>81</sup> Zikredilen isimler arasında bulunan Buhayrâ ve Varaka bin Nevfel ile ilgili aktarımlarda bulunmuştur. Hız. Ebubekir gençliğinde ticaret için gittiği Şam'da bir rüya görür. Rüyasını Rahip Buhayra'ya anlatır. Buhayra rüya doğru ise kabilesinden bir nebi çıkacağını, hayatında onun veziri, vefatında halifesi olacağını söyler. Bu rüya Hız. Muhammed nebi oluncaya kadar Hız. Ebubekir'in içinde gizli kalır. Hız. Muhammed'e peygamberlik geldiğinde Hız. Ebubekir onun yanına varıp peygamberlik delilini sorar. Hız. Muhammed de kendisinin Şam'da gördüğü rüya olduğunu söyler.<sup>82</sup> Sami Efendi, Hız. Hatice'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'in Vahiy başlangıcında Resulullah'ın nübüvvetini tasdik ettiğini, Ancak Resulullah'ın bi'setine yetişemeyerek vefat ettiğini nakletmiştir.<sup>83</sup> Bi'set ve vahiy başlangıcı aynı duruma işaret etmektedir. Kanaatimizce Sami Efendi burada Resulullah'ın peygamberliğinin sonraki yıllarını kastetmiştir.

76 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 145-147.

77 Ramazanoğlu, *Hazreti İbrahim*, 17-18.

78 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 11.

79 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 130.

80 Ramazanoğlu, *Hazreti İbrahim*, 16.

81 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 46.

82 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 14-17.

83 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 210.



### 3. Hz. Peygamber'in Üstünlüğü

#### a. Nûr-ı Muhammedî

İslam tasavvufunun ilk dönemlerinde tasavvufi anlayış tamamen ameli ve ahlaki mahiyette olduğundan dolayı Nûr-ı Muhammedî görüşü bulunmamaktadır. Tasavvufun nazari tarafı H. III. asırdan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır.<sup>84</sup>

Bu sebeple İslam tasavvufi düşüncesi içerisinde H. III. asırdan bu yana Nûr-ı Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediyye görüşü yer almaktadır.<sup>85</sup> Ebû Saîd el-Harrâz ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tarafından Resûl-i Ekrem Kur'an gibi bir nur olarak algılanmaya başlanmış, onların ardından Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü't-Tavâsîn'de bu anlamda nur üzerinde genişçe durarak Nûr-ı Muhammedî teorisini geliştirmiştir.<sup>86</sup> Buna göre Nur-ı Muhammedî, ilk yaratılan şeydir, öteki bütün varlıklar ondan feyz almışlardır. Hz. Muhammed, her türlü fazilet ve olgunluğun kendisinde kemal bulduğu kimsedir.<sup>87</sup> Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerde tecelli eden bu nurun en son Resûlullah'ta gerçek sahibiyle buluştuğu kabul edilmiştir.<sup>88</sup>

Zâhir ulemâdan özellikle hadis âlimleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasının onu ilâhlaştırmak anlamına geleceğini söyleyerek bu inancı küfür ve şirk saymışlar, daha önceki ümmetlerin de peygamberleri konusundaki aşırılıkları sebebiyle sapıklığa düştüklerini iddia etmişlerdir. Hakikat-i Muhammediyye fikrinin Yeni Eflâtunculuk'taki "logos" veya İskenderiyeli Aziz Clemens'in peygamberlik konusundaki görüşleriyle ilgili olduğu, bunun önce Şîî muhitine, oradan da tasavvufa geçtiği ileri sürülmüştür.<sup>89</sup> Bu telakkinin gündeme gelmesinde felsefe sistemlerin tesirleri mevcutsa da, buna vücut veren malzeme ve bunun asli unsuru İslam kaynakları arasında bulunmaktadır. Peygamberimizin yaratılışı ve nuru ile ilgili baştan beri mevcut olan bazı rivayetler bu vesile ile aktüel hale gelmiş ve Nûr-ı Muhammedî görüşü şekillendirilmiştir. Bu görüşte, Hz. Muhammed'in şahsında insanın yüceltilişi söz konusudur. Bilhassa dini-tasavvufi edebiyatımızda bu inanış canlı olarak yer almakta ve yaşamaktadır.<sup>90</sup>

84 Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 249.

85 Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", 258.

86 Süleyman Uludağ, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2005), 30: 449.

87 Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", 258.

88 Uludağ, "Muhammed", 30: 449.

89 Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1997), 15: 179.

90 Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", 258, 249.

İşte Ramazanoğlu da tasavvuf edebiyatının bir parçası olan bu inanış ile ilgili rivayetlerin bir bölümünü aktarmıştır. Nûr-ı Muhammedî ile ilgili aktardığı rivayetleri müstakil bir başlık altında toplamış, rivayetler üzerine görüş belirtmeden sadece aktarmakla yetinmiştir. Kanaatimizce Ramazanoğlu'nun sadece nakille yetinmesi tasavvufi anlayıştaki bu teoriyi kabul ettiğinin göstergesidir.

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Allah her şeyden önce Hz. Peygamber'in nurunu kendi nurundan yaratmış, mahlûkatı da bu nurdan yaratmıştır. Hz. Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce Resulullah, Allah'ın karşısında bir nur olarak bulunuyordu. Allah Hz. Âdem'i yarattığında bu nuru Hz. Âdem'in alnında görünür kılmıştır.<sup>91</sup> Diğer bir rivayete göre Hz. Âdem'in yaratılışından iki bin yıl evvel Resulullah'ın nuru yaratılmıştır. O arşın etrafında tavaf eden bir cevherdir. Allah ona nazar etmiştir. Resulullah hayâ ederek terlemiş ve ondan altı nokta (damla) düşmüştür. Bu noktalardan Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, pirinç ve gül yaratılmıştır.<sup>92</sup>

### **b. Hz. Peygamber'in Şefaati**

Ramazanoğlu'na göre Resulullah günahkâr ümmetin şefaatisidir.<sup>93</sup> O diğer peygamberler için de şehadet edecektir. Peygamberimiz bütün ümmete şefaet edecektir. Fakat bundan bütün ümmet kurtuldu manası çıkarılmamalıdır. Azabı hak edenler Resulullah'ın haberi olmadan cehenneme sevk edilecektir. Bir zaman sonra ümmetinin cehennemdeki feryatlarını işitecek ve Cenab-ı Hakk'a secde ederek onlara da şefaet edecektir.<sup>94</sup> Her peygamber ümmetine şahitlik eder. Sonrasında Resulullah da şehadet üstüne şehadet olarak şahitlik eder. Resulullah toplum üzerine müşahittir. Aynı zamanda büyük bir şefaati vardır. Bu iki vazifenin azameti Resulullah'ı ağlatmıştır.<sup>95</sup> Kıyamet gününde bütün melekler, peygamberler, Hz. Âdem'den başlayıp aşağıya doğru bütün insanlar Resulullah'ın şefaatine muhtaç durumda olacaklardır. O meleklerin ve Resullerin şefaet edebilmeleri için Allah'ın yanında aracı olacaktır.<sup>96</sup>

### **c. Bütün Mahlûkatın Hz. Muhammed İçin Yaratılmış Olması**

Bütün mahlûkat Hz. Peygamber için yaratılmış, Hz. Peygamber de Allah için yaratılmıştır.<sup>97</sup> Hz. Muhammed olmasaydı Allah mahlûkatı yaratmazdı.<sup>98</sup>

91 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 7-14.

92 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 144-145.

93 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 160.

94 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 223.

95 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 57.

96 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 362-363.

97 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 158.

98 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 139.

#### **d. Hz. Muhammed'in Diğer Peygamberlerden, Ümmetinin Diğer Ümmetlerden Üstünlüğü**

Ramazanoğlu, “Hiçbir nebiye bana edildiği kadar eziyet edilmedi.” rivayetini nakletmiş, bu sözün bir manasının da hiçbir peygamberin Resulullah'ın derecesine ulaşamadığı anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>99</sup> Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Resulullah, bütün peygamberlerin güzel yüzlü ve güzel sesli olduğunu, kendisinin ise onların hepsinden güzel sesli ve güzel yüzlü olduğunu söylemiştir.<sup>100</sup> Bütün enbiyadan önce Resulullah cennete girecektir.<sup>101</sup> Her peygamber ümmetine şahitlik edecektir. Sonrasında Resulullah, onların şehâdeti üzerine şehâdet edecektir.<sup>102</sup> Hz. Âdem Muhammed hakkı için Allah'tan af dilemiştir. O arşa Kelime-i Tevhid'i görmüş, Allah da Resulullah'ın şefaatiyle Âdem'in günahlarını bağışlamıştır.<sup>103</sup> Bakara Suresi 286. ayet bağlamında bizden önceki ümmetlere ağır yükler yüklendiği, ancak Muhammed ümmetine pek çok ilahi lütuflar verildiği, bunun için Allah'a hamd etmek gerektiği aktarılır.<sup>104</sup> Allah Muhammed ümmetine kalpleri katılaştırmaması diye çok mal vermemiş, tövbe etmekten mahrum kalmasınlar diye ani ölüm vermemiş, kabirlerinde çok beklemesinler diye onları en son ümmet kılmıştır.<sup>105</sup> Beş vakit namaz bizden önceki ümmetlerde parça parça mevcuttur. Allah bunları, son nebisi ve ümmeti için cem etmiştir. Dünyevi ve uhrevi faziletlerin hepsini bizim peygamberimizde toplamıştır. Onun Ümmeti de diğer ümmetler arasında aynı durumdadır.<sup>106</sup> Allah Hz. Peygamber'e kırk adam kuvveti vermiştir. O bu kuvvet ile nübüvvetin ağırlığına tahammül etmiştir.<sup>107</sup>

#### **e. Hz. Peygamber'e Vâris-i Enbiyâ Rütbesi Verilmesi**

Ramazanoğlu'na göre âlimler peygamberlerin vârisleridir.<sup>108</sup> Vâris-i enbiyâ olma rütbesi ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker sadece Muhammed ümmetine verilmiştir.<sup>109</sup> Ancak zâhir ulemanın peygamber vârisi olduğunu söylemek doğru olmaz. Allah korkusuna yaklaştırmayan ve dünyada zühdü artırmayan ilim Allah'ın yanında değerli kabul edilmez.<sup>110</sup> Evliyalar kesbî ilimden ziyade ledünnî ilim ile peygamberlere vâristir-

99 Ramazanoğlu, *Hazreti Yûsuf*, 41.

100 Ramazanoğlu, *Hazreti Yûsuf*, 72.

101 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 157-158.

102 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 57.

103 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 124-125.

104 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 53.

105 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 157-158.

106 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 27.

107 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 137-139.

108 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 135.

109 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 80.

110 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 136-137.

ler.<sup>111</sup> Resulullah peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra nebi gelmez. Veli ise peygamberlerin vârisi olarak mevud ve Kur'an ile hüküm ve ameli emreder.<sup>112</sup> En mühim işlerde kulların kendisine muhtaç olduğu kimseler, aziz kimselerdir. Bu mühim işler ahiret hayatı ve ebedi saadettir. Bu rütbe peygamberlerin rütbesidir. Peygamberin zamanındaki halife ve ona vâris olan ulema bu rütbede peygambere varis olurlar. Peygamberin varisi sayılan ulemadan her birinin şerefli oluşu rütbesinin yüceliği ölçüsündedir. Bu rütbenin yüceliği de Allah yolundaki gayretine ve halkı irşat etmedeki samimiyetine bağlıdır.<sup>113</sup> Evliyaların şanını ve şerefini keşif ve kerametleriyle takdir etmek doğru olmaz. Bütün kutupların üzerinde bulunan ashab-ı kiramdan üç beş meseleden başka keramet rivayet olunmamıştır.<sup>114</sup> Enbiya üzerine mucizenin açık edilmesi vacip olduğu gibi evliya üzerine de kerameti gizlemek vaciptir. Peygamberlere bir kavmi dininden döndürmek zor olacağından mucize gereklidir. Veli Resulullah'ın vekili demektir. Vazifesi Allah'ın kitabının hükümlerini tebliğ etmek, ümmetin Kur'an ile amel etmesini, imanlarının kuvvetlenmesini sağlamaktır. Bunun için keramet göstermeye lüzum yoktur.<sup>115</sup> Veliler İslam'ın takviyesine hâdim oldukları için, şahitleri de ayet ve hadisler olduğundan keramet göstermelerine gerek yoktur. Şu kadarı var ki bazı velilerden keramet zâhir olması, nail oldukları vâridat-ı sübhâniye ve cezebât-ı rahmâniyenin tazyikine mukavemet gösterememeleri veya irşat için dine ait mühim bir fayda sağlayacak meşru bir sebebin icabıdır.<sup>116</sup>

#### 4. Hz. Peygamber'e ve Sünnetine Uymak

Ramazanoğlu Hucurât suresi birinci ayeti aktarır ve Hz. Peygamber'in emrine uymak gerektiğini vurgular.<sup>117</sup> Ona göre Kıyametin yaklaştığı ve âlemin zalimliğe sürüklendiği bu zamanda bir sünneti ihya ve bir bidati terk ile dosdoğru yolu bulmak boş bir hayaldir. Ancak Resulullah'ın sünnetlerinin her çeşidine uyulduğu takdirde dosdoğru yol bulunabilir. İlahi muhabbete ancak Resulullah'a uyulduğu zaman ulaşılabilir. Allah'ı seviyorsak Peygamber'e uymamız gerekmektedir (Âl-i İmrân 3/32). Mutluluğu yakalamak için her işte Resûl'e benzemek gerekir. Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur (Nisâ 4/80). Bu iki itaatin birbirinden ayrı görülmemesi gerekir.<sup>118</sup> Cenab-ı Hakk'ın lütfuna mazhar olmak ve kendimizi sevdirmek için Resulullah'a uymak gerekmektedir (Âl-i İmrân 3/31).<sup>119</sup> Peygambere itaat Allah'a itaattir. O rahmet unsurudur. Pey-

111 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 181.

112 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 183.

113 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 217.

114 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 182.

115 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 182-183.

116 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 215.

117 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 7-8.

118 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 95-98.

119 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 190.

gamber kişiye her şeyden daha sevimli gelmelidir. Kişi sevdiği ile beraberdir.<sup>120</sup> Her işte Resulullah'ın sünnetine özen göstermek gerekmektedir. Cenab-ı hakk'ın verdiği nimetlere şükür de ancak bu şekilde olur.<sup>121</sup> Resulullah'ın sünnetlerine riayet eden, umulmadık zamanlarda büyük şeylere nail olur.<sup>122</sup> Resulullah'ın emrettiğini yapmak, nehyettiğinden kaçınmak gerekir (Haşr 59/7). Dini yaşamadaki istikamet yolu budur. Bazı sahabiler bütün sene oruç tutmak, zürriyetten kesilmek ve bütün ömürlerini ibadete ayırmak üzere Resulullah'tan izin istemişler, ancak Resulullah onları bu işten men etmiş ve istikamet yolunu göstermiştir.<sup>123</sup> Hz. Ömer bir haccı esnasında Hz. Peygamber Hacerü'l Esved'i öpmeseydi kendisinin de öpmeyeceğini söylemiş, zararı ve menfaati olmayan bir taş parçası olduğunu belirtmiştir. Onu öpmekten ve el sürmekten maksat bu taş parçasına tapınmak değil, Resulullah'ın söz ve davranışlarına tereddüt etmeden uymaktan ibarettir.<sup>124</sup>

Sami Efendi, Hz. Peygamber'in cemaatten geri kalanları takip edip evlerini yakmak istediği şeklindeki rivayeti nakleder ve bu hadisin cemaatle namazdan geri kalanların evlerinin yakılmasına cevaz verdiğini söyler. Ona göre Resulullah'ın kötülük yapmaya teşebbüsü caiz değilken, sünnet-i müekkedenin terkinden dolayı ev yakılacak olursa, vacip ve farzın terki yüzünden evin ve masiyet aletlerinin yakılmasından şüphe edilmemesi gerekir.<sup>125</sup>

Sami Efendi kişiye bütün haller verilse bile Ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadı üzere olmamayı haraplık olarak niteler. Kişide Bütün haraplıklar bulunsa bile, Ehl-i sünnet itikadı üzere olunmasının kişi için yeterli olacağını vurgular. Nübüvvet son bulmuş, vahiy kesilmiş, din kemal bulmuştur. Peygamberlere uymak kurtuluş sebebidir. Peygamberlere uymak dışındaki yollar tehlikelidir. Bu kurtuluş yolu terkedilmemelidir. Velayet ve nübüvvet şeriatın uzak değildir. Şeriat esastır. Dinde zaaf meydana gelmiş, sünnet terkedilmiştir. İlim ve akaidin tahsiline gayret etmek çok önemlidir.<sup>126</sup>

İrşat vazifesi ile meşgul olan bir kimsenin ameli Resulullah'ın ameline uymuyorsa, şeriatın uzak ise ondan uzaklaşmak gerekir. Bulunduğu şehirden dahi göç edilmelidir. Böyle bir kimse görünürde harikalar gösterse de ona uymak caiz değildir. Sünneti terk eden birisi ârif olamaz.<sup>127</sup> Resulullah'a Allah tarafından gönderilen hükümlerin tamamı açık ve şüphe gerektirmeyecek şekildedir. Delile muhtaç değildir. Ancak nazar ve fikir

120 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 33-36.

121 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 162.

122 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 148.

123 Ramazanoğlu, *Fâtiha Süresi Tefsiri*, 47.

124 Ramazanoğlu, *Hazreti İbrahim*, 132.

125 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 26.

126 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 99-101.

127 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 119-120.

hastalığının ortaya çıkması ile şüphe, tereddüt ve itiraz oluşur.<sup>128</sup> Ona göre kim edebi terk etme belasına tutulursa sünnetleri terk eder. Sünnetleri terk eden farzları terk eder. Farzları terk eden şeriatı hor görür. Böyle bir belaya tutulan da küfre düşer.<sup>129</sup>

### a. Sünnet Algısı

Sami Efendi'nin kitapları incelendiğinde sünnete verdiği önem ve sünnet algısı net bir şekilde görülebilmektedir. Ona göre namaz, zekât, oruç, hac, Kur'an okumak ve her halinde Allah'ı zikretmek, helal rızık kazanmak, müslümanların haklarının ikamesine çalışmak, kardeşlik hukukuna riayet etmek, iyiliği emir ve kötülükten nehyetmek, sünnet-i seniyyeye ittiba etmek ibadettir. Sami Efendi bunları Peygamberimize ittiba olarak kabul edip saadetin anahtarları olduğunu zikretmekte ve muhabbetullahın bununla belli olacağını söylemektedir.<sup>130</sup> Ramazanoğlu'nun Resulullah'ın sünnetine dair diğer nakilleri şu şekildedir: Resulullah hurmayı tek adetli yer ve çekirdeğini baş ve orta parmağı ile tutar ve atardı. Her sabah yemek vakti hiçbir şey yemeden hurma ile başlanmasını tavsiye etmiştir.<sup>131</sup> Resulullah'a tatlı veya koku ikram edildiğinde geri çevirmez, bir tane dahi olsa birinden alır bir kere de olsa diğerinden koklardı.<sup>132</sup> Resulullah'ın en sevdiği meyve yaş hurma ve karpuz idi. Oğlağın ön tarafını severdi. Çünkü devaya en yakın ezaya en uzak yeri ön tarafıdır. Etin en sevdiği yeri boyun ve kol idi.<sup>133</sup> Resulullah kabağı çok severdi.<sup>134</sup> O sirkeyi de övmüştür.<sup>135</sup> Ayrıca Ramazanoğlu musafaha yapmanın,<sup>136</sup> hurmanın yaşını kurusuyla yemenin,<sup>137</sup> hurma ve üzüm yemeye devam etmenin,<sup>138</sup> tok karına uyumak durumunda önce sağ tarafa yatıp uyumanın<sup>139</sup> sünnet olduğunu söylemiştir. Resulullah'ın Cuma günü tırnak kesmeyi,<sup>140</sup> üzümü ekmekle yemeyi,<sup>141</sup> tirit ve çörekotunu<sup>142</sup> tavsiye ettiğini nakletmiştir.

Ramazanoğlu "Ümmetime güçlük vermeyecek olsa onlara her namaz vakti misvaklanmayı farz kııldım." rivayetini ve misvak ile ilgili birçok rivayeti nakletmiştir. Akabinde Bakteriolog Doktor Osman Oğuz'un raporuna göre misvağın diş macunlarının-

- 128 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 123.  
 129 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 176.  
 130 Ramazanoğlu, *Fâtiha Süresi Tefsiri*, 42.  
 131 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142-143.  
 132 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142.  
 133 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 144.  
 134 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 140.  
 135 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 141.  
 136 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 6: 130; *Musâhabe*, 5: 266.  
 137 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142-143.  
 138 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142.  
 139 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 132.  
 140 Ramazanoğlu, *Yûnus ve Hûd Süreleri Tefsiri*, 11.  
 141 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142.  
 142 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 150-151.

da bulunan mikropları öldürme özelliğine sahip olduğu, misvak kullananların ayrıca diş macunu kullanmasının şart olmadığı, ayrıca doktorun boğaz nezlesine misvak gargarası tavsiye ettiği aktarılmış, bu tavsiyesini de reçete yazmak suretiyle yaptığı belirtilmiştir. Misvaktan başka araçların temiz maddeden yapılması şartıyla diş temizliğinde misvağın yerini tutabileceği de vurgulanmıştır.<sup>143</sup>

### **b. Hadisler Hakkında**

Ramazanoğlu Buhari ve Müslim'den naklen yalan ve uydurma bir sözü Resulullah'a isnat etmeyle ilgili rivayetleri aktarmıştır. Hikâyeciler sahih olup olmadığını bilmeden hadis naklettikleri için Buhari ve Müslim'den hadis nakletseler bile hadis ehli ulemanın karşısında okumadan caiz olmayacağını ifade eder. Tahkik ve irfan sahiplerinin buna çok dikkat ederek buna benzer, buna yakın gibi lafızlar kullandıkları, bir hadisin gündüzün ortasında parıldayan güneş kadar zâhir ve doğru olduğuna kesin kanaat etmedikçe Allah'ın Resulü'ne atfedilmemesi yönünde görüş bildirmiştir.<sup>144</sup> Resulullah'a ait olmayan hadisleri tanıma ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'den şu rivayeti nakletmiştir: “Benden kalplerinizin tanıdığı, doğruluğuna inandığı, tüylerinizin ve derilerinizin yumuşadığı, ürperdiği ve size yani sizin anlayışınıza yakın olduğunu bildiğiniz bir hadis işittiğiniz vakit hükmedin ki ben ona sizden daha yakınım. Benden kalplerinizin inkâr ettiği ve hakikaten size yani sizin anlayışınıza uzak olduğunu bildiğiniz bir hadis de işittiğiniz vakit hükmedin ki ben ona sizden daha uzağım.”<sup>145</sup>

### **c. Resulullah'a Salavât Getirmek**

Salavâtın fazileti ile ilgili rivayetler aktarılmıştır. Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Allah ve melekleri peygambere çokça salat ederler. İman edenlerin de salat etmesi ve tam bir teslimiyetle selam vermesi gerekir (Ahzâb 33/56).<sup>146</sup> Allah ve meleklerinin salât etmesinden kasıt senâdir.<sup>147</sup> Bir salata on sevap verilir.<sup>148</sup> Yüz salat yüz haceti giderir. Salat-ü selâmdan kaçınan cimridir. Ayrıca Cuma günü salâtın fazileti ve salât-ü selamın miktarıyla ilgili rivayetler aktarılmıştır.<sup>149</sup> Bu rivayetlere göre Resulullah'a salavât getirmek ömrü uzatan on şeyden birisidir.<sup>150</sup> Hastaların da çok salavât getirmesi gerekir.<sup>151</sup> Camiye girerken ve çıkarken Resulullah'a salavât getirilmelidir.<sup>152</sup> Pirinç yiyeceği esnada

143 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 64-66.

144 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 13-15.

145 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 16-17.

146 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 36.

147 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 22-23.

148 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 36.

149 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 41-44.

150 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 124.

151 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 174.

152 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 5: 116.

Resulullah'a çok salavat getirenlere büyük bir hastalık gelmez. Çünkü pirinç, içine Nebinin nurundan bir nur konulmuş cevherdendir.<sup>153</sup> Kırmızı gülü koklayıp da Resulullah'a salavat getirmeyen ona cefa etmiş olur.<sup>154</sup> Salat-ü selamların Allah'ın huzurunda şefaata edebilmesi için zâhirî ve bâtinî şartlarına riayet etmek gerekir.<sup>155</sup>

#### d. Tıbb-ı Nebevî

Ramazanoğlu'na göre Hz. Peygamber üç çeşit ilaç istimal buyurmuştur. Birisi edviye-i ilâhiyye, birisi edviye-i tabiiyye, diğeri de her ikisinden mürekkeptir.<sup>156</sup> Resulullah midenin bütün hastalıkların evi, perhizin ise bütün devâların başı olduğunu bildirmiştir.<sup>157</sup> Hikâye olunduğuna göre İran padişahlarından biri doktorunu Resulullah'a hizmet etmek üzere Arap diyarına göndermiştir. Burada bir sene geçirmesine rağmen hiç kimse muayene olmaya gelmeyince doktor, Resulullah'a durumu bildirmiştir. Resulullah ashabının iyice iştahı olmadan yemek yemediğini, doymadan sofradan kalktıklarını söyleyince hekim bu davranışın sağlıklı olmanın esası olduğunu ve oranın kendi yeri olmadığını söyleyip memleketine döner.<sup>158</sup> Ramazanoğlu'nun nakillerine göre şifa üç şeydedir. Bal şerbeti, hacamat neşteri ve dağlamakta, ancak Resulullah ümmetine dağlamayı yasaklamıştır.<sup>159</sup> Resulullah hurmanın zehre ve sihre şifa olması için dua etmiştir. Her ay üç gün bal yiyen kimse felçten uzak kalır.<sup>160</sup> Ayrıca Resulullah'ın nefesi<sup>161</sup> ve tükürüğü<sup>162</sup> ile şifa verdiği dair rivayetler aktarılmıştır.

### 5. Hz. Peygamber'in Mucizeleri

#### a. Resulullah'ın En büyük Mucizesinin Kur'an Olduğu

Ramazanoğlu müşriklerin mucize istekleri ile ilgili olarak İsrâ Suresi 90-96. ayetleri nakleder. Bu ayetlerin tefsirleri bağlamında Kur'an'ın Resulullah'ın mucizesi olması işlenir.<sup>163</sup> Ona göre Resulullah'ın büyük ve açık mucizesi Kur'an'dır. Böyle bir kitap hiçbir peygambere verilmemiştir. Diğer peygamberlerin mucizeleri kendi zamanlarında yaşanmıştır. Resulullah'ın Kur'an mucizesi ise kıyamete kadar bakidir.<sup>164</sup>

153 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 144.

154 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 147.

155 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 147.

156 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 245.

157 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 105.

158 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 107-108.

159 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 156.

160 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 4: 142-143.

161 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 71.

162 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Siddik*, 28-32.

163 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 48-53.

164 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 40-41.



## b. Nübüvvet Öncesi Gerçekleşen Olağanüstü Durumlar

Ramazanoğlu, Resulullah'ın doğuşu esnasında çıkan ve Şam'daki köşkleri ve konakları aydınlatan nuru, Resulullah'ın annesinin rüyası olarak aktaran rivayetle açıklar. Buna dayanarak Sami Efendi, Resulullah'ın kendisini İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesi ve bu rüyaya işaret ederek annesinin rüyası olduğunu bildirdiğini vurgulamıştır.<sup>165</sup>

Beşikte çocuk iken konuşanların isimleri aktarılmış, Resulullah'ın doğumunun ilk senelerinde konuştuğu, ilk söylediği sözün de “Allah’u ekber kebîrâ, ve’l-hamdü lillahil-lezî kesîrâ, sübhanallahi bükraten ve esîlâ” olduğu aktarılmıştır.<sup>166</sup>

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre şakk-ı sadr gerçekleşmiştir. Bu olay üç kere vuku bulmuş, birisi Resulullah beş altı yaşlarında bir çocuk iken, diğeri Hira mağarasında vahiy geldiğinde, bir diğeri de miraçta gerçekleşmiştir. Hz. Peygamberin göğsünün yarılması zâhirî olarak meydana gelmiştir. Bu olayın zahiri olarak gerçekleştiğini kabul etmek, biz müminler üzerine düşen bir görevdir. Yoksa fikrimizi teşvişe uğratarıp da başka bir manaya yormamamız gerekir.<sup>167</sup> Sami Efendi İnşirah Suresi birinci ayeti açıklar mahiyette ise Hz. Muhammed'in Peygamber olduktan sonra kendisine gereken ilim, hikmet ve Kur'ânî meziyetleri kazandırmak için Allah tarafından göğsünün açıldığını, mânen şerh edildiğini ve rabbânî ilimlerin ihsan edildiğini aktarmıştır.<sup>168</sup> Burada Sami Efendi'nin, şakk-ı sadrın zâhirî olarak gerçekleştiği ve mânen gerçekleştiği ile ilgili rivayetlerin her ikisini de muhtelif zamanlarda yaptığı sohbetlerinin derlendiği *musâhabe* isimli kitabının farklı yerlerinde zikretmesi,<sup>169</sup> onun her iki rivayeti de sohbetlerinde kullandığının bir göstergesidir.

## c. Resulullah'ın Geleceğe/İstikbâle Dâir Haberleri

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Resulullah hilafetin kimin tarafından işgal olacağını açık bir lafız ile tayin etmemekle beraber Allah tarafından ona haber verilmiştir. Hz. Ebubekir'in hilafetine delalet eden bazı rivayetler aktarılmış, Resulullah'ın bir mucize olarak bunu bildiğine işaret edilmiştir.<sup>170</sup> Resulullah'ın Hz. Ebubekir'in ve Hz. Ömer'in sonraki halifeler olduğu ve onları sevmek gerektiğini bildirdiğine dair rivayetler aktarılmıştır.<sup>171</sup> Resulullah Hz. Osman'ın halife olacağını,<sup>172</sup> başına bazı bela ve felaket-

165 Ramazanoğlu, *Hazreti İbrahim*, 16.

166 Ramazanoğlu, *Hazreti Yûsuf*, 67.

167 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 34-35.

168 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 1: 60.

169 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 34-35; *Musâhabe*, 1: 60.

170 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Sıddik*, 60-64.

171 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Sıddik*, 176-178.

172 Ramazanoğlu, *Hazreti Osman Zinnûreyn*, 169.

ler geleceğini haber vermiştir. Nebvî bir mucize olarak gelecektekenden verdiği bu haberler gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın şehadetine sebep olan büyük fitneler zuhur etmiştir.<sup>173</sup> Resulullah, Hz. Ali'nin<sup>174</sup> ve Hz. Hüseyin'in şehadetini<sup>175</sup> haber vermiş, kendisinden sonra saltanat devri olacağını bildirmiştir.<sup>176</sup> Sırdaşı Huzeyfe b. Yemân'a dünyada ne olup biteceğini gizlice söylemiştir.<sup>177</sup> O, Kostantiniye'nin fethini haber vermiştir.<sup>178</sup>

#### d. Miraç Hadisesi

Ramazanoğlu Miraç hadisesini İsrâ Suresi tefsiri bağlamında açıklamıştır. Bu çerçevede Miraç'ın hem ruh hem beden ile gerçekleştiğini, havsala-i akliyesi mahdud bazı kimselerin Miraç olayının rûhen veya rüyada gerçekleştiğini kabul ettiklerini, ancak bu fikrin zayıf ve çürük bir fikir olduğunu beyan etmiştir. Sami Efendi İsrâ Suresi 60. ayeti naklettikten sonra ayette geçen rüya kelimesini Resulullah'ın Miraç'ta gördüğü acâibât olarak nitelemiştir.<sup>179</sup>

Sami Efendi'ye göre Miraç mucizesi, mucizelerin en büyüğüdür. Bu mübarek Miraç gecesinde maddi kanunları durduran, zaman ve mekân gibi mesafe ve ölçü mefhumlarını kaldıran, duyma, görme gibi melekeleri ve aklın şartlarını dışarda bırakan Yüce Allah Habîb'ine gökten yere kadar bütün ukbâyı, cennet ve cehennemiyi seyran ettirmiştir.<sup>180</sup> Müellif ilâveten Miraç'ta gerçekleşen göğsün yarılması,<sup>181</sup> gıybet edenlerin cehennemde gösterilmesi,<sup>182</sup> üçüncü kat semada Lût kavmine atılan taşı görmesi<sup>183</sup> gibi rivayetleri de nakletmiştir.

Sami Efendi'nin nakillerine göre beş vakit namaz Miraç'ta farz olmuştur.<sup>184</sup> Resulullah Miraç'ta semadaki melekelerin ve sakinlerinin ibadetlerini gıpta ile izleyip bunları ümmeti için istemiş, bunun üzerine Allah bütün melekelerin ibadetini beş vakit namazda toplayıp Muhammed ümmetine vermiştir.<sup>185</sup> Miraç'ta Hz. Peygamber ümmeti için bağışlanma dilemiş, Allah hediye olarak ne getirdin dediğinde o ümmetinin ibadetlerinin eksiklerini ve isyanlarını getirdiğini söylemiştir.<sup>186</sup> Ramazanoğlu Resulullah'ın Miraç'ta

173 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Sıddık*, 59-60.

174 Ramazanoğlu, *Hazreti Ali 'yyül-Murtezâ*, 71.

175 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 2: 51-52.

176 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 59.

177 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 2: 80-81.

178 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 91.

179 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 26-33.

180 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 47.

181 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 34-35.

182 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 2: 105.

183 Ramazanoğlu, *Yûnus ve Hüd Süreleri Tefsiri*, 156.

184 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 35-40.

185 Ramazanoğlu, *Bakara Süresi Tefsiri*, 26.

186 Ramazanoğlu, *Hazreti Ebû Bekir Sıddık*, 158-159.

Allah'ı kalp gözüyle mi yoksa baş gözüyle mi gördüğü konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiş, Resulullah ile Allah arasındaki konuşmaların geçtiği rivayetleri aktarmıştır.<sup>187</sup>

### e. Bereket Mucizesi

Ramazanoğlu'nun nakillerine göre Hz. Peygamber'in mucizelerinden birisi de az yemeğin çoğalmasındır. Bununla ilgili rivayetler nakledilir. Sadece iki kişiye yetecek yemek varken Resulullah'ın emriyle otuz, altmış ve yirmi kişi peyderpey yemek yemiş, yemek hepsine yetmiştir.<sup>188</sup> Tebük'te ashab susuzluktan telef olma durumuna gelmiştir. Bir kovada çok az miktarda su vardır. Resulullah Mübarek parmaklarını onun üzerine koyar, on parmağından da su akmaya başlar. İnsanlar gelirler, kanasıya içerler ve bütün bineklerinin susuzluğunu giderirler. Askerin on iki bin kırağı ve on beş bin devesinin yanında otuz bin kadar da insan bulunmaktadır. Yine Tebük'te şiddetli açlık meydana gelmiştir. Resulullah bir sergi getirilmesini emreder. Herkes nesi varsa sergiye döker. Kimisi birkaç buğday tanesi, kimisi birkaç hurma getirmektedir. Serginin üzerine az bir yiyecek toplanmasına rağmen Resulullah bereket için dua edince yiyecekler bereketlenir. Herkes ondan yiyeceği kadar alır. Sonrasında bineklerini doyururlar ve bir miktar da artar.<sup>189</sup>

### f. Savaşlarda Gerçekleşen Mucizeler

Ramazanoğlu savaşlarda gerçekleşen mucizelere dair rivayetler nakletmiştir. Bu nakillere göre Resulullah Bedir savaşındayken yerden bir avuç çakıl taşı almış, yüzleri kabih ve kara olsun diyerek düşmanların üzerine atmıştır. O taşların birer tanesi müşriklerin gözlerine ve burun deliklerine isabet etmesiyle onları sersemletmiştir. Bu durum peygamberin mucizelerinden olup Kureyş ordusunun bozulmasına neden olan manevi sebeplerdendir.<sup>190</sup> Bedir günü Ukkâşe b. Muhsan'ın savaşmaktan kılıcı parçalanmıştır. Resulullah'ın yanına gelir. Resulullah bir ağaç budağını ona verip savaşmasını söyler. Ukkâşe elindeki ağaç budağını bir kere silktiğinde uzun okkalı bir kılıç olur. Birçok savaşta şehit oluncaya kadar o kılıcı kullanmıştır.<sup>191</sup> Halid b. Velid Huneyn gazvesinde yaralanmıştır. Yarası Resulullah'ın nefesi ile kapanmıştır.<sup>192</sup> Tebük'te az bir su ve yiyecek Resulullah'ın duası ile çoğalmış binlerce insana ve bineklerine yetmiştir.<sup>193</sup>

İnsan, bir kültür içinde doğmuş olup çoğunlukla bu kültür tarafından şekillendirilmektedir. Bu kültür, içinde aidiyetleri de saklamaktadır. Yaşadığımız toplumda bazı sūff-

187 Ramazanoğlu, *Musâhabe*, 3: 47-52.

188 Ramazanoğlu, *Ashâb-ı Kiram*, 1: 46-47

189 Ramazanoğlu, *Tebük Seferi*, 53-54.

190 Ramazanoğlu, *Bedir Gazvesi ve Enfâl Suresi Tefsiri*, 62.

191 Ramazanoğlu, *Bedir Gazvesi ve Enfâl Suresi Tefsiri*, 66.

192 Ramazanoğlu, *Hazreti Hâlid bin Velid*, 71.

193 Ramazanoğlu, *Tebük Seferi*, 53-54.

lerin siyer telakkilerinde gördüğümüz üzere Hz. Peygamber, neredeyse elinde tespih ve sürekli maddi zikirle uğraşan, kamu hayatından ve kamusal mücadeleden, siyasetten ve sosyal alandan azade bir şekilde resmedilmektedir.<sup>194</sup> Ramazanoğlu'nun peygamber algısında böyle bir durum görülmemektedir. Bazı sahabîlerin dünyadan el etek çekip sadece ibadetle meşgul olmak istediklerini, Hz. Peygamber'in onlara izin vermediğini nakleler.<sup>195</sup> Ramazanoğlu'nun tasavvufi öğretisinde toplumdan uzaklaşıp, bir köşeye çekilip sadece zikirle meşgul olma şeklinde bir uygulama bulunmamaktadır. Onun öğretisinde halk içinde hak ile beraber olma prensibi baskın konumdur.<sup>196</sup>

Ramazanoğlu, geleneksel peygamber algısı üzerine görüşlerini inşa etmiştir. Gelenekselciler,<sup>197</sup> Hz. Peygamber'in modelliği konusunda hemfikirdirler. Modelliğinin sürmesinin ancak prensiplerinin şekilden içeriğe kadar sorgusuz sualsiz taklit edilmesi ile gerçekleşebileceğini savunurlar.<sup>198</sup>

Menkıbeler, hatta mitolojiler köklü mesajların kuşaktan kuşağa aktarılmasında hayati bir role sahiptirler. Menkıbelerin ve mitolojilerin bittiği yerde, hayallerin gelişmesinden söz edilmesi zordur. Mesele bir kültürde kıssaların, menkıbelerin ya da efsanelerin ortaya çıkması ve bunların edebi bir çerçeve içinde kullanılması değildir. Mesele, tarihle edebiyat, tarihle menkıbe, tarihle mitoloji arasındaki farkı ayırt edebilecek bir bilinç düzeyine ulaşmaktır. Böyle bir bilinç düzeyine ulaşıldığında hem tarihin hem de geniş muhtevasıyla edebiyatın görev ve sınırları çok daha belirgin hale gelecektir.<sup>199</sup> Hz. Muhammed'i ve onun getirdiği mesajı doğru anlayabilmek ve kalıcı kılabilmek için, mesajın taşıdığı evrensel ilkeleri iyi belirlemek gerekir.<sup>200</sup> Allah Resulü'nün söz ve davranışlarının doğru olarak tespit edilmesi için Müslümanların geliştirdikleri rivayet ve senet sistemi başka bir millet ve dinin tarihi ve kültüründe mevcut değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tanınması ve tanıtılması için Müslümanlar muazzam bir bilgi hazinesine sahiptirler. Ancak bu bilgiler arasına zamanla ve çeşitli sebeplerle hatalı ve eksik malumat da karışmıştır. Resül-i Ekrem'in asrın idrakine en gerçek ve örnek alınacak bir şekilde sunulabilmesi için bu hazinenin yeniden gözden geçirilip asıl ile sonradan eklenen kısımlarının tefrik edilmesine, bu bahiste ehem ile mühimin tespitine şiddetle ihtiyaç vardır. Samimiyet, sabır, gayret ve cesaretle bu görev/hizmet gerçekleştirildiği takdirde, son peygamber manen

194 Mustafa Tekin "Siyer Okumaları ve İstismar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018): 223-224.

195 Ramazanoğlu, *Fâtiha Süresi Tefsiri*, 47.

196 Ramazanoğlu, *Mükerrer İnsan*, 37.

197 Peygamber algıları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Şaban Öz, *Siyer Tasarımı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 64-83.

198 Öz, *Siyer Tasarımı*, 64.

199 Mehmet Özdemir, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 134.

200 İ. Hakkı Ünal, "İnsani Değerler Açısından Hz. Muhammed'i Doğru Anlamanın Önemi", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu* (Adana: 2001), 246.

aramızda yaşamaya devam edecek ve onun eşsiz örnekliliği Müslümanların kurtuluşuna ve bütün insanlığın hidayetine vesile olacaktır. Unutmamak gerekir ki, insanlığın Hakk'a ve gerçeğe ulaşmak için tek şansı Hz. Peygamber ve onun evrensel mesajlarıdır.<sup>201</sup>

Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de muhtelif vesilelerle çeşitli özelliklerini beyan ettiği Hz. Muhammed kimliğine/tasavvuruna ters düşen anlayışların arka planları; efsânevi veya sıradanlaştıran çizgide ele alınmış olsun; rivayet edeni kim olursa; niyeti ne olursa olsun, bunların en önemli ortak sonuçları, Hz. Muhammed'i bir şekilde istismara ve yaşanan hayatın içinden çıkarmaya yönelik etkilere sebep olmuştur. Hz. Muhammed'in istismarına gönlü razı olmayan, Allah'ın ve Peygamberinin hatırını herkesin hatırından öne alan ve Hz. Muhammed'i gerçek kimliği ile yeniden hayata örnek kılmak isteyen her Müslümanın Hz. Muhammed'i Allah'ın beyanına bire bir uygun düşen bir kimlik ile tanıması en önemli ve başta gelen görevi olmalıdır.<sup>202</sup> Hz. Peygamberin irtihalinden bir-iki asır sonra ortaya çıkmaya başlayan birtakım rivayetler sayesinde Kur'an'ın şiddetle reddettiği "cahilî peygamber tasavvuru" neredeyse yeniden hayat bulmuş, kısaca "beşer-resul" diye ifade edilen Kur'an'a dayalı peygamber tasavvuru adeta bu rivayetlerin gölgesinde kalmıştır.<sup>203</sup>

Doğru peygamber algısındaki temel espri bireysel algılar değil prensipler üzerine kurulu algılardır.<sup>204</sup> Allah'ın gönderdiği, Kur'an'ın ve tarihin tanıttığı Peygamber'e razı olmak<sup>205</sup> prensibi üzerine kurulu bir peygamber algısının oluşturulması önem arz etmektedir. Beşer-Resül dengesi kurulabildiği ölçüde gerçek Hz. Peygamber'e o kadar yaklaşılabilecektir. Hz. Peygamber'i insanüstü bir varlık gibi görmemenin gerekliliği yanında sıradan bir beşer statüsüne indirgememek gerekmektedir. Onun Allah'tan vahiy alan bir beşer olduğu göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'i nasıl anlamamız gerektiği konusunda şu ayeti kerimeler bize yol gösterecektir: "Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resül olarak gönderilen bir beşerim."(İsrâ 17/90-93)

201 Adem Apak, "Günümüzde Hz. Peygamber'in Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 19/2 (2010): 71.

202 Şerafettin Severcan, "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed, Bölüm 2, *Bilimname*, 3/3 (2003): 182.

203 Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 71.

204 Öz, *Siyer Tasarımı*, 90.

205 Öz, *Siyer Tasarımı*, 50.

## Sonuç

Ele aldığımız başlıklarda görüldüğü üzere Ramazanoğlu, klasik Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden bir tarikat şeyhidir. Onun tasavvuf anlayışında uç fikirler görülmemektedir. Şeriat temelli bir tasavvufu savunur. Uyulacak olan müşhidin her yönüyle sünnete uyan birisi olması gerektiğini söyler. Çok tartışılan tasavvufi meselelerden olan râbita hakkında muhabbetin yeterli olduğunu söyler. Kanaat etmenin yanlış anlaşıldığını, kanaatin dünyadan tamamıyla yüz çevirmek olduğu fikrinin yabancılar tarafından İslam düşüncesine girdiğini savunur. Onun düşüncesinde toplumdaki soyutlanmış bir tasavvufî hayat görülmemektedir.

Ramazanoğlu'nun Hz. Peygamber algısının ise klasik Ehli Sünnet, tasavvuf ve tarikat anlayışıyla aynı olduğunu söyleyebiliriz. O, Hz. Peygamber'in nebevî misyonuna uygun rivayetleri aktarmakla beraber geleneksel peygamber algısında bulunan tartışmalı rivayetlere de yer vermiştir. Hadis rivayeti konusunda titiz olunması gerektiğini aktaran Ramazanoğlu, rivayet tenkidi yapmamış, tercih ettiği rivayetleri olduğu gibi aktarmıştır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in beşer-resul olduğu, Hristiyanların Hz. İsa'da haddi aşmaları gibi haddin aşılmaması gerektiği, Medine'ye hicret ettiğinde ilk görüşte Müslümanların Hz. Ebubekir'i Peygamber zannettiği rivayetlerini aktarmasının yanında, Hz. Peygamber'in insanlığa örnek olan beşer-resul yönünü arka planda bırakabilecek rivayetleri aynı çatı altında toplayabilmiştir.

Ramazanoğlu eserlerinde Hz. Peygamber'in mücadelesini, ümmeti için en güzel örnek olduğunu, ahlakını, merhametini, tevazuunu öne çıkarmakla beraber mucize rivayetlerine de yer vermiş, Kur'an'ın en büyük mucize oluşu yanında daha pek çok mucizenin gerçekleştiğini belirtmiştir.

Ramazanoğlu, sünnete ittibanın ibadet olduğunu, Resulullah'ın sünnetinin her çeşidine uymak gerektiğini, o takdirde dosdoğru yola ulaşılacağını söylemektedir. Helal rızık kazanmayı, Müslümanların haklarının ikamesine çalışmayı, kardeşlik hukukuna riayet etmeyi Resulullah'a uymak olarak niteler. Bunun yanında sünnet olarak bazı meyve ve sebzelelerin nasıl yeneyeceği, Resulullah'ın sevdiği yiyecekler, misvak kullanımı ve yapılması gereken bazı davranışlarla ilgili rivayetleri de aktarmaktadır. Anlaşıldığı üzere Ramazanoğlu, Hz. Peygamber'in öğrettiği temel prensiplerin yanında onun bütün hayatının sünnet olduğunu kabul etmektedir.

Görüldüğü üzere Ramazanoğlu, geleneksel peygamber algısındaki Hz. Peygamber'e aşırı yüceltmeci bir tavırla yaklaşmaya sebep olan rivayetleri eserlerinde kullan-

makla beraber, Hz. Peygamber'in örnekliğini, insanlığa yol gösterici oluşunu arka plana atmamıştır. Ancak bu durum, istisnaları olmak kaydıyla genel olarak günümüz tasavvuf çevreleri mürid kitlelerinde farklı şekillerde görülebilmektedir. Tarikat müntesipleri çoğu zaman Hz. Peygamber'i şekilsel olarak taklit etmekle yetinip, onun öncelikli olarak taklit edilmesi gereken prensiplerini arka plana atmaktadırlar. Bunun sonucu olarak ise görürde İslam'ı yaşayan, ancak öz itibarıyla karakter zafiyeti bulunan bir Müslüman toplum oluşmaktadır. Bu durum kendi düşünce dünyalarında bulunan Peygamber tasavvurundan, ya da kendi arzularına uygun Hz. Peygamber imajı oluşturma çabalarından kaynaklanmaktadır. Bireysel algılardan ziyade Kur'an ve sahih rivayetler çerçevesinde oluşturulan, prensipleri itibarıyla örnekliği ön plana çıkarılan Hz. Peygamber algısı oluşturulması önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Aksoy, Emine Merve. *Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri: Kayseri Erenköy Cemaati örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Apak, Adem. "Günümüzde Hz. Peygamber'in Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 19/2 (2010): 59-72.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 239-258.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammedîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 179-180. Ankara: TDV yayınları, 1997.
- Ermiş, Barış. *Günümüz Dini Grupların Siyasetle İlişkisi Altınoluk/Erenköy Cemaati*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikler*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Göktaş, Vahit. *Muhammed Es'ad Erbili'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Öz, Şaban. *Siyer Tasarımı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdullah". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. 107-135. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Ashâb-ı Kiram*. 2 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Bakara Süresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Bedir Gazvesi ve Enfâl Suresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Fâtiha Süresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Ali 'yyül-Murtezâ*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Ebû Bekir Sıddık*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Hâlid bin Velid*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti İbrahim*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Osman Zinnüreyn*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Ömerü'l-Fâruk*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hazreti Yûsuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Musâhabe*. 6 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Mükerrer İnsan*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Tebûk Seferi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Uhud Gazvesi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Yûmus ve Hüd Süreleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.

- Sert, Abdullah. "Eserleri Sami Efendi'nin Sadaka-i Cariyesi". *Altınoluk Aylık Mecma* 336 (2014): 16-20.
- Severcan, Şerafettin. "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed". Bölüm 2. *Bilimname* 3/3 (2003): 161-182.
- Tekin, Mustafa. "Siyer Okumaları ve İstismar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018): 219-225.
- Tosun, Necdet. "*Mahmūd Sâmi Ramazanoğlu*". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 10: 455-460. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tosun, Necdet. "*Nakşibendiyye*". *Türkiyede Tarikatlar*. Ed. Semih Ceylan. 611-692. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Tosun, Necdet. "Ramazanoğlu, Mahmut Sami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 442. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Hâlidîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 296-299. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "*Muhammed*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 448-450. Ankara: TDV yayınları, 2005.
- Ünal, İ. Hakkı. "İnsani Değerler Açısından Hz. Muhammed'i Doğru Anlamanın Önemi". *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*. 239-246. Adana: 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Esad Erbili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 348-349. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi". *TDV-İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007): 110-113.







V. V. Bartold

Çeviren: Tahir AŞIROV\*

# Moğol Öncesi Dönemde Türkistan'da Hıristiyanlık (Semireçenskiy yazıtlar bağlamında)\*\*

## I

1886 senesinde Semireçensk bölgesinde keşfedilen Nesturi kitaplarından bugüne kadar 206 tanesi incelenerek Prof. Dr. Hvolson ile akademi üyelerinden V. V. Radlov<sup>1</sup> tarafından dilsel ilişkisi tespit edilmiştir. Bu esere Prof. Hvolson'un Orta Asya'da Nesturilerin yayılması hakkındaki bir makalesi ilave edilmiş olup, bu alanda tüm Avrupa bilim adamları tarafından çalışılan bütün mesaiyi hemen kâmil ihtiva etmektedir. Bununla birlikte, Avrupa âlimlerinin araştırmaları, Doğu yazarlarında bulduğumuz malzemeyi tüketmekten henüz hayli uzaktır. Orta Asya'da Hıristiyanlık hakkında bazı monografilere sahibiz; fakat bunların hepsi ya teoloji veya sinoloji itibarıyla vücuda gelmiş veya daha ziyade Doğu Asya'yı ilgilendirmekte olduğu görülmüştür. Müslümanlara ait haberlere

\* Dr. Öğrt. Üyesi. Bülent Ecevit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, tahirashirov@gmail.com

\*\* Bartold'un Hıristiyanlık ile ilgili makalelerinin ikincisi olan bu metnin birincisi (V.V. Bartold, "Yetşe o Hristianstve v Sredney Azii", Soçineniya. tom 2. çast' 2. 2 -yu çast' II toma podgotovil k izdaniyu Yu.E. Bregel'. Otvetstvennyy redaktor B.G. Gafurov. (Moskva: İzdatel'stvo "Nauka". Glavnaya redaktsiya vostočnoy literaturı, 1964, içerisinde 315-319) daha önce "Orta Asya'da Hıristiyanlık" (Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (2017), 259-262) başlığı ile tercüme edilmiştir.

1 Chwolson, Grabinschriften. <Bak. Noldeke, ZDMG, Bd XLIV: 520-628> Yine baz: Chwolson, Grabinschriften, N. F.; <onun yazıları>. Aynı şekilde bk. S. S. Sluski'nin (Semireçeye (Yedisuv) yazıları hakkında) ve F. E. Korş'un (Semireçeye yazılarının Türki dili hakkında) makaleleri. <Eski Türk Nesturilik yazılarının öğrenilişi hakkında> bk. Malov. Drevnetyurkskaya pis'mennost' Mongolii. 75-86.- S. K.>

gelince, bugüne kadar hiç kimse bu haberleri toplamamış olup, Reşidüddin'in Keraitler<sup>2</sup> hakkındaki ifadeleri istisna edilecek olursa, pek nadiren zikredilmiştir. Durum bu konumda olduğuna göre, bu husustaki bilgiyi toplamak ve bunları o yörede yerleşmiş olan diğer kültürel nüfuzlara ait bilgi ile birleştirmek, bize pek ehemmiyetsiz bir şey gibi görünmüyor.<sup>3</sup>

Semireçensk bölgesine ait en eski bilgi Çinlilerde vardır. Batı Türkistan'a gönderilen ilk Çin elçiliği milattan önce 140 senesine rastlar;<sup>4</sup> bu zamandan beri Çinliler ile Türkistan halkları arasındaki ilişki milattan sonra II. yüzyılın ortalarına kadar devam eder ki, bu ilişki tam üç asır müddetle kesintiye uğramıştır. Bu zamanlarda Semireçensk'te Usun göçebe kabilesi yaşıyordu; Usun kabilesinin kültürel gelişme derecesinin diğer Şâmânî göçebelerden farklı olmadığı, bu kabile hakkındaki Çin bilgisinden anlaşılmaktadır. Bunların ikamet ettikleri havalide zengin meralar ve çam ormanları vardır. Fakat bu havalı pek ülkede pek yağmurlu ve soğuk idi;<sup>5</sup> Doğu Türkistan'dan Batı Türkistan'a uzanan ana ticaret yolu Kaşgar üzerinden ve Fergane'den<sup>6</sup> geçtiğinden Semireçensk medeniyet yolundan hariçte ve sapa kalır.<sup>7</sup>

- 2 Keraitler Moğolistan'da Orhun'un şarkında mukim idiler. Bunların, Hıristiyanlığı ne suretle kabul ettikleri aşağıda görülecektir. Reşidüddin'in Keraitler hakkındaki sözleri Saint- Martin Tarafından zikredilmiş (Mémoires, II: 280) ve o zamandan beri sık sık tekrar edilmiştir.
- 3 Orta Asya'da Hıristiyanlığın yayılma (özellikle Nasturiler) tarihi hakkında yeni eserler bk. Nau, L'expansion; Mingana, The early spread of Christianity; Klyastorniy, *Subjinskaya nadpis'*, 168-169. Diğer dinler hakkında bk. aşağıda 272. not. 28.- Yu. B.>
- 4 E. Şavann bu makaleye yazan retsenziyasında (eleştirisinde) kayıt edildi (KNK, UO1, HU, 123). <E. Şavann bu makale yazan eleştiri yazısında üzerinde durduğu gibi (RHR, XLV: 123) Çjan Tsiyan, yani bu yerde V. V. Bartold göz önünde bulunduruyor. M.Ö. 138 yılında Batı'ya yola Batı'ya gidiyor. Sonra Hunlar da esirlikte oluyor. M.Ö. 128 yılında Merkezi Asya'ya gitmiş ve M. Ö. 126 yılında Çin'e dönmüştür. - Yu. B.>
- 5 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, III: 64. En eski han olan (Tsyann'- Han' şü) tarihinden iktibas edilmiştir. Biçurin'in tercümesine nazaran aynen şöyledir: "arazi düz olup ot ile mesturdur; memleket yağmurlu ve soğuktur. Dağlarda pek çok çam ağaçları bulunur; Usun'lar arazi ve bahçe ile asla meşgul olmazlar. Sürüleri ile semt semt dolaşarak kâfi miktarda su ve ot bulurlar. Adetleri Hunların âdetine müşabihdir. Bu havalide çok miktarda at bulunur. Bunların zenginleri 4000 ile 5000 bin aralığında baş hayvana maliktirler. Halk zalim, hırslı, sadakatsiz olup çapulculuk için memnuniyetle akın yapmaya eğilimlidirler. Daha sonra yorumcu <Yan> Şi-gu (VII. yy.) bu ekler: "Usun'lar eşkâl haricileriyle garbin diğer yabancı milletlerinden yaşıyan ehemmiyet bir suratta ayrılırlar. Mavi gözlü, kırmızı sakallı, maymuna benzeyen Türklere bunlardan gelmiştir." Viv'yen de S.- Martena (*Les Huns Blancs*, 312): "Ils avaiient iles yeux bleus (ou verdâtres), la barbe rousse, et assemblaient a des singes, dont ils tiraient leur origine" [Mavi yahut yeşilimsi gözlere, kırmızı sakallara maliktirler; neşet ettikleri maymunlara müşabihdir] F. Hirt tarafından yapılan Almanca tercümesi, (*Ueber Wolga-Hunnen* 276) Biçurin'in tercümesi ile tevafuk etmektedir.
- 6 Biçurin, *Sobraniye Svedeniy*, III: 63. (Tsyann'-Han'-Şu'dan): "Büyük yol Sule (Kaşgar) arasında Batıdan Davan, Kanytu ve Büyük Yuyecjilere taraf uzuyor".
- 7 Usunlar en nihayet V. yüzyılda zikredilmektedir. Grigor'yev (*Saki*, 148.) "Sitre mensup Saklar" hakkındaki Rusça eserinde Jungariya' da oturan Kırgız- (Kazak Yu. B.)> kabilelerinden "Uysunlar" bunların kalıntılarından kabul ediyor. Bunların bir şubesi olan "Sarı-Uysunlar" kendilerini bir zamanlar büyük ve kuvvetli bir devletin bakayasından telakki ederler. Grigoriev bu bilgiyi, Valikhanov'un "Oçerki Jungarii" makalesinden aldı. s. 195. Aynı (VIII) ciltte, ZVORAO Petrovskiy ("Türkistan'da Hıristiyanlık Üzerine" başlıklı makale, 150), bugün üç Kırgız zümresinin "elçin", "argın" ve "usun" ismini taşıdıklarını ifade ediyor. Radlov (Kutadgu bilig, izd. Radlova, I, s. LVIII, LXXXI) Usunları

Milattan sonra ikinci asrın ortalarında Çinlilerin “Batı memleketi” ile kesintiye uğrayan ilişkileri ancak V. yüzyılda yeniden oluştu. O zamandan beri o ülkede ortaya çıkan değişmeler/inkılaplar çok önemli idi. “Kuzey Sülalenin Tarihi’ne” (Истории Северных Дворов) göre bu dönemde Batı hükümdarları karşılıklı olarak birbirleri aleyhine giriştiler. O zamanın olaylarını açıklıklı tasavvur etmek imkânsızdır.<sup>8</sup>

VI. -X. yüzyıllarda yaşayan Çin tarihçileri Orta Asya halklarının kültürleri hakkında seleflerinden çok daha zengin bilgi veriyorlar. Bu bilgiye göre iki medeniyet merkezi tanıyoruz: biri Mâverâünnehir’de diğeri Uyguristan’daki, orta asrının nihayetine kadar ehemmiyetini muhafaza etmiştir. Semireçensk’te -daha sonra göreceğiz- Mâverâünnehir medeniyeti Uygur medeniyetinin çok önce yayılmıştır.<sup>9</sup> Usunlar’ın Kuzey Batısında ikamet eden Yueban Han’ın göçebe halkı hakkındaki bilgi de medeniyet tarihi açısından yarar sağlayıcıdır. Çinliler bunları Hunların torunlarından olarak kayıt ile âdet ve lisanlarının “Gaogyular”ın (Uygurların) âdet ve lisanlarına uyduğunu söylediklerinden, bunların Türk oldukları anlaşılıyor. Fakat bunlar diğer göçebe halklardan temizlikleri ve günde üç kere yıkanmalarıyla ayrılıyorlar.<sup>10</sup>

Her ne kadar Fergane’den Kaşgar’a giden yol daha kısa ve daha elverişli ise de, VII. yüzyılda olan Doğu Türkistan’dan ve Semireçensk ortasından Batı Türkistan’a uzanan yeni bir yoldan bahsedilmektedir. Ticaret yolunun değiştirilmesi değişik nedenler ile açıklanabilir. İlk olarak Semireçensk, hâkimiyetleri bütün Orta Asya ve Doğu Avrupa’nın bir kısmı üzerinde uzanan Türk hanlarının (Altay etrafında) hâkimiyet merkezlerine ulaştırılan yol üzerindedir. Bu tür göçebe hükümdarların çadırı ordugâhları ticaretin noktayı istinadı mevki ve ehemmiyetini haizdir. 581 senesinden sonra Türklerin hâkimiyeti iki kısma ayrıldı. Batı Türklerinin hanları, tercihen o zamanki Usun sahasında yaşadılar.<sup>11</sup> Bundan dolayı Semireçensk tacirler üzerinde daha ziyade câzib halde haiz oldu. Nihayet burada, II. yüzyılda Fergane’de zuhur ederek Syuan Szan’ın ifadesine göre birkaç seneler devam eden anarşinin etkilerine bakalım.<sup>12</sup> Yeni ticaret yolunun işletilmesi Uygurluk ve medeniyetinin genişlemesi için etkisini göstermekten geri kalmadı.

“birBatıTürkkabile”olarakkabulediyor.bk.Aristov’ungörüşüde,MSOS,Jg.I,Abt.1898,200’deanlatılmaktadır.<bk. Aristov, *Etničeskiy sostav*, 17, 23-26 > ve buna karşıt bakış açısı Parker (*A thousand years*, 254) < Usunlar hakkında daha fazla bilgi için bk. nast. izd., t. II, 1: 26-30, 513-514. -Yu. B.>

8 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, III: 137.

9 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, III: 149-158 ve 181-189.

10 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, III: 163. Kısa açıklamayanın yer aldığı aynı yere bk. Kutadgabilik, izd. Radlov, I: LXI, hem de Hirth, Ueber Volga-Hunnen, 274. Çinliler tarafından Yueban olarak yazdıkları kabilesinin aslı şekli bugüne kadar bilinmemektedir.

11 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, I: 341; Parker, *A thousand years*, 235.

12 Syuan Tszan, per.[tercümesi] Jyul’ena, I: 17.

Batı Türkistan medeniyeti hakkında en güvenilir bilgiyi, 629 senesinde<sup>13</sup> bu ülkede bulunmuş olan Syuan Szan veriyor. Söz konusu kişi Aksu'dan itibaren büyük sorunları yenmek suretiyle Tyan-Şan'la (aşikâr olarak Bedel geçidinden) geçti;<sup>14</sup> Issık Göl suyunun güney sahili boyunca uzayan mesafeyi geçtikten sonra, Suy-e (Çu) nehrine vasil oldu; burada bir şehir buldu ki,<sup>15</sup> tacirler çeşitli mahallelerden gelerek içtima ediyorlardı. Bu şehrin Batısında bir takım müstakil şehirler bulunuyordu. Bu şehirlerin her biri diğerinden müstakil reislere sahiptir. Fakat bütün bu reisler Türklere tabiydiler. Çu nehri kenarındaki Çu şehriden Geşuanna<sup>16</sup> hükümdarlığına kadar olan ülkeye Suli olarak adlandırılır. Sekene, yazı ve lisanlarının da delalet ettiği aynı ismi taşır. Elifbası/alfabesi 32 işaretten mürekkeptir.<sup>17</sup> Bu işaretler meyanında tarihi şekillerde vardır ki, birbirlerinin yazılarını açıklama için kullanılır. Kitaplar yukarıdan aşağıya doğru okunur. Halkın dış görünümü hakkında verilen bilgiye göre bunlar yüksek boylu imişler; elbiseleri pamuk, yün ve deri imiş; büyük bir çoğunluğu saçlarını örerler ve örgüyü salıverirlermiş; ara sıra başlarını tıraş ederler ve alınlarını bir parça ipek ile örterlermiş. Onlar karakter zayıflığı, yalana eğilimli, aldatma ve açgözlülük ve her türlü kandırmaca ile temayüz etmişlerdir. Zenginleri kendi aralarında yüksek itibardan yararlanırlardı. Fakat haricen zenginler fakirlerden hiçbir şekilde tefrik olunamazdı. Halkın yarısı ziraatla meşgul olurlardı. Diğer kısmı ise ticaret ederdi.<sup>18</sup>

Genuanna (Müslümanlarca “Saganian” Çinlilerce bazen sadece “Şi”)<sup>19</sup> hâkimiyeti, Samarkent'in güneyinde idi.<sup>20</sup> Syuan Szan verdiği bilgi, Amu -Derya ile Çu nehirleri arasındaki ülkenin kültürel birlikteliğe sahip olduğunu kabule zorluyor. Bu kültür merkezi, büyük bir ihtimal ile “Semerkant'a doğrudur. Syuan Szan ifadesine göre, Semerkant halkı komşularının adap ve ahlakine ilişkin kurallar hususunda sahib-i salahiyet idiler.<sup>21</sup> Çin yazarlarının verdiği bilgide gösteriyor ki, Semerkant ehemmiyeti haiz siyasi bir nüfuz icra ediyordu.<sup>22</sup>

13 Rusça tekste seyahatnamenin tarihi tahriri sehven 648 olarak gösterilmiştir. Syuan Tszan'ın seyaheti 16 sene devam etmiştir (629-645). Seyyah bu müddetin büyük bir kısmını Hindistan'da geçirdi. bk. Jizneopisaniye Syuan Tszan, per. Jyul'ena, VIII.

14 Bu geçit o zamanlarda aynı ismi taşıyordu. (Çinliler arasında “gora Bada” <Boda>); Degan (Histoire generale des Huns, t. I, 2: LXXV) Han hâkimiyetinin bidayeti hakkındaki Çin coğrafyacılarından alıntılardan bahsediliyor.

15 Bu şehrin yerli adı Suyab'dı. (Aşağıya bk.).

16 <Şimdiki transkripti-Tşeşuanna.>

17 <Aynı şekilde bk. Jyulen (I: 13). V per. Bila (I: 27)- “30 veya ona yakın”; Y.A. ZuYev'e göre (Kitaskiye izvestiya, 911). - “30'dan çok”. Şavann'ın sözüne göre Çince tekstinde “20-den fazla” denilmektedir (RHR, XLV: 124). T. Uotter'e göre, Çince tekstinin üç neşrinde “sadece 20” ve birinde- “30” diye belirtiliyor (On Yuan Chwang's travels, I: 71l)- Yu.B.>

18 Syuan Tszan, per. Jyul'ena, I: 12-13.

19 Biçurin, Sobraniye svedeniy, III: 246-247; Tomaschek, *Sogdiana*, 119.

20 Syuan Tszan, per. Jyul'ena, II: 283- bu bölgenin Orta Asırdaki “Keş” ve bu günkü “Gissar” ile ilgili özdeşleşmektedir. Bu yanlış tanım zaten Petrovskiy tarafından düzeltildi (makaleye “O hristianstve v Turkestan” (*Türkistan'da Hıristiyanlık Hakkında*), 150). Bildiğiniz gibi, Keş bu günkü Şahrisabz'ın aynı olup, Gissar'a değildir. Saganian veya Çaganian hakkında bk. Tomaschek, *Sogdiana*, 38; daha Geşuann veya Keş (eski şekli- Kis) hakkında bk. Marquart, *Die Chronologie*, 56-57.

21 Syuan Tszan, per. Jyul'ena, I: 19.

22 Biçurin, Sobraniye svedeniy, III: 182. Tekst (“İstoriı Severnih Dvorov'dan): “Kan güçlü bir devlet olarak görülüyor. Mi, Şi, Tsao, He, Malıy (Küçük) An', Naşebo, Unahe, Mu, gibi Batı krallarının

Syuan Szan'ın takip ettiği seyahat yolu “Истории династии Тан” (Tan Hanedanı Tarihi)ndeki yolun aynı olduğu aşikârdır.<sup>23</sup>

Issık Göl'den (Batıya doğru) oradan 40 li mesafede Dun şehri.

... 110 li<sup>24</sup> mesafede Hole şehri.<sup>25</sup>

30 li mesafede Yeçji şehri.<sup>26</sup>

Vadinin ortasından geçilince Suyşe -Çuan nehrinin ağzına varılır.<sup>27</sup>

Oradan 80 li mesafede Filo Szyan Kiun şehrine.<sup>28</sup>

20 li<sup>29</sup> mesafede Suy-ye ülkesinin Batısında kâindir. Bunun Kuzeyinde Suy -ye-Şuy nehri akar.<sup>30</sup> Bunların 40 li mesafede Türk hakanlarının ikamet ittikleri Szedan cibal silsilesi vardır.<sup>31</sup>

Suy-ye'den Batıya doğru 10 li<sup>32</sup> mesafede Migo şehri vardır.<sup>33</sup>

Oradan 30 li mesafede Sin şehri vardır.

Oradan 60 li mesafede Dunsyan şehri vardır.

Oradan 50 li mesafede Osubolay şehri vardır.<sup>34</sup>

Oradan 70 li mesafede Szyuylan şehri vardır.

Oradan 10 li mesafede Doszyan şehri vardır.<sup>35</sup>

Oradan 50 li mesafede Dalose<sup>36</sup> (Talas veya Taraz) şehri vardır.

İleride bu seyahat yolundan bahsetmek fırsatına tekrar nail olacağız.

- 
- kısmı azamı ona tabi olmuşlardır. Bu bölgeler hakkında bk. Marquart, Die Chronologie, 58-64.
- 23 Aşağıdakiler tam olarak belirtilmiştir: Deguignes, Histoire generale des Huns, t. I, 2: LXVI. Aynı yol kullanıcılarına bk: Hirth, Nachworte, 72-73. <Tüm durumlarda isimleri ve aralıklar, Hirtom'un bilgilerine göre okunması dikkate alınmaktadır. Depin'de (buna göre de işin Rus dilindeki baskısında) yanlışlıklar ve hatalar vardır. Şu işin rus dilindeki nuscasyne laŷyklykda) nătakyklyklar we ŷalňyşlyklar bar. - Yu. B.>
- 24 Hirt'e göre- 130.
- 25 <Şimdiki transkripti-Hele.>
- 26 <Yani Almanca çevirisinde (Hirt'e göre); Rusça baskısında Şe -çji oldu. bk. sled. prim. - Yu. B.>
- 27 Hirt'e göre, geçitten “Suy-ye vadisinin ağzına varılır.” <E ve şe - bir ve bu hieroglifin iki okunuşu olup, ancak tay dönemi boyunca olmalı (Eski okunuşu lăp; bk. Karlgren, Phonologie, 859). - Yu. B.>
- 28 Hirt'e göre- “General Pey- lo şehri olup bulunduğu mevkiinin bu günkü Tokmak havalisine tevafuk etmesi icap eder.”
- 29 Hirt'e göre- 40.
- 30 <Yani Almanca çevirisinde (Hirt'e göre); Rusça izd. Suy-şe ve Suy-şe-şuy oldu. - Yu. B.>
- 31 Hirt'e göre- “Genellikle on kabilenin Hakan'ın liderini ilan ettiği yerdir.”
- 32 Hirt'e göre- 40.
- 33 Hirt'e göre- “Mi ülkesinin şehri.”
- 34 <Aşibulay>
- 35 Hirt'e göre-Şuytszyan'.
- 36 <Dalosı>

Çin tarihçileri Mâverâünnehir halkının Budist olduğunu işaret ediyorlar.<sup>37</sup> Bununla birlikte diğer halkların dinleri hakkında Çinlilerin verdiği bilgi, bilhassa pek az ehemmiyetle telakki edilmelidir; zira bazen, Çinliler, aralarında hiçbir benzerlik noktası bulunmayan dinleri ötekisine karıştırıyorlar.<sup>38</sup> Bununla beraber Mâverâünnehir'de Budizm hakkında ayrıca bilgiye de sahibiz; en-Nedim'in ifadesine göre, buradaki Budistler Maniheist'lerin selefleridir,<sup>39</sup> Fihrist'in diğer bir fıkrasında şöyle deniyor: “Mâverâünnehir'in çoğu halkı İslam'dan önce bu dine (Budistlik) girendiler (قبل الاسلام وفي القديم).<sup>40</sup>

Budistliğin doğrudan doğruya Arap fütuhâtından önce Mâverâünnehir'de hâkim din olduğunu bu sözlerden istintaç etmekte istical etmemeliyiz. Syuan Szan seyahat etmiş olduğu bütün ülkede, Budist “Stupa”larında (Taş Abdadı), manastırlarda ve saire de durmuştur. Bununla beraber Amu-Derya'ya doğrudan doğruya merbut olan ülke istisna edilirse, Mâverâünnehir'de -bir kelime ile olsun- Budistlikten bahis etmiyor. Syuan Szan'ın<sup>41</sup> Çince biyografisinde Semerkant hükümdarı ile halkın Buda dinine girmeyip ateşperest oldukları özellikle zikredilmektedir. Vakıtan burada iki Budist manastırı mevcuttu; fakat tamamıyla meskûn değildi. Yabancı muhacirler bu manastırlar dâhilinde sığınma aradıkları zaman halk onları yangınlar ile savunurdu ve uzaklaştırırdı. Bununla birlikte, Syuan Szan bu ülkede Budistliği nihayet tesise başardı; bizzat hükümdar Budistliğe taraftar oldu; her iki manastır yeniden rahipler ile doldu. Fakat hükümdarın pek az devam faaliyeti, hemen hemen hiçbir iz bırakmadı. Aşağıda Budistliğin açıklamaları esnasında anlaşılacaktır ki, Doğu Türkistan'da Hint yazısı, Batı'da ise herhangi bir alfabe yayılmıştı. Çin tarihçileri Doğu Türkistan'da ve Afganistan'da Hint yazısının yayılmasından bahis ediliyordu; fakat Mâverâünnehir ve Uygur yazısını göstermek için başka bir kelime istimal ediyorlar (Hu-Şu barbar yazısı).

Mâverâünnehir yazı şekilleri hakkında elimizde “en-Nedim”in verdiği bilgi vardır; bu bilgiye göre Mâverâünnehir ve Semerkant halk kitaplarında Mani yazı şekillerini istimal ederlerdi.<sup>42</sup> Çeşitli düalizm mezhep taraftarları gerek Roma hükümeti dâhilinde gerek İran'da aynı takibata maruz kaldıklarından, bunlar, III. yüzyılda Mâverâünnehir'de yerleşmeğe başladılar. Bunlar meyanında bulunan Maniheistler diğer mezhep saliklerinden sayıca çok idiler; bunların aralarındaki teşkilatın sıklığı da ayrıca faikiyet bahsediyordu. Bütün bu şerait taht etkisinde olarak Maniheist tedricen hâkim mevkie işkâl etti-

37 Biçurin, Sobraniye svedeniy, III: 183: “Poklonyayutsya Budda” (o jitleyah sanı Kan, iz “İstorii Severnih Dvorov”).

38 Bretschneider, *Researches*, II: 294.

39 Flügel, *Mani*, 105.

40 *Fihrist*, I: 345/14.

41 Jizneopisaniye (Hayat hikayesi) Syuan Tszan, per. Jyul'ena, 59-60.

42 Flügel, *Mani*, 166-167. <Ruşça izd. var: “Maniheist bu yazıyı kutsal kitaplarını kullandı ve bu nedenle bu yazı dini yazı deniliyor. (قلم دين) Yu. B.>

ler. Diğer düalist mezheplere gelince, “Deysanîler” Horasan ve Çine kadar yayılmışlardı; fakat bunlar dağılık yaşadıkları gibi mabetleri de yoktu.<sup>43</sup> Mazdakiler, Şehrîstani’nin ifadesine göre<sup>44</sup> Semerkant, Şaş, İlak’ta yerleştiler. Bunlar Sir-Derya ile Çu arasındaki saha dâhilinde ilk kültürel amilleri olup<sup>45</sup>, bunlarda diğerleri gibi, sayıca pek az oldukları Maniheistlerin nüfuzları altında kalmış olmaları pek muhtemeldir. Buna mümasil misale İslam devrinde de tesadüf ederiz: Samanilerin bulunduğu saha dâhilinde Hanefilik mezhebi hâkim idi; hâlbuki bu sahanın Kuzey hududundaki memleketlerde Şafiiler<sup>46</sup> sakin bulunuyorlardı ki, görünüşe göre komşu Türkler arasında Hanefiliğin hâkimiyetine mani olmadı. Bundan başka, illerinde de göreceğimiz gibi, Mazdakî düşünceleri Mâverâünnehir halkı üzerinde kuvvetli ve devamlı bir etki etmiştir.

Önce birtakım misyonerlerin Doğu’ya gitmeleri dolayısıyla Hıristiyanlık IV. yüzyılda kesif kitlelerle Doğu’ya dâhil olmağa başladı. 334/2 senesinde Merv’de Hıristiyan bir Piskoposa tesadüf ediyoruz. Fakat Hıristiyanlığın yayılması, düalist dinlerin yayılması karşısında pek geride kalır. Fars Kralları tarafından icra edilen takibat, ancak Hıristiyanlık Roma’da hâkim din mevkiine yükseldikten sonra başladığından, Doğu hududu ülkesinde bulunanlara göre doğal olarak sayıca daha kesif olan İran’ın Batı memalikindeki Hıristiyanlar, Roma hükümeti hududu dâhiline kolayca geçerek kendilerini takibattan kurtarmışlardır. Bundan başka mezhepler sapkın, her yerde olduğu gibi, yabancı din için yapılan propagandadan daha ziyade kuvvetli takip edilmiştir; Budistler, Hıristiyan ve Marsionitler, Horasan’da sığınacak bir melce buldular<sup>47</sup>. Deysanîler, Maniheistler ve Mazdakîler Sasani hükümeti hudutları haricinde yerleşmeğe mecbur oldular. Syuan-Szan Mâverâünnehir yazısına “Suli” isimlendirildiğini söylüyor. Bundan Süryani yazısının kast edildiği kuvvetli ihtimaldir (шурин /şuri).<sup>48</sup> İran’ın yayılan bu dini teşkilatın hepsinin kendine mahsus ayrı alfabesi mevcut olduğu malumdur. Bunlara model ve esas vazifesini Süryani yazısı görmüştür. Arap kaynaklarından biliyoruz ki Manehaistlik mukaddes kitapları çoğunluk itibarıyla Süryani lisanıyla yazılmış idi.<sup>49</sup> Syuan-Szan tarafından bildirilen harflerin sayısı da Hıristiyanlıktan ziyade Maniheizm’e delalet etmektedir. Malum olduğu şekilde Hıristiyan Suriyelilerin alfabesi 22 harften müteşekkildir; yalnız İlya/Elias

43 Flügel, *Mani*, 161--162.

44 per. Haarbryukera, I: 293.

45 <Almanca çevirisinde- “ayrıca” (ebenfalls). - Yu. B.>

46 Makdîsi, 323.

47 Budizm hakkında bk. Rozen, *Zvoro*, III: 161. Bk. Bîrûnî, İndiya, izd. Zahau, 10-11; per. Zahau, I: 21. Orada Budistlerin “Balh’ın doğusundaki” havalıye çekilmek mecburiyetinde kaldıklarını söylüyor. Martsionitler hakkında bk. Flügel, *Mani*, 160.

48 Gutschmid’in diğer bir takmaları meyanında işaret ettiği gibi bu kelimenin Kaşgarça Suli ismiyle benzerliği (*Kleine Schriften*, Bd, III: 280) neredeyse tesadüfen olduğuna dikkat çekti; Bunun gibi Bundeheş’teki Surik (שוריק ve سوريك)’te böyledir (Tomaschek, *Sogdiana*, 13). Bk. Marquart’ın Sulik = Sogd görüşü (*Die Chronologie*, 56) ile Bartold’un itirazıyla ilgili bk. (*Die alttürkischen Inschriften*, 22, *Anm.* 1).

49 Mani’ye 6 Süryanice, 1 Farsça olmak üzere 7 büyük eseri atfedilmektedir. (Flügel, *Mani*, 102).



von Tirhan/Tirgan'ın grameri 30 harfe sahiptir ki, (altı sedalı harf ile Rumca  $\gamma$  ve  $\pi$  harflerini ayrı sesler olmak üzere birlikte hesap etmektedir).<sup>50</sup> Buna mukabil, Maniheistlerin alfabesi daha zengin idi; bu alfabe en-Nedim'in ifadesince Arap alfabesinden<sup>51</sup> daha fazla harfe yani 28 işaretten fazla işarete sahipti.




Sasaniler zamanında Mâverâünnehir'de Hıristiyanlığın tevessü hakkında tarihi araştırmalara esas olacak hiçbir bilgiye sahip değiliz.<sup>52</sup> İleride ayrıca bahis edileceği üzere yalnız Hıristiyanlığın daha VI. yüzyılda Semerkant'ta bir Piskoposa sahip olduğu ihtimali mevzu bahis olmuştur.<sup>53</sup>

## II

VIII. yüzyılda çeşitli Türk boyları arasında kesintisiz devam eden savaşlar ülkenin sükûnetini ihlal ediyordu. Çin kaynaklarına göre, Talas şehrine mensup olan çiftçiler zırh giyerlerdi ve yekdiğerlerini eser ederlerdi.<sup>54</sup> VIII. yüzyılın bidayetinde Araplar Kuteybe'nin fütuhâtı sayesinde sürekli olarak Mâverâünnehir'e yerleşiyorlardı; Bununla birlikte, bu ülkenin kesin tabi olması, daha sonra Halife Mutasım (833-842)<sup>55</sup> zamanında vuku bulmuştur. Talas nehrinde vuku bulan meydan muharebesi (Temmuz'da 751y.) Batı Türkistan'da<sup>56</sup> Çin nüfuzuna son verdi. Bu hadisâtı takip eden on sene zarfında, Türk-Karluklar (Çinliler Gelolu, Araplarca خرخرخه) Semireçensk ile Sır-Derya ülkenin Doğu kısmını işgal etiler.<sup>57</sup>

50 Nestle, *Syrische Grammatik*, 2.

51 Flugel, *Mani*, 166-167.

52 410-677 yılları zarfında inikat eden sinod meclislerine iştirak eden Nesturi piskoposları hakkında Doğu Süryani ahkâm ruhanilerinde Guidi (Ostsyrische Bischöfe) tarafından yayımlanan Mâverâünnehir ait hiçbir piskoposluk bulmuyoruz. 577 senesinde bir şehrin piskoposu  (yazmada Musul şehrinde) zikredilmektedir; Guidi bu şehrin Semerkant olduğunu öne sürmektedir; ancak Roma el yazmasında  durmaktadır. İlginçtir ki, muhtemelen daha sonra Mervverud (şimdi Meruçak Murgap'ta)  piskoposunun haberleridir (553 yılının altında). <Bu makalenin Almanca çevirisinin yayınlanmasından kısa süre sonra, V. V. Bortold, Murrverud'un Meruçak'ın yerine geçmediğini, günümüz Bala-Murgap'ın yerine geçtiği sonucuna vardı; bk. Bartold, Mervverud. -Yu. B.>. Bu piskoposluk hakkında başka bilgimiz yok.

53 <Orta Asya'da Budizm, Hıristiyanlık ve Maniheizm'in Arap fethinden önce yayılması hakkında bk. Belenitskiy, Voprosi ideologii i kul'tov Sogda, s. 36-52. Maniheizm üzerine son çalışmaya bk. Klima, Maitis Zeit und Leben. VIII-X. yüzyıla kadar Orta Asya'da yaygın olan alfabe hakkında bk. Oranskiy, *Vvedeniye*, 154-163; Gabain, *Altürkische Grammatik*, 9-41. <S. K.>

54 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, III: 245. Şimdi Almanca çeviri bk. Hirth, *Nachworte*, 71.

55 Belâzüri, 431.

56 Bu savaş hakkında Arapça (İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, V: 344; Taberî ve Belâzüri bu konuda bir şey söylemiyor) ve Çince (Klaproth, *Tableau historique*, 213; Şimdi ayrıca bk. Hirth, *Nachworte*, 82) elimizde bilgi vardır. Karabaçek'in makalesinde (Das arabische Papier, 113) yanlışlıkla 755 tarihini belirtmiştir. <E. Şavann belirtildiği gibi (RHR, XLV: 104), aslında Karabaçek tarafından Temmuz 751 tarihi belirtilmiştir. - Yu. B.>

57 Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, I: 372; Marquart, *Die Chronologie*, 25. İbnü'l-Esîr'de (izd. Tornberga, V: 152) Karluklar'ın da 119 h. (737 m.) tarihinde Toharistan civarında ortaya çıktıkları

Araplar ile Orta Asya milletleri arasında ticari münasebet daha VIII. yüzyılda başlamıştı. Çine giden eski yoldan başka, daha önce zikredilmemiş olan yine bir ticaret yolu buluyoruz. Çin haberlerine göre Arap tacirleri üç senede bir defa Kuça'dan ipek yüklü kervanlar çıkararak Yeniseyi kaynaklarına doğru Kırgızların başkentine gönderlerdi. Tibetlilerde aynı yoldan istifade ederlerdi. Yolda tacirler Karlukların memleketinde dururlardı ki, Uygurların baskın ve hücumlarına karşı muhafaza için Kırgızlar tacirlerin refakatine muhafızlar verirdi.<sup>58</sup> Pek ziyade muhtemeldir ki çeşitli dinlerin misyonerleri de aynı ticaret yolundan istifade etmişlerdir.

Düalist mezhepler Mavehâünnehir oldukça uzun müddet bir devam olmuş ve düalistlerin isyanı ancak büyük müşkülâtlarla bastırılabilmiştir. Asilerin reisleri komşu Türkleri imdada davet ederdi; ara sıra bizzat bunlar bu maksatla göçebelere giderler ve bunların arasında mezheplerini neşir ederlerdi.<sup>59</sup> Düalistlerin son kuvvetli hareketini teşkil eden Mukanna isyanı 780 senesinde bastırıldı. Kadınları ortak telakki eden mezhebi görünüşte, Mazdaki mahiyettir. Mukanna'nın vefatından sonra da mezhebi devam etti. Taraftarları kendilerini Müslüman saydılar ve isimlendirdiler. Ancak herhangi bir (İslami hükümlerden) namaza veya abdeste, ne de oruca ehemmiyet verdiler. Kadınlar önce olduğu gibi her kesin mal müşteregi gibi idi.<sup>60</sup> Bunların beyaz elbise giydiklerini ve dini telakkilerinde zındıklara yakınlaştıklarını Makdisî söylüyor.<sup>61</sup> Nerşahî mütercimi Ahmet İbn Muhammed zamanında (tercüme 522/1128 tarihinde vücuda gelmiştir), bu mezhep Keş ve Nahşab ve Buhara köylerinden bazısında yayılmıştı.<sup>62</sup> Sonraki seyyahların, Afganistan'ın Kuzey kısmında ve Amu-Derya'nın üst taraflarında müşahede ettikleri bazı âdet, ihtimal ki, Mazdaki düşüncelerini açıklamaktadır. Elfinston, Hazarlardan (Kuzey Afganistan'da bir kabile) bahis ederken, karısının kapısının eşliğinde bir çift terlik gören bir adamın hemen oradan uzaklaştığını söylediği gibi,<sup>63</sup> Ahmet İbn Muhammed'de Mâverâünnehir'deki sapkınlar hakkında aynı şeyi söylüyor.<sup>64</sup>

- 
- zikredilmiştir ki, şayan dikkattir. Aynı bilgi Taberi'de de görülmektedir. II: 1612; Bunlar muhtemelen Karlukların özel bir koluydu (bk. Barthold, *Die altturkischen Inschriften*, 27). Aynı yerlerin yakınında, ama Amu-Derya'nın kuzeyinde, Syuan Tszan (per. Jyul'ena, I: 26) si-su (Bi-su) veya xo-yuu Türklerinden bahseder; Tomaşek (*Sogdiana*, 40) bunların Guzlar olduğunu varsayımını öne sürüyor.
- 58 Burada, Orhan'da yaşayan ve aradan itibaren fütuhatını ta batya kadar genişleten bu milletin kuzey şubesinden bahsedilmektedir. Ticari ilişkileri hakkında bk. Biçurin, *Sobraniye svedeniy*, I: 449; Klapproth, *Tableau historique*, 172; Parker, *A thousand years*, ip. 259.
- 59 Fihrist, I, 345; Bîrûnî, *el-Âsâr'il-Bâkiye* izd. Zahau, 210-211; per. Zahau, 193-194.
- 60 Nerşahî, izd. Şerefa, 73. <Mazdakiler ve Mukanna takipçileri arasındaki "eşlerin ortaklığı" hakkında bilgilerin değeri üzerine bk. nast. izd., t. II, 1: 217, prim. 31.- Yu. B.>
- 61 Makdisî, 323. Kuds-i Şerif ismi müsteşrikler tarafından "بيت المقدس" okunduğundan ("بيت المقدس" şeklinde değil de) Makdisî biçiminde kullanıyoruz. Şimdi de Güe'nin Makdisî biçiminde kullanımına karşı itirazlarına bk: JA, sér. 9, t. XIV, p. 367. Zorda olsa buna dikkat çekebiliriz ki, Sem'ani'nin *Kitab al-ansab*'ında (ruk. Az. muz. I: 417b) yalnız Maksisi, (Mukkaddisi değil) şeklinde zikredilmiştir. "زندقي" kelimesinin farklı anlamları hakkında bar. V.R.Rozen'in *Dva slova* yazısına bk. Burada, bazen Budizm terimine atfita bulunmak için "زندقي" teriminin kullanıldığı gerçeğine dikkat çekilmektedir.
- 62 Nerşahî, izd. Şerefa, 73.
- 63 Minayev, *Svedeniya*, 185 (po: Elphinstone, *Account*, II: 122-214).
- 64 Nerşahî, izd. Şerefa, 73.

İslam'ın Mâverâünnehir'de ne derece yavaş yayıldığını en mükemmel olarak Nerşahî'nin eserinden görürüz. İslam'ın en şiddetli düşmanları zenginlerdi: fakirlere, mescide bir defa gelişlerinde Araplar tarafından ikişer dirhem tediye edilir ve bu suretle İslam'a celp ve cezp edilirlerdi. Buhara'da ilin esaslı mescit Kuteybe tarafından 95/712-13 tarihinde inşa edilmiştir; 154/771 tarihinde ise, bu ülkede halkın çoğunluğunun müşrik olmasına rağmen ikinci mescit/cami bina edildi.<sup>65</sup> Her halde İslam'ın bütün Mâverâünnehir'de hâkim olması, bu ülkenin Araplar tarafından katı surette zapt ve ele geçirilmeden önce vaki olmamış ve önce de gördüğümüz gibi, ancak IX. yüzyılın ortalarında vukua gelmiştir.

İslam'ın bu dönemde Türk halkları arasında yayılması hakkında sadece Yâkût'ta bilgi buluyoruz.<sup>66</sup> Halife Hişam ibn Abdul-Melik (724-743) Türk Sultanına<sup>67</sup> bir elçi göndererek İslam'ı kabul etmesini talep etti. Elçi Sultana İslam inanç esaslarını bildirdi. Bunun üzerine Sultan huzurunda bulunan bir ordu numunesi tertip ettirerek tercümana dedi: "Elçiye söyle, efendisine haber versin ki bunlar arasında ne berber ne demirci ve ne de terzi mevcut değildir. Eğer onlar Müslüman olurlarsa ve İslam'ın kurallarına tabi bulurlarsa, o zaman onların yaşamak için geçimi nereden tedarik edeceklerdir?"<sup>68</sup>

Bu döneme ait olarak üzere Mâverâünnehir'de Hıristiyanlık ilgili bilgiye sahibiz. En-Nedim şayan-ı itimat bir şahidin (العقبة) sözlerinden naklen Sogdian halkının düalist ve Hıristiyan olduğunu söylüyor.<sup>69</sup> Burada Müslümanlıktan hiç bahis edilmediğine göre, büyük ihtimalle bu ifadelerin, Arap egemenliğinin ilk zamanlarına tesadüf ettiği aşıkârdır. Nerşahî<sup>70</sup> Buhara'da Arap kabilelerinden بنى حنظله mescidinin bulunduğu mahallede vakıtle bir kilise (كلیسای ترسیان) bulunduğunu yazıyor.

Bizzat Nesturilerin kendi kiliseleri tarihi hakkında verdikleri bilgi birçok çelişkiler ve belirsizlikler doludur. Herat, Semerkant ve Çin metropolitliklerinin tesisini bir kısım tarihçiler Patrik Salibzaha (701-02-729-30)'ye atf ediyorlar; diğerleri ise, Şili (504),

65 Nerşahî, izd. Şerefa, 47, 48, 58.

66 Mu'cem, I: 839. <Rusça izd. oldu: "...Yâkût'tan yalnızca bir bilgi bulduk". - Yu. B.>

67 <Rusça izd. Burada ve aşağıdaki yerde "Sultan", "Tsar" (Çar) oldu. - Yu. B.>

68 <Bu bölüm hakkında daha fazlası bk. Marquart, *Skizzen*, 290-291. - S. K.>

69 Fihrist, I: 18. Bununla birlikte, "ها" son ek olan "قرنك" kelimesine de atfedilebilir. En-Nesefi (Kandiya, ruk. Az. muz. aa 574 ag. l. 8 ve abb 574 ag. l. 3; her iki yazmada da "قرنك" yazılmıştır.) bu şehrin kuruluşunu, Kuteybe'nin muasırı olan Semerkant kralı "غورك" atıfta bulunur. (Taberî'nin yayıncıları "غورك" okumayı kabul etmektedir; ancak Çince y-le-tsy transkripsiyon gösterildiği gibi "غورك" okunmalıdır. bk. Marquart, *Die Chronologie*, 8, Tomaşek'e tarafından- *Sogdiana*, 78); Kral bu şehri biraderine he diye etmişti. Semerkant'ın Araplar tarafından fethinden sonra İslam'a geçmek istemeyen aristokratlar tahliye edilerek özel bir şehir kurma ihtimali yüksektir; Buhara'da da aynı şey gerçekleşti (Nerşahî, izd. Şerefa, 47, 62). Şehrin Türkler tarafından meskûn olduğu hakkında an-Nedim'in açıklamaları Semerkant'ta bir Türk sülalesinin icrayı hâkimiyet ettiğine işaret etmektedir ki, bu tarz telakki lehine başka taraflardan da icrayı şahadet edilmektedir. Her yerde "قرنك" okumak lazımdır. Bu şehir hakkında daha fazla bilgi için bk. Barthold, *Die altturkischen Inschriften*, 22. <Ayrıca bk. Bartold, *Türkistan*, - nast, izd., I: 147.>

70 İzd. Şerefa, 62.

üçüncüsü ise Achai (411-415-16) mevzu bahis ediliyorlar.<sup>71</sup> Yul/Yule, Ahey/Achai marifetiyle Herat'ta bir Piskopos (metropolit değil) ve Şila marifetiyle ise Semerkant'ta bir Piskopos tayin edildiğinin bu açıklamalardan anlaşıldığını ve hâlbuki bu piskoposların Salibzaha tarafından metropolitliğe yükseltildiğini beyan ediliyor.<sup>72</sup> Guidi'nin neşir etmiş olduğu Doğu-Süryani piskoposları listesinde anlaşıldığı şekilde Herat'ta esasen 430 senesinde bir piskopos ve 588 senesinde ise bir metropolit bulunuyordu.

Patriği Timotheus/Timofey (780-819) Hıristiyanlığın, Araplara tabi olmayan Orta Asya halkları arasında yayılması için olağanüstü emek sarf etmekte olduğu aşikârdır. Misyoner Subhaleşu mezkûr Patrik tarafından bahri Hazar sahilindeki ülkeye gönderilmişti; müşarünileyh oradan iç Asya'ya dâhil olarak Çine kadar ilerledi. Malumdur ki Çin'de daha miladiden sonra 636 tarihinde A-lo-ben tarafından tesis edilen Nesturi cemaati bulunuyordu.<sup>73</sup> Süryani raporlarına itibar caiz ise, Patrik Timotheus, Hıristiyanlık lehine imaleye başardığı Türk Hakanı ile diğer hükümdarlardan nameler alıyordu.<sup>74</sup>

Orta Asya'da Hıristiyanlığın kültürel ehemmiyeti hakkında bir fikir hâsıl edebilmek için, Süryani kilisesinin temel özelliklerini ele almak gerekir.<sup>75</sup>

Miladiden sonra V. yüzyıl sonunda, Sasaniler Nesturileri himaye ederek Nesturiliğin Farslar Hıristiyan arasında yayılmasına askeri güçler katkıda bulunmuşlardır. Nesturiliğin İran'da egemenliği, Yakubilerin Bizans'taki hâkimiyetleri ile aynı zamanda son buldu. İmparator I. Yustin (518-527) Halkedon/Kadıköy Ruhban meclisinin mukarreratını mevki-i meriyete vaz ederek, Yakubileri uzaklaştırdı. O zamandan beri Pers krallarının onları ezmek için bir sebepleri yoktu. Çeşitli koşullara bağlı olarak üstünlük, Yakubilerin yanına, daha sonra da Nesturilerin tarafına kaymıştır. Orta Asya'da Yakubilerin Piskoposları ancak Sicistan ve Herat<sup>76</sup> piskoposlarını tayin eden<sup>77</sup> Patrik Marufi (Maruthas) (624-649) zamanında meydana çıkmışlardır. Ortodoksluğun son izleri İran'da II. Hüsrev (Hosrov)<sup>78</sup> (590-628) zamanında gaip oldu; ancak Arap Fütuhatından sonra Ortodokslar (Melkitler) yeniden İran ve Orta Asya'ya akın etmeğe başladılar. El-Bîrûnî zamanında

71 Assemani Bibliotheca orientalis, III: 426. Kronoloji ile ilgili olarak, çoğunlukla Ilya Nisibinski'nin kroniklerine dayanan Ebü'l-Ferec'in (Barhebraei Chronicon ecclesiasticum) kilise kroniği yayınının talimatlarını takip ediyoruz.

72 Yule, Cathay, prelim, essay, I: XC-XCI.

73 Assemani Bibliotheca orientalis, III: 478 sq. <A-lo-ban 636 yılında değil de de 635 tarihinde Çin'e geldi (bk. Chavannes, RHR, XLV: 124). -Yu. B.>

74 Assemani Bibliotheca orientalis, t. III: 492.

75 <Daha fazla bilgi için, bk. Bolotov, İz istorii; Pigulevskaya, Bizantiya i İran, 234-249; Ortiz de Urbina, Patrologia. - S.K>

76 Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, III, 126 sq.; Assemani Bibliotheca orientalis, II: 420.

77 <Rusça izd. Oldu: "mafriana". - Yu. B.>

78 Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, I: 266-268.

Merv'de bir Ortodoks metropolite tesadüf ediyoruz.<sup>79</sup> Kiliseye mensup çeşitli fırkalar arasındaki mücadeleler, Arap hâkimiyeti zamanına kadar devam etti. Araplar çoğunlukla Nesturiler tarafını iltizam ediyorlardı. Nesturi Patriği Üçüncü Sabareşu (1062-1072) zamanında Halife tarafından çıkarılan emirnamede Yakubi ve Melkit piskoposlarının Nesturi katolikosuna merbut olduğu ve onun emirlerini ifa ile mükellef tutulduğu bildiriliyordu.<sup>80</sup> Fakat o zamanlar Nesturilik hükümet tarafından diğer Hıristiyanlardan daha ziyade ciddi ve ihtimam kar bir kontrole tabi tutuluyordu. 987 senesinden beri katolikos, halife tarafından - hatta piskoposların arzuları hilafına olarak - tayin ve himaye edildi.<sup>81</sup> Ancak 1142 senesinde katolikos üçüncü Ebedeşu ile Maphrian Dionysius arasında itilaf hâsıl oldu ki, bu suretle, Nesturiler ile Yakubiler arasındaki mücadeleler nihayete ermiş oldu.<sup>82</sup> İşte o zamandan beri her iki kilise başkanları arasında yekdiğerlerine karşı saygı belirtili muamelatta bulunmaktadır. Kezalik Moğollar zamanında da Nesturiler, Katolikler muvacehesinde, diğer Hıristiyan cemaatlerine karşı hoşgörü ile kesip temayüz ederler.<sup>83</sup>

Süryani medeniyetinin esas amillerinin Fars kökenli olduğu hakkındaki hakikate şimdiye kadar pek az ehemmiyet verilmiştir. Bu keyfiyet kısmen özel isimler ile kabil ispat olduğu gibi, kısmen de doğrudan doğruya Süryani tarihçiler tarafından teyit edilmektedir: Persler altı Katolik idi: Papa, Şahdost, Maanes veya Magnes, Maraboht/Maraboht,

79 Bîrûnî, el-Âsâr'il-Bâkiye, izd. Zahau, 689; per. Zahau, 283.

80 Assemani Bibliotheca orientalis, III: 100.

81 Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, III: 256.

82 Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, 392.

83 Mosheym, priloj. № XII, 48. Dominikli Andreas de Lonjumello (aynı yerde, 51 ve sl.) tarafından Latince tercümesinde, Tuskul'un Piskopos Odo'nun Papa IV. İnnokente yazan raporunda münderiç olup Fransa'da Aziz Lyudov'e hitaben gönderilen Moğol hanlarından birinin mektubunda şu ibare vardır: "Venimus cum potestate et mandato, ut omnes Chri-stiani sint liberi a servitute et tributo, et angaria, et paedagogiis et consimilibus, et sint in honore et reverentia, et nullus tangat possessiones eorum... Ita praecepit, quod in lege Dei non sit differentia inter Latinum, et Graecum et Armenicum, Nestorinum, Jacobinum, et omnes, qui adorant crucem. Omnes enim sunt unum apud nos". Nesturilerin Franciscan Rubruk ile olan ilişkisi dikkat çekicidir. Onun seyahat notlarına bk. izd. Meşelya - Rayta, 337: "Nestorini occurrerunt processionaliter nobis"; 339: "Magna multitudo chri-stianorum hungarorum, alatorum, rutenorum, georgianorum, hermenorum, qui omnes non viderunt sacramentum ex quo fuerunt capti, quia ipsi Nestorini nolebant eos admittere; ad ecclesiam suam nisi rebaptizarentur ab eis. Nobis nullam mentionem fecerunt super hoc: immo confitebantur quod Ecclesia Romana esset caput omnium eccle-siarum, et quod ipsi deberent recipere patriarcham a papa, si vie essent aperte". Nesturi sefirleri ve bizzat Moğol Hanı Gyuk'un (1246-1248) bilhassa Hıristiyanlara (açıkçası, inanca/mezhebe bağlı kalmadan) ibraz etmiş oldukları iltifat ve teveccüh dolaysılar çeşitli milletlerin ruhanileri Moğol sarayına akin etmişlerdi. Bk. d'Ohsson, *Histoire de Mongols*, II: 295 ve и Cüveynî'nin Farsça teksti benim çalışmamda: *Türkistan*, I: 111. Tüm bunlar, Tüm bunlar, Nesturileri diğer kiliselerin hoşgörüsüzlükle suçlayan Monte Korvi no'nun sözlerini tamamen ret ediyor: "Nestoriani quidam Christi-anitatis titulum praeierentis, sed a Christiana religione plurimum deviantes, tantum in-valuerunt in partibus istis, quod non permittant quempiam Christianum alterius ritus habere, quantumlibet parvum Oratorium nec aliam quam Nestorianam publicare doctrinam" (Mosheym, priloj. № XXXXIII, 114 ve sl.). "Kniği o velikom hane" (Büyük Han kitabının) Katolik yazarı Nesturilerin Monte Korvino hakkında has ettikleri nefreti açıklaması, bunun Roma Kilisesi ile birleşmek üzere Nesturileri iknaa gayret ettiğini ve aksi takdirde saadete ve kurtuluşu nail olamayacaklarını söylediğini zikrediyor. (Jacquet, *Le livre du Grant Caan*, 69).

Babuye/Babuaeus (ki ortodoksluğun başlıca müdafidir) ve I. Aba (ki Sasaniler zamanındaki katolikosların en mühimidir. Bu son iki zat, Hıristiyanlığın kabulüne kadar, Magam idiler; bundan başka Ferhad veya Afraat/Aphraates dördüncü asrın en mühim Süryani yazarlarındandır. Bundan sonra Narzes/Narses nezib Nesibis mektebinin müessisidir. Kutsal kitapların mütercimi ve Süryani - Yakubi mezhebinin başlıca müessisi Filoksen ve nihayet filozof Pavel/Paul (IV. yüzyıl)<sup>84</sup> Nesturi kültürünün başlıca merkezleri Nesi-bis, Cündişâpûr ve Merv'dir. İlk zikredilen mahallede ilahiyat mektebi vardır ki, müessisi önce gördüğümüz gibi bir Farsça isim taşımaktadır. Cündişâpûr'da tıp mektebi Arap tıbbının inkişafında pek büyük bir ehemmiyet kazanmıştır; Taberî'nin de bildirdiği gibi Nesturiler bunu da Doğu'ya medyundurlar. İkinci Şapur zamanında (309-379) meşhur bir Hint tabibi Suz'a geldi; halk bu doktorun sanatını öğrendiğinden İran'da en iyi uzman tabipler yetişti;<sup>85</sup> Merv'in ise Sasaniler zamanında bilinen kültürel şehirlerinden biriydi.<sup>86</sup>

Süryani kültürü Arap döneminde de devam etti. Teologlardan başka burada filozoflar, doktorlar, hukukçular, tarihçiler, dil bilimciler mevcuttur. Malum olduğu üzere Nesturi tabipler büyük Arap doğa - filozoflarının hocaları oldukları gibi, Araplar Yunan edebiyatı ile istinaslarını da Süryani tercümelerine medyundurlar. Hatta Halife'nin Nesturi tabipleri bir dereceye kadar siyasi nüfuza da sahiptiler. Bunun neticesi olarak halifeler bazı madun memuriyetleri Hıristiyanlara da tevdi ettiler. Ancak Kilisenin ahlaki durumu çok zayıf halde idi. Kaba sefahatler ve adi ihtiraslar, yüksek dereceleri (papazlara) işgal edenler arasında bile, sıradan bir hareket oldu.

Burada, Orta Asya Hıristiyanlığı için pek büyük bir ehemmiyeti haiz bulunmuş olan Nesturi asketizmine (çileciliğine) birkaç kelime ile nakl-i kelimet etmek lazımdır.

V. yüzyılda Nesturi kilisesinde asketizme karşı bir hareket başladı ki, bu hareketin müşevviği Barsumas idi. 485 senesinde çıkarılan ruhban meclisi kararlarına göre, Papazlar nefislerine hâkim olamadıkları takdirde izdivaç etmek hakkını haiz olacaklardı. 499 senesi meclis-i ruhanisinde Patrikler ile piskoposların bir defaya mahsus olmak üzere izdivaç edebilecekleri takarrür etti; buna mukabil alelade Papazlara ise iki defaya kadar izdivaca müsaade edildi. Bu sonuncu hak bilahare yalnız cismani rahipler için mahfuz kaldı. Buna mukabil daha VI. yüzyılda yüksek rütbeli ruhanilere müteveccih olmak üzere izdivaç aleyhine bir aksü'l-amel başladı. 545 tarihinde inikat eden Sinod meclisinde Patrik Birinci Aba zamanında (518-552) evlenmiş olan zevatın piskoposluğa veya Patrikliğe intihabı men edildi. Aynı asrın başlangıcında Filistin'de bulunan Filistin Rahibi İbrahim Mısır'a gönderdi. Memlekete avdet ettikten sonra İbrahim Mısır tarzını numune ittihaz ederek manastırlara daha ciddi düzenleme getirdi ve dâhil etti; bundan dolayı "Keşişlerin/

84 Bütün bu açıklamalar, *Barhebraei Chromeon ecclesiasticum*'tan alınmıştır.

85 Taberî, per. Nyol'deke, 67.

86 İstahrî, 262.

Papazların Pederî<sup>87</sup> unvanını aldı; Zaten Kozma Indoplavatel, Orta Asya'daki her şeyi anlatıyor.<sup>88</sup> Daha sonra Nesturilerde asketizm kuvvetle inkişaf etmiştir. Şehristanî<sup>89</sup> de tesadüf ettiğimiz fırkaya göre Nesturiler arasında özel sınıf olarak "ibadet ehli" mevcuttur. Bu sınıf tam ve musaffa bir ruha sahip olmak suretiyle gökyüzüne yükselmek ve cemel ilahi ile görmek olmak ve bil-umum esrar ve gizliye infaz nazar etmek ümidini beslerler ve bu ümitle bil-umum şehvani ve nefsanî hazlardan içtinap üzere bulunurlar.

### III

IX. yüzyılda İran'dan gelen Müslüman Hanedanları ortaya çıkıyorlar. Horasan ile Mâverâünnehir ve kısmen de Batı İran'da hüküm süren Samani Hanedanı (874-999) azami ehemmiyeti haizdir. Bunlar, hâkimiyetlerinin tarzında Sasani hükümdarlarını numune ittihaz etmişlerdir. Lisan resmî, resmi vesikalarda da Farsça idi.<sup>90</sup> Bununla beraber İslam hâkim din olarak kaldı. Bununla birlikte, düalist mezhepleri daima takipçilere sahip olarak devam etti. Memleket halkı arasında mevcut Zındıklar hakkında yukarıda bilgi vermiştik. Sasanilerin sukutu üzerine Maniheistler kısmen Batı Asya'ya teveccüh ettiler; bunlar Halife Muktedir zamanında (908-932) yeniden Doğu'ya doğru uzaklaşmağa icbar edildiler. Ve bu defa Samaniler tarafından aynı takibat ve baskılara maruz bırakıldılar. Nihayet, Tuguzguzların<sup>91</sup> hakani tarafından kendilerine karşı gösterilen himaye sayesinde, bu takibattan kurtulabildiler. Bu zamandan itibaren Maniheistlerin reisleri Semerkant'ta ikamet ederlerdi.<sup>92</sup>

Samanilerin bölge idaresindeki memleketlerde Hıristiyanlık hakkında bazı bilgiye sahibiz. Semerkant'taki Hıristiyanlar hakkında özellikle Havkal'ın<sup>93</sup> verdiği bilgi en mühimdir. Semerkant civarında kâin Savdar<sup>94</sup> Dağı şehrin güneyinde tabiatın feyizli olması ve havasının saf ve hoşluğu ile özellikle kesip ün salar; Sugd'un büyük bir kısmı bu

87 Assemani Bibliotheca orientalis, III: 872-873.

88 Assemani Bibliotheca orientalis, 92: «Itemque apud Bactros, Hunnos, reliquos Indos, Persarmenos, Medos, Elamitas, a< tque in tota Persidis regione Ecclesiae infinitae sunt Episcopi item Christianique populi magno numero, Martyres multi, Monachi et Hesychnastae». Assemani Bibliotheca orientalis, III: 872.

89 Per. Haarbryukera, I: 267.

90 Makdisî, 335/12-13. Hamdullah Mustafa Kazvîni Tarih-i Guzide'de diyor ki, Ahmet b. İsmail (907-914) dindar olduğu için resmi belgeleri Farsça yerine Arapça yazılmasını emir etmiştir. (Nerşahi, izd. Şerefa, 101, Şefer'in bastığı, Tarih-i Guzide'den iktibas edilen Samaniler hakkındaki bahse ilave olarak vardır.)

91 Bu isim hakkında aşağıya bk.

92 Flugel, *Mani*, 105-108.

93 İbn Havkal, 372.

94 Zerafşan mantıkasının güney hududunu teşkil eden dağlara böyle tesmiye olunurdu. Daha sonra (XII y.) Semerkant'ın güneyinden bu dağlara kadar olan bütün havaliye bu isim verildi. Benim yazıma bk. Hafizi Abru, s. 15 (özet/izvleçeniye iz Hafiz-i Abru) ve Babur-hame, per. Leydena -Erskina, 54 (burada Şavdar'ın yerine Şadvar yazılmıştır).

ülkeden görünüyor. Dağ, dereler ve meyve bahçeleri ile mestur olup suni surette sulanmaktadır. Hıristiyan müstemlekesi ile manastır hücreleri ve cemaatlerinin toplandıkları yerleri buradadır. İbn Havkal burada Iraklı birkaç Hristiyan'a tesadüf etmiştir. Bu Hıristiyanlar iklimin fevkaladeliliği ve tabiatın bolluğu dolayısıyla bu ülkeye gelmişlerdi. Bu müstemlekenin ismi yazmalarda çeşitli şekillerde gösterilmiştir (زرکرد، وركود، وركود).<sup>95</sup> Bundan başka İbn Havkal,<sup>96</sup> Yâkût,<sup>97</sup> Taşkent ülkesi hududunda (قرية للنصارى، قرية النصرارى) isminde bir Hıristiyan müstemlekesi zikrediyorlar. Aynı biçimde bu isimde çeşitli şekillerde gösterilmiştir (Bk. nota 96 ve 97). Nihayet İstahri<sup>98</sup> Herat'ta bir Hıristiyan kilisesinden bahis ediyor. Merv metropolitliğinin ne derece mühim olduğu, Bîrûnî'nin Horasan metropolitini birçok defalar katolikos isimlendirmesinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber Hıristiyanların adedi çok değildi. Makdisî'nin<sup>99</sup> verdiği bilgiye göre, Samanilerin egemen ettikleri sahada pek çok Musevi ve pek az Hıristiyan ikamet ediyordu.

Samaniler pek nadir olarak Türklerin memleketlerine sefer icra ederler, genellikle kendi memleketlerinin müdafaası ile yetinirlerdi<sup>100</sup>. Yalnız birkaç hem hudut şehri işkâl etmişlerdi. Nuh ibn Esed (Halife Mu'tasim zamanında, 833-842) vaktinde Araplar tarafından fetih edilip daha sonra tekrar gaip edilen İsficab<sup>101</sup> civarını Türklerden aldı.<sup>102</sup> 280/893-94 tarihinde İsmail ibn Ahmet Talas şehrini,<sup>103</sup> X. yüzyılda ise Samaniler Fergane hududunda bulunan Heftde (هفتده yedi köy) mevkiini Türklerden aldılar.<sup>104</sup>

Müslüman milletlerin Doğu Asya halkları ile ticari münasebetleri, o zamanlar pek ziyade, inkişaf etmişti. Semerkant'ın Doğu kapısı Çin kapısı isimlendiriliyordu.<sup>105</sup> Çine giden üç Türk halkları: Guzlar, Karluklar ve Tuguzguzların<sup>106</sup> hâkim oldukları

- 95 <Türkistan'da V. V. Bartold Vazkerd okumayı uygun gördü. bk. nast. izd., I: 145. - Yu. B.>  
 96 İbn Havkal, 384/!2: وينکرد (وینکرد، وینکرد، وینکرد، وینکرد) <bk. nast. izd., I: 227 - Vinkerd. - Yu. B.>  
 97 Mu'cem, III: 234/8: تینکرد  
 98 İstahri, 265.  
 99 Makdisî, 323.  
 100 Kudâme, <tekst, 262>; per., 204.  
 101 Şimdi Çimkent şehri yakınlarındaki Sayram köyü.  
 102 Belâzürî, 422.  
 103 Nerşahi, izd. Şerefa, 84.  
 104 İbn Havkal, 396.  
 105 İbn Havkal, 365.  
 106 Bu kabile ismi (Arapçası تفرغز evvela Tagazgaz olarak okunmuştur. Grigor'ev toguzguz = tokuz uygun şeklinde okunmasını teklif ettiği birçok âlimler ile beraber Guye (yine VI cilt BGA) tarafından da kabul edilmiştir. Aynı BGA'nın VII. cildinin girişinde (VIII) bu kabile unvanının “تفرغز” olmayıp “تفرغز” okunması hakkındaki Nyol'deke'nin mütalaası vardır. Nyoldeke IX. yüzyılın sonuna ait bir Pehlevi metnine istinat etmektedir. (881 yılında yaşayan Fars baş rahibi Menuçehr'in bir mektubu, - Epistles of Manuskihar, p. 329), Pazend yazısı ile gayet açık olarak Tughzghuz şeklinde yazılmıştır. Arapların “تفرغز” veya Guzlara ait herhangi bir kabile ile alakadar olup olmadığını gösterecek hiçbir malumat, bu zikir olunan metinde var değildir. Mamafih Orhan kitabelerinde Tokuz-Oğuz tabirinin kullanıldığı Nyol'deke'nin noktayı nazarını teyit etmektedir. Bk. Barthold, *Die historische Bedeutung*, 8 ve idem, *Die altturkischen Inschriften*, 28. <Mogolistan'ın eski Türk runi tekstleri Tokuz-Oğuz (Oğuzların dokuz- kabilesi) etnonimini okumaya imkan veriyor. Bu konfederasyonun başında, 746 yılında Merkezi Asya'dakendi imparatorluğunu oluşturmuş Uygurlar bulunmaktadır. 840-845 yıllarda Kırgızlar tarafından



mıntikalardan geçiyordu. İlk kabile yani Guzlar Bahri Hazar civarından İsficab sancağına (yaklaşık Çimkent) etrafında kadar olan yerlerde sakin idiler; ikinci kabile yani Karluklar Fergane'deki Arap sınırından<sup>107</sup> Doğu'ya doğru otuz günde seyahat edile bilen ülkede sakin idiler; üçüncü kabile yani Toguzguzlar ise Çine kadar olan geri kalan sahaya işkâl ediyorlardı.<sup>108</sup> Elbette burada diğer göçebe kabilelerde sakin idiler; fakat bunlar ehemmiyetleri itibarıyla bu zikredilen kabilelerden pek çok kerede bulunuyorlardı.

Arabi Türkistan'dan Doğu Türkistan'a giden yolun ayrıntılı tarifi İbn Hurdâzbih ve Kudâme'de mevcuttur.<sup>109</sup>

Arap hattının hususiyeti dolayısıyla şehir isimlerinin kıraati büyük müşkülât gösterir. De Gue kıraati şekliyle bu yolu tarif edelim:

Taraz şehrinde Aşağı Nurjan	(3 fersah)
Oradan Kasra-Bas	(2 fersah)
Oradan Kul-Şub	(4 fersah)
Oradan Cul-Şub <sup>110</sup>	(4 fersah)
Oradan Kulan	(4 fersah)
Oradan Birki (Merki)	(4 fersah)
Oradan Asbara	(4 fersah)
Oradan Nuzket	(8 fersah)
Oradan Harancavan	(4 fersah)
Oradan Cul	(4 fersah)
Oradan Sagır	(4 fersah)
Oradan Türk Hakanının başkenti	(4 fersah)
Oradan <sup>111</sup> کمر او	(4 fersah)
Oradan Nevaket	(4 fersah)
Oradan Pyanciket	(4 fersah)
Oradan Suyab	(4 fersah)

---

bozguna uğratılan Uyguların büyük çoğunluğu Güney Türkistan'a ve Gansu'ya göç etmişler ve orada kendilerinin 1050 yılına kadar devam eden devletlerinin kurmuşlardır. Arap ve Fars kaynaklarında Tokuz -Oğuz kavramını sadece Güney Türkistan'ın Uygurlarına işaret eder. Bu iki etnonimlerin ilişkileri için bak: Minorsky. *Tamim*, 285-290; Hamilton, Toquz-oguz Doğu Türkistan'daki Uygur devleti hakkında bk. Gabain, *Das Uigurische Konigreich*. S. K.>

107 <Rusça'da izd. Oldu: "Müslüman"- Yu. B.>

108 İbn Havkal, 111-14.

109 İbn Hurdâzbih, tekst, 28-129; per., 21; Kudâme, tekst, 205-206; per., 157-158.

110 Kudâme'de bu şehir yok, Kul- Şub'tan Kulan'a kadar mesafe 4 fersah olarak belirlenmiştir.

111 Bu ismin nasıl okunacağı- bilinmiyor.

Karavanlar, Suyab'tan 15 gün (Türk-posta 3 gün) içinde Üst Nurcan'a ulaşırlar.

Bu caddenin hemen Kuzeyinde kumlu step başlardı; Güneyde (İskenderiye) Dağ<sup>112</sup> silsilesi uzanırdı. Kasra-Bas'da Karlukların kış karargâhı vardı; bundan pek az mesafede Halaçların kışlakları bulunurdu. Yolun sağ cihetinde Kasra-Bas ile Kul-Şub arasında bir dağ vardı ki, üzerinde yonca, sebze ve meyve verir ve nema bulurdu. Nevaket kadar ehemmiyetli noktalar Kulan ile Mirki idi. Nevaket büyük bir şehir idi. Oradan doğru bir yol yukarı Nurcan'a giderdi. Suyab şehri ikiye inkişam etmişti: Kubal ve Sagur-Kubal.

Bu seyahat hattını Tomaşek,<sup>113</sup> de Goeje hakkındaki tenkit namesinde “De Muur van Gog en Magog” münakaşa ederek, yukarıda zikredilen Çin yollarıyla beraber “Tan Hanedanı Tarihi” (Tan-şu)'dan iktibas etmiştir. Söz konusu, bu suretle, şehirlerin gerçek isimlerini tayin etmeğe çalışmış ve bir vech-i asti neticelere istihsal etmiştir:

1) Taraz: Evliya- Ata'nın 5 fersahın güneyinde bulunan Talas/z'tır. (Arapların zamanında burası Şelci olarak gösteriliyor).<sup>114</sup>

2) Kasra-Bas, Şahname'de iki defa zikredilen Türk kalası قاجار باشی (Kaçar-Başı) olacak; Evliya-Ata mevkiinde olması ağleptir/galıptır.<sup>115</sup>

3) Kulan (كولان) bugünkü Tartı mevkiidir; Çinlilerde bu yere Szyuyulan olarak isimlendirilmektedir (Aşpara'dan 70 li Batı'da, Dalos'dan 140 li<sup>116</sup> Doğu'da).

4) Aşpara (اشیره), Çince Osubolay) bugün Çaldavar'ın bulunduğu Asbara deresindedir. Şerefeddin'e göre Temur 1046 tarihinde Kulan dağının Doğusunda kâin olan Aşpara kalasını yeniden inşa ettirmiştir.<sup>117</sup>

5) Nuzret başlığı - Makdisî Nuşket, Çince taranskribi Dunszyan, tarz tahririne göre Tumket (تومكت) okumalıdır; Aksu kenarındadır. İhtimal ki bu günkü Aksu'dur.

6) Cul (جول) bugünkü Pişpek'e tesadüf ermektedir. Reşîdüddîn'e göre Cul<sup>118</sup> kuzeyde Nayman ile güneyde Buri-Tibet arasındadır. İdirisi'nin bahis ettiği yol Fergane'de

112 <Bugünkü- Kırgız Ala dağları / Kirgizskiy hrebet>

113 Tomashek, WZKM, Bd III: 103-108.

114 Arap kaynakları açık gösteriyor ki, dağlarda kâin Şelji şehri Taraz ticaret şehriden kat'i ayırdır. Bilhassa bk. Makdisî, 274-275. Taraz'ın bu günkü Auliye - Ata'nın <günümüz Cambul şehri> bulunduğu mevki kâin olması muhtemeldir. Bu konuda ve ayrıca takip eden istasyonlar hakkında: Kallaur, özet/izlojenniye v MSOS, Jg. I, Abt. 2, 1898, 167; <bk. Kallaur, Auliyaatinsk bölgesinin antik yerleşimi>.

115 Kallaur'a göre Ahır-Taş harabelerinin yerindedir.

116 Tomaşek'te bu surettedir; Tan-şu yalnız 60'tir. (Yukarıya bk., 269).

117 <Yani Almanca çevirisinde (Rusça'da izd., Bu ifade yoktur.); Burada, Tomaşek'in incelemesinde yer alan tarih hataları tekrar edilmiştir (WZKM, Bd III: 107). Timur, Şubat 1405'te öldü; Aşpara kalesi, 1397/98 kışında Timur Muhammed-Sultan'ın emriyle yeniden inşa edilmiştir (Yukarıya bk. 70). - Yu. B>

118 Bu Jul (kelime bildiğiniz gibi, 'step' anlamına gelir), her halükarda, Arapların Jul ile hiçbir ilgisi yoktur.

Aksiket'ten başlayarak altı günde yüksek bir geçidi olan Aleksandr/İskender sülalesindeki Kara-Kol'a ve oradan üç günde Cul'e müntehi oluyor.

7) Sarıg yerine (سارغ, Türkçede sarıg/sarı), Çince Migo'ya istinaden Marg (çim) okunabiliyor.

8) Karlukların Hakanlarının başkenti "Syuan Szan, Suy-ye-şuy olarak adlandırılıyor ki, bil-umumu komşu devletlerinin tacirlerinin toplandığı merkezdir.<sup>119</sup> Suy-ye-şuy nehri Çu nehridir; Tokmak civarındaki bu günkü harabeler bunun mevkiini gösteriyor. Burada Hıristiyan Türklere ait birçok mezar taşları bulunmaktadır.

9) Suyab (Tomaşek, كبال yerine كئاك veya كئاك Konak veya Katak) Issık-Göl'ün Batı eteğinde uç/aramlıdır.<sup>120</sup>

نویشان (Nuşcan) yerine/için, Tomaşek برسخان (Barshan) tarz kıraatini tercih etmekte ve Narın-Barskaun (yani yukarı Sır-Derya/Seyhun)'un kaynak ırmaklarından birisinin ismi ile birleştirmektedir. Civarında bulunan dağ geçidinin ismi de böyledir.<sup>121</sup>

Çince isimlerin Arapça ile karşılaştırılması, öncekilerin - büyük bir kısmının - VII. yüzyılın ilk rubuna kadar irca edilmesine mukabil sonuncuların IX. yüzyılın nihayetinde ait olması dolayısıyla, kesip müşkülât etmektedir. İki buçuk asırlık zaman zarfında ise, şehir isimleri değiştikten başka, kervan yollarının istikametleri bile tahavvül edebilir. Çinliler Kulan'dan Talaz'a kadar olan mesafeyi 60 li, Aşpar'a kadar 70 li tahmin ediyorlar; Araplar ise ilk merhaleyi 17, ikinci merhaleyi 8 fersah olarak beyan ediyorlar. Bu şerait tahtında Çin imlasına itimat etmek pek müşküldür. Şimdilik en emini de Guye'nin tarz kıraatidir. Bu kıraat, kesin olarak emin olduğu için değil, belki bu kıraati kabul etmek için kâfi sebebe sahip olmadığımız için, en uygun telakki edilmektedir.

İsmi bugüne kadar muhafaza eden "Mirki" yahut "Merke"nin mevkiî tamamıyla doğru olarak telakki edilebilir. Kendi aynı isimdeki nehrin kenarında bulunan "Esbire/Aşparı" mevkiî de muin olup bu günkü "Çaldavar"dır. "Çıldivar" dan Merke'ye kadar 26 mesafe tahmin edilmektedir.<sup>122</sup> "İbn Hurdâzbih ile Kudâme de bir fersahın takriben 6 "verst" (6½ km.) müsaîfî gelir. Nuzret mevkiinde vaziyetine göre Belovodsk" (Aksu'nun

119 Yukarıda zikredilen Çin seyahat yollarına bk. Bundan anlaşıldığına göre, Suy-Ye'deki şehir Suyab olup Türk hakanlarının merkezi ile aynı değildir.

120 Bu arada genel olarak Çu, Issyk-Kul gölden hiç akmadı.

121 Tomaşek'in bu noktayı nazarı şimdi Fars yazar Gardizi (XI. y.) tarafından beyan edilen halk iştikakı/etimoloji ile doğrulanmaktadır. Farsça tekst için benim Otçyot o poyezdke v Srednyuyu Aziyu eserime bk. 89, <per. - 113>: "أتر بارس خان نام کردندیعی امیر بارس" (onlar araziye Barshan adını verdiler, yani Fars hükümdarı). <Barshan okuluşu, Mahmur Kaşgarlı'nın sözlüğü ile nihayet teyit edildi. (III: 308). - Yu. B.>

122 Mesafeler Rus imparatorluğu resmî posta yolundan alınmıştır. SPb., 1888, eklemelerle 1889, 1890 ve 1891 y.

Ruşça ismi olup “Çaldavar”dan 50 verst mesafedir.) yeriyle tevafuk etmektedir. Çünkü Velovodsk istasyonundan 40 verst mesafesi olan Pişpeka’dan bir az daha Doğuda yani 8 fersah daha az mesafede olduğu zan olunmaktadır.<sup>123</sup> Saryg için Tokmak civarı gösterilmektedir. (Tokmak Pişpeka’dan 58 verst mesafededir.) Alt -Tokmak civarındaki “belde-i Hakan et-Türki” (Tokmak’tan 17 verst<sup>124</sup> mesafededir). Nevaket Cil -Arık civarındadır. (Alt -Tokmak’tan 26 ¼ verst mesafededir.) bu sonuncu şehir ileride geçecektir. İbnü’l-Esir’de<sup>125</sup> bu şehir 199/737 senesi altında zikredilmektedir.

Arap coğrafyacılarının zikrettikleri mesafe doğru olduğu takdirde, “Su-yap’ın”<sup>126</sup> Issık Göl’ün pek ziyade Batı istikametinde bulunması icap eder. “Çu” nehrinin yukarı mecrası ile “Barskaun” arasındaki mesafe on beş günlük bir kervan yolu veya üç günlük posta seyahati için tamamıyla ehemmiyetten yoksundurlar.<sup>127</sup>

“Fergane” yukarı Barshan giden diğer bir yol vardır. Üzkent (Fergane’de)’den “Akabı”ya (Dağ geçidi) kadar mesafe bir günde geçilir; Akabe’den yüksek bir tepede bulunan “Atbaş” şehrine kadar olan mesafede aynı miktardadır. Bu şehirden yukarı Barsah’a altı günlük yol vardır. Bu şehirler arasında meralar ve kaynaklar mevcuttu, fakat bir tek köy yoktur.<sup>128</sup> Atbaş şehri aynı isimdeki dağ silsilesinden akan Atbaş nehri üzerinde bulunuyordu ki, Rus ve Çin sahası arasındaki huduttan uzak değildi. “Üzkent” ile “Atbaş” şehri arasındaki mesafe (200 versten fazla), özellikle arazini dağlık olması dolayısıyla iki günlük seyahat miktarından fazladır. Kudâme’ye göre “Atbaş”ın Tibet’ten (Tibet arazisinden) “Fergane” ve “Barshan”-dan<sup>129</sup> aynı mesafede olduğuna bakılırsa, burada bir hatanın olması pek muhtemeldir.

123 Daha sonra kendi gözlerimle görebildiğim göre Orta Çağ’daki ticaret yolu bu günkü posta yolunun biraz güneyine geçiyordu. Pişpek’ten bi az güneyde vaki olup, Hristiyan maraz taşlarının da bulunduğu Alamedin köyündeki harabeler eski Cul’un vaziyetini göstermektedir. Otçyot o poyezdka v Srednyuyu Aziyu, 25, 31.

124 <Almanca; Rusça’da çevirisinde de böyledir. izd. - 27.- Yu. B.>

125 İzd. Tomberga, V: II48; ayrıca Taberî’de (II: 1593).

126 Taberî’de (II, 1441) pod. 103/721-22 g.

127 Arap coğrafyacılarının bilgileri gerek Tomaşek tarafından ve gerekse tarafımdan yanlış anlaşılmıştır. Yukarı Bershan, İssık-Köl’ün güney doğu sahilinde idi. Oraya en yakın yol (bu günkü Tokmak’tan bir az doğuda) Çu nehri boyunca Buam <Boum> arasında ve kölün güney sahili boyunca Nevaket’ten geçti. Diğer bir yolda “Nevaket’ten Su yap arasından kuzey muntahi olurdu. Bu şehir Çin kaynaklarına göre, Çu’nun kuzeyinde bulunuyordu. 745 yılında Çinliler tarafından tahrif edilmiş ve Gerdîzi’nin bir rehberde arae ettiği vecihle bunun güneyinde Kastek geçidinin doğrudan doğruya kuzeyinde tekrar inşa edilmiştir. Su yap’dan yukarı bir sahane olan yol Kastek geçidi üzerinden bu günkü Vermıy, <şimdi Alma-Ata> ve oradan Çilik ve San-Taş üzerine olan yolun yanındır. Kervanların bu yolu 15 günde geçtikleri hakkındaki malumat bu süratle tamamıyla izah edilmektedir. bk. benim Otçyot o poyezdka v Srednyuyu Aziyu, s. 89-90, 102, ve benim yazıma Die altturkischen Inschriften, s. 18, Anm. <Yukarı Barshan hakkında, detaylı bilgi için bk. Minorskiy, *Tamim*, 292 sq. N. F. Petrovskiy (başka bir not) V. Bartold tarafından yukarıda tarif edilen rotanın ana noktalarının belirlenmesine itiraz etti; Bunlar (itirazlar Barthold tarafından reddedildi) (Otçyot o poyezdka v Srednyuyu Aziyu, 29-30). - Yu. B.>

128 İbn Hurdâzbih, <tekst, 30>; per., 22; Kudâme, <tekst, 208-209>; per., 160.

129 Kudâme, <tekst, 208-209>; per., 160. Agbaşa’dam Arla vadisi arasından ve Yası geçidinden geçerek Üzkent’e barıldığını Timur tarihinde bahsedilmektedir. (Şerefüddin Yezdi., per. Peti de Iya Krua, I: 255-256; kalkut izd. I: 256-258). <Çu nehri vadisinde ticaret yollarının yönü ve erken ortaçağ yerleşimleriyle ilgili yeni veriler için bk: Bernştam, K istoričeskoy topografii, Kojemyako, Rannesrednevekoviye posleniya, Ayrıca bk. Euyev, Kitaysl,ye izvestiya, - S.K. >

Arapların Orta Asya halkları ile ticaret ettikleri başlıca maddelerden birisi Tibet'ten, Hindistan'dan, Çin'den, Tuguzguzlar'dan, Kırgızlar'dan ve diğer mahallelerden ticaret yapılan misk idi. Bunlar en makbulü ise Tibet miski idi.<sup>130</sup> Kırgızlar o zamanlar Tuguzguzlar'ın kuzeyinde sakin ederler; bunların sahası, İbn Havkal göre,<sup>131</sup> Tuguzguzlar'ın Kimakların, Karlukların, Guzların memleketleri ile ve deniz ile hem hudut idi.

Ticaret yolları üzerinde aynı zamanda dini propaganda gerçekleştirildiğinden bu yolları uzun uzadıya belirlemek zaruretinde idik. Türklerin, çeşitli düalist mezheplerin ve özellikle Maniheistlerin propagandasına pek erken maruz kaldıklarını da gördük. Eğer "Mes'udi"ye itimat etmek gerekirse, X. yüzyılda "Tuguzguzlar Maniheizm'i kabul etmişlerdir."<sup>132</sup> Fakat bu, diğer bilgi ile uygun gelmiyor. İbnü'l-Fakih<sup>133</sup> Türklerin büyük bir çoğunluğunun zındık olduklarını söylüyor. el-Bîrûnî<sup>134</sup> ise, Doğu Türklerinin çoğunluğunu, Çinlileri, Tibetlileri, ve Hintlilerin bir kısmını Maniheist telakki etmektedir. Mes'udi'nin sözleri şu suretle anlaşılmalıdır ki, Maniheizm tam inkişafını yalnız -Tuguzguzlara tabi olan- ve diğer Türklerden daha medeni olduğu şüphesiz olan Doğu Türkistan'ın medeni halk nezdinde olmuştur. Göçebeler ise bilakis yeni bir dini kabul ettikleri zaman daim Şamani adetleri ile dini nazariyelerinin çoğunluğunu muhafaza ederlerdi. Zaten Arap seyyahı Temim ibn Bahri'l-Muttavvi'i'nin<sup>135</sup> seyahatnamesinden anlaşıldığı şekliyle Maniheistler yalnız Tuguzguzlar'ın merkezinde çoğunluğu teşkil etmişler ve memleketin diğer kısımlarında ise Zerdüştlüğe salık bulunmuşlardır. Uygur Maniheistleri kendi dinlerini Cin'e bile yaydılar.<sup>136</sup> Buna bakılırsa, dini propagandalarının, kavmi yakınlıkları olan diğer milletler üzerine kesin olarak hiçbir etki etmemiş olması pek geçerli değildir.<sup>137</sup>

130 Yakubî, *Kitâbu'l-Büldân*, 364-366; İbn Havkal, 387. Belki "الحرخيري" yerine "الخرخيري" okumak gerekir Yakubî, *Kitâbu'l-Büldân*, 365.

131 İbn Havkal, 14,17-132.

132 Flugel, *Mani*, 387.

133 İbnü'l-Fakih, 379.

134 El-Âsâr'il-Bâkiye, izd. Zahau, 209; per. Zahau, 191, Burada iltibas vardır; bu açıklama Budistliğe taalluk etmektedir.

135 Yâkût, *Mu'cem*, I: 840. Ayrıca Kudâme (tekst, 262; de Guye'de yanlış tercüme, aynı yerde, 203). <Şimdi bk. Minorsky, *Tamim* (Arapça metnin yayını, İngilizce çevirisi ve yorumu). - Yu. B.>

136 "İstoriî dinastii Tan / *Tan Sülalesi Tarihi*"nde (Tan-şu) İâkinf'in tercümesi nazaran (Sobraniye svedeniy, I: 415), Uygur Maniheistlerinin (moni) evvela 806 yılında Çin'e geldikleri beyan edilmektedir. (Ayrıca bk. Parker, *A thousand years*, 280); Aynı "İstoriî dinastii Tan / *Tan sülalesi tarihi*"nde istinat eden Palladiy ile Maniheistlerin daha VI. yüzyılda Çin'e geldikleri ve 768 yılında merkez hükümet ile şehirlerde Uygur moniler için manastır inşa edilmiş olduğunu söylüyor. (Palladiy, *Starinniyе sledi hristianstva*, 51).

137 Müellif Arap kaynağından gelen malumatın Çin kaynakları ile mukayesesinden, bu gerçeğe son yıllarda münakaşa olmakla beraber, Maniheistlerin Orta Asya tarihinde büyük bir rol oynadıkları neticesi çıkarılacağı fikrindedir. Bk. Grenard, *Le Turkestan*, 69, Çinlilerin "Muni" ismi ile Müslümanları işaret ettikleri hakkında (Radlov, Kutadga bilik, izd. Radlov, I: LXIX), Şavann'ın mufassal olmakla beraber nice makul olmayan beyanatına bk. (Le nestorianisme, 76) Manileri Hıristiyan telakki etmektedir. <Temima İbn Bahr'ın Tuguzguzların dini hakkında verdiği bilgilerin analizi için bk. Minorskiy, *Tamim*, 296. V.F.Minorski'nindüşüncesinegöre, TuguzguzlarınülkesindekiZerdüştlerehakkında bilgiolanaksızdır; Temim ibn Bahr'ın Budizm ya da Türki kabilelerin eski dini aklına gelmiş olması mümkündür. - Yu. B.>

Şimdi Hıristiyanlığa gelemiz: Hvalson Selçuk'un "Mihail isminde bir oğlu olduğunu ve bunun Tuğrul Bey'in pederi bulunduğunu Prof. V. D. Smirnov'a atfen beyan ediliyor. Bundan istinsah edilebilir ki, -Smirnov'ta aynı şeyi söylüyor- Hıristiyanlık, Selçukluları meydana çıkaran Guzlar arasında yayılmıştı. Çünkü Müslümanlar asla "Mihail" ismini tanımazlar.<sup>138</sup> Smirnov'un bu tahmin Kazvî'nin Guzların açıktan açığa Hıristiyan olduklarını söylemesiyle kesb-i kuvvet ediyor, Kazvî'nin<sup>139</sup> Kimaklar memlekette bir kayadan bahis ederek bu kaya içinde diz çökmüş olan bir adamın ayak ve dizlerinin izleri müşahade edildiğini ve bundan başka bir çocuğun ayak izleri ve bir merkebin tırnak izleri bulunduğunu beyan ediyor. Guzlar bu izleri İsa'ya atf ediyorlar, [Acaba Mısır'dan firar bunun efsanevi sebebi mi?] ve onu takdis ediyorlar ve tapınıyorlardı.<sup>140</sup> Kimaklar Karlukların kuzeyinde Slavların arazisi ile Guz ve Kırgızlar arasında yaşarlardı.<sup>141</sup> Bundan başka bunların memleketleri Güneyde İslam memleketleri ile temas ediyordu.<sup>142</sup> Bunların merkezi Talas (Taraz)dan 81 günlük mesafede idi.<sup>143</sup> Kazvî'nin Kozmografyasının XIII. yüzyılda yazıldığı şüphesizdir. Fakat bu eser diğer Arap müntahabatları gibi birçok Anahronizm: takvimi yanlışlıkları ihtiva etmektedir. Bu yanlışlardan birisi önce İslam'ı bir hayli zaman önce kabul etmiş olan Guzlar'ın dini hakkında verilen bilgidir.<sup>144</sup> Prof. Hvolson'un<sup>145</sup> kayıt ettiğine göre Hıristiyanlık şüphesiz -hiç olmazsa- kısmen Nesturiler vasıtasıyla Doğu Türklerine gelmiştir. Bu açıklamalardan açık olarak anlaşılıyor ki, Hvan'son burada da başka başka mezheplere sahip olan Hıristiyanların müdahalesi tahmin etmektedir. Gerçekten Bizans misyonerleri, Batı komşuları Hazarlar üzerine de etkili olduğu malum olan Guz'lara kadar vasıl olabilmişlerdi. Bundan başka Guzların aynı biçimde Nesturi olmayan Hıristiyanların bulunduğu Harezmi ile komşuluğunu nazari itibara almak lazım gelir.<sup>146</sup> Mayıs'ın dördünde el-Bîrûnî'ye<sup>147</sup> göre Harezmi Hıristiyanları "Gül Bayramı"nı kutlardı ki, bu merasimde taze güller kiliseye gösterilirdi. Unvana göre güne mahsusta İlahın validesi İoanna/Jan - Krestit/Batistin validesine bir gül gösterirdi.

138 Chwolson, *Grabinschriften*, 107. Yâkût'un sözlüğünde "أبو سعيد ميكائيل بن حنيفة" isminde bir zattan bahis edilmektedir. <Daha bk. *Tâcu'l-Arûs*, VIII: 119, s. v. مكل - Örneğin ZVORAO V. Rozena>

139 Zekeriya Kazvîni, II: 394.

140 Zekeriya Kazvîni, II: 395.

141 İbn Havkal, 14.

142 Makdisî, 274.

143 İbn Hurdâzbih, <tekst, 28>; per., 20-21; Kudâme, <tekst, 209>; per., 160.

144 Raverti, (Cuzcani, per. Raverti, II, 961) Guzlar (غزان) arasında Hıristiyanlığın (ترسا), Budistlerin ve diğerlerinin bulunduğu hakkındaki malumat İbn Hurdâzbih'ye isnat edilmektedir. İbn Hurdâzbih'in metbu metninde buna dair hiçbir malumat yoktur. (غزان) ve (ترسا) kelimelerinden anlaşıldığı veçhiyle Raverti bir acem tercümesinden istifade etmiş olmalıdır. Raverti tarafından zikredilen fıkra Gerdîzi'de de bulunmaktadır. (Eserime bk. Otçyot o poyezdke v Srednyuyu Aziyu, 91). İbn Hurdâzbih'de de istifade etmiştir: Burada zikredilen "Guzlar" değil Tuguzgulardır.

145 Grabinschriften, 107.

146 Bu konuda İstahrî, 305.

147 el-Âsâr'il-Bâkiye, izd. Zahau, 296; per. Zahau, 292.

Gaytona zamanında<sup>148</sup> (XIV. yüzyılın bidayetinde) Harezmi Hıristiyanları Antakya Patrikliğine tabi idiler. Bundan şu netice çıkarılır ki, bunlar Nesturi olmayıp “Melkit” veya Yakubi idiler. Ebû Dülef’e göre Guzların bir mabedi vardı, fakat derununda resimler yoktu.<sup>149</sup>

Cikil kabilesi arasında pek az Hıristiyan bulunduğunu Ebû Dülef söylüyor.<sup>150</sup> Bu bilgi Grigoryev’in<sup>151</sup> kayıt ettiği gibi iki türlü anlaşılabilir. Ya bunların memleketlerinde az miktarda ecnebi Hıristiyanlar sakin idiler. Veyahut bizzat Cikil’lerin küçük bir kısmı Hıristiyanlığı kabul etmiş bulunuyorlardı; her durumda bir diğeriyle yakın bağlantı ilişkilerde bulunmaktadır. Grigoryev Cikil’lerin ayrı bir kabile olduğunda şüpheleniyor. Zira -sözlerine bakılırsa- Ebû Dülef’ten önceki Arap yazarlar bu kabileden hiç bahis etmedikleri gibi, tarihçi yazarlarda yalnız Ebû Dülef’te mevcut bilgiyi zikir ve kayıt etmekle yetinmiyorlar. Bundan başka “Arap yazmalarında özel isimlere genellikle büyük ölçüde tahrif edilmektedir. Ancak bir ulus olarak Cikiller, bir halk olarak İbnü’l-Esîr’de<sup>152</sup> Sultan Melik Şah’ın özel paralı askerleri şeklinde mezkûrdur.

Cikil şehri, Arap yazısının elverişliliği nispetinde Türkçe özel isimleri büyük ölçüde doğrulukla nakil eden X. yüzyılın Arap coğrafyacıları tarafından zikredilmemektedir. Makdisî,<sup>153</sup> Cikil’leri Taraz (Talas)’tan yarım mil mesafede olarak gösteriyor.

Talas’ta dahi Hıristiyanlar vardı, Emir İsmail 280/893-94 tarihinde şehri zapt ettiği zaman, şehirdeki büyük kilise (کلیسای بزرگ) camiye kalp edildi. Talas Emiri birçok dihkan ile birlikte, İslam’ı kabul etti<sup>154</sup>. Merki (Merke) şehrinin başlıca cami vaktiyle kilise idi.<sup>155</sup>

148 Hetum, gl. IV. Butarihçi hakkında, bk. Yule, Cathay, vol. I, prelim, essay, p. CXXXI ve Kıtay/Hitay hakkında önemli bir başlık içine alan, ibid., p. CXCIV sq. Gayton’un eseri, 1671 tarihinde Brandenburg’da erken bir tarihte basıldı. Gaiton’un sözleri: “In armis sunt ferocissimi, qui vocantur Soldini, et habent propriam linguam, literas atque ritum Graecorum, et modo Graecorum conficiunt corpus Christi, et sunt obedientes patriarchae Antiocheno”.

149 Yâkût, Mu’cem, III: 448; op. Yule, Cathay, prelim, essay, I: CLXXXVIII. Sonuncu durum, belki de, Guzların Yakubi olduğu varsayımını lehinde konuşuyor. Yakubi rehberi Filoksen, Kutsal Ruh’un ve İsa’nın tasvirleri karşı çıkarak bütün ikonları kiliselerden uzaklaştırdı (Neander, *Allgemeine Geschichte*, Bd I: 573). Ve şimdi Hint Yakubileri ikonları red ederler. (Hunter, *The Imperial Gazetteer of India*, VI: 243). <Hıristiyanlığın Sır-Darya Guzları arasında yayılması hakkında yeni bilgi yoktur. Harezmi’de Hıristiyanlık hakkında. (O hristianstva v Horezme, bk. Tolstov, Novogodniy prazdnik, - S. K.)>

150 Yâkût, *Mu’cem*, III: 446. <Daha fazla bilgi için bk. Abu Dulef, izd. Ror- Zauera, 19, 47.- S.K.>

151 Ob arabskom putešestvennike, 27-28.

152 İzd. Tornberga, X: 114. <Doğru okunuşu, açıkça- çigil; örneğin bk. izd. t. 11, I: 578. - Yu. B.>

153 Makdisî, 274-275; “صیحه” kelimesi hakkında aynı esere bk. BGA, IV (sözlük): 283. Görünüşe göre, Cikil kabilesi aynı adı taşıyan şehir yakınlarında değil, belki Issyk-Kul gölü civarında yaşadığı anlaşılıyor. Benim “Otçyote o poyezdke v Srednyuyu Aziyu” eserimde Gerdzîzî’nin sözlerine bk. s. 9: “جکلیان نشینند”.

154 Nerşahi, izd. Şerefa, 84. Dihkanlık İran’da ve Orta Asya’da asalet unvanıdır. Örneğin benim yazıma bk. *Die altturkischen Inschriften*, 9.

155 X yüzyılda “کلیسه” kelimesi yalnız “kilise” (sür. کَلِيسَة) veya sinagog (ibr. כְּנֶסֶת) anlamına gelebilir; Bîrûnî’de sonucu anlamını almıştır (el-Âsâr’il-Bâkiye, izd. Zahau, 205). Tarihi kıyaslara nazaran bir kilisenin camiye dönüştürülmesi daha olasıdır.

Doğu Türkistan'da Hıristiyanlığa gelince, Bay'da (بای) Hıristiyan bulunduğunu Ebû Dülef bildiriyor.<sup>156</sup> Yul'un fikrinde<sup>157</sup> بای = Bay Aksu ile Kuça arasındadır.

İslam bir taraftan Samanilerin fütuhatıyla diğer taraftan ticari temaslarla yayıldı. Samaniler Guzar ile Karlukların bir kısmını (takriben 1000 aile) kendi memleketlerinde yerleştirdiler. Bunlar İslam'ı kabul ederek hududu tecavüzlere karşı müdafaa ettiler.<sup>158</sup> Bu Türklerin Makdisî'de mevzu bahis edilen Müslüman Türkmenler olması muhtemeldir.<sup>159</sup> Müslüman tacirler şüphesiz diğerlerinden daha fazla idi. Bunlar tercihen ticaretçi en mühim olan şehirlerde yaşıyorlardı. Şelci şehrinde (Tomaşek'in<sup>160</sup> ifadesine göre Kara-bura ve yukarı Talas kenarında Kümüş-tay dağı geçidi yakınında) takriben 10.000 İsfahanlıın sakin bulunduğunu Makdisî<sup>161</sup> beyan ediyor. Ticaret yollarında hemen her şehirde camiler mevcut idi. Şehir halkı her ne kadar bilhassa müşriklerden tereküp ediyor idiyse de bazı noktalarında Müslümanlar galebe çalmışlardı.<sup>162</sup> Hâkimiyet Hıristiyanlar elinde kaldığı yerlerde, Müslüman tacirler vergiye tabi tutulmuşlardı.<sup>163</sup>

#### IV

X. yüzyılın nihayetinde, Doğu ve Batı Türkistan'da egemenlikle hüküm süren İlek Han veya Karahanlılar Hanedanı idaresinde bulunan Müslüman Türklerin hâkimiyeti inkişaf etti. Degin, Fren, Reno, d-r Bretşneyder<sup>164</sup> ve V.V. Radlov'un<sup>165</sup> kabul ettikleri gibi bunların Uygur mu yoksa Grigoryev<sup>166</sup> ve Lerh'in<sup>167</sup> telakkileri şekilde Karluk mu oldukları malum değildir. Bunların merkez idareleri Balasagun idi. Bu şehir Semireçensk civarında idi. Biz bu ismi önce Makdisî'de görüyoruz.<sup>168</sup> XIII. yüzyılın Çin kaynaklarına göre Balasagun Talasa doğru Almalık (Kulci civarında) yolu üzerinde bulunup Verniy üzerinden ve Kazlık/Kastek geçidi ortasından Çu ırmağı<sup>169</sup> üzerinde bulunan Tokmak şehrine vasıl olur. Verniy'den Pişpeke giden bu günkü yol ancak 1871 tarihinden<sup>170</sup> itibaren

156 Yâkût, *Mu'cem*, III: 450.

157 *Cathay*, prelim. essay, I: CXC. Bay mevki, Tarim'in kuzey akımı Muzart-Darya'da bulunur.

158 İbn Havkal, 391.

159 Makdisî, 274.

160 WZKM, Bd III: 106.

161 Makdisî, 275/8.

162 Makdisî, 275/16.

163 Zekeriya Kazvîni, II: 411; İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX: 322.

164 Researches, I: 252.

165 Kutadgu bilig, izd. Radlov, I: LXXXVIII.

166 Karahanidî/Karahanlılar, 59.

167 Sur les monnaies, 420.

168 Makdisî, 275. Makdisî, Balasagun'u "nüfuzu çok, büyük ve zengin bir şehir" olarak nitelendiriyor.

169 Kostenko, *Türkistanskiy kray*, 163.

170 Brefeohneider, Researches, IV: 18.



mevcuttur. Buna dayanarak her ne kadar Yâkût'a<sup>171</sup> göre Farab veya Otrar şehri Şaş'tan uzakta Balasagun civarında bulunuyor ise de Balasagu'nun İbn Hurdâzbih ile Kudâme'de bahsi geçen Belde Hakan et-Türki ile aynı olduğu hakkındaki Grigoryev'in<sup>172</sup> fikrine iştirak mecburiyetinde kalacaktır. Semireçensk X. yüzyılda Karluklara aitti. İbn Hurdâzbih ile Kudâme'ye itimat caiz ise, merkez idaresi Çu kenarında değil Evliya Ata'da Aleksandr silsilesinden Batı nihayetinde bulunuyordu.<sup>173</sup> Uygurlar, Balasagun'un tesisini bizzat kendilerine atf ederler.<sup>174</sup> Karluklar'ın arazisinin Uygurlar tarafından zaptı hakkında bilgi mevcut değildir. Fakat On Tuguzguz'un Yüz Karluk ile başa çıkabileceği hakkındaki Kudâme'nin sözlerinden<sup>175</sup> de anlaşıldığı şekilde Karluklar ile Doğu komşuları arasında müsademeler/ çatışmalar vuku bulmuştur. Diğer taraftan Karahanlılar hükümetlerinde hiçbir Uygur'a tesadüf etmeyiz. Buna mukabil Karluklar Guzlar'ın Selçuk arazisinde oynadıkları aynı rolü Karahanlılar hükümeti dâhilinde de oynamışlardır.<sup>176</sup> Bu mesele esasen şimdilik bizce, kabul edilebilir bir hal gibi görünmektedir.<sup>177</sup> Her halde, Karahanlılar hakiki Uyguristan (Bu günkü Turfan ve Urumçi'nin kâin olduğu mahalleler) üzerine pek müşkülâtle hâkim olabilmişlerdir. Aksi takdirde Uyguristan'da İslam'ı neşir etmeleri lazım gelirdi. Her halde Uygurlar XIII. yüzyılda bile Müslümanların imansız hasmı idiler.<sup>178</sup>

Bu sülalenin cediti evveli Kara-han, İbnü'l-Esîr'in<sup>179</sup> hikâyesine göre bir şahsın rüyada kendisine Türkçe emir ettiğini görerek İslam olmuştur. Haleflerinden biri olan Bugra-Han 389/993-94 tarihinde<sup>180</sup> Buhara'yı zapt etti. Fakat aynı senede geri çekilme-

171 Karahanîdi/Karahanlılar, 21.

172 Mu'cem, III: 833. Bu, Yâkût'un kendisinin sözleriyle çelişmektedir (aynı yerde, I: 708). Çünkü Balasagun Kashgar'dan uzak değildir.

173 Çinlilerin sözlere göre, Karlukların merkezi/başkenti daha 766'dan beri Chunehrinin üzerindedir (Biçurin, Sovraniyesvedeni, I: 372; ayrıca bk. Marquart, Die Chronologie, 25). Auliye-Atayakınlarındaki alankışlak olmaktan ziyade yaylak olmaya uygundur; Syuan Tszan'ın göre burası Han'ın yaylağı imiş. (Syuan Tszan, per. Jyul'ena, I: 14). Kırgızların kış ordugahları yalnız Talas'ın aşağı mecrasındadır. (Kostenko, Türkistanskiy kray, I: 266).

174 Balasagun'un tesisi hakkındaki Uygur kaynağı "Cüveynî'nin "Tarihi Cihanguşa"sında vardır. Radlov'un metni ve tercümesi- Kutadga bilik, izd. Radlov, XLV. Bu efsanenin hakikaten Semireçi'deki Balasagun'a ait olduğu keyfiyeti pek şüphelidir. Cüveynî'nin ifadesinden de anlaşıldığı üzere efsaneye ihtiva eden Taş Moğolistan'da Orhon'da bulunmuştur. Galiba Cüveynî şehven Balgasun (şehir) ismini Balasagun ile karıştırmıştır.

175 <Tekt, 262.>; per., 203.

176 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XI: 54-56.

177 <O. Prisyak'ın son çalışmasına göre, Karahanlılar Garahanlılar hanedanı Garluklar olmuştur. Garlık kabilesinden Çigiller (Jikil) ve Yağmalar özelliklerle devlette yönetici durumu sahip olmuşlardır. Bk: Pritsak, Von den Karluk, 270-285; idem, Die Karachanden, 21-23. - Yu. B.>

178 Cüveynî'nin aynı açıklamalarına bk. (Kutadgu bilig, izd. Radlov, I: XLVIII). Burada Karahanlıların Guz olmaları ihtimalinden de bahis edilmiştir. Bu görüş Neşri'ye istinat ederek Gutşmid tarafından paylaşıldı (Kleine Schriften, Bd III: 227, 239).

179 İzd. Tornberga, XI: 54. <Bogra-han Hasan (Harun) b. Süleyman oğlu değildi, Karahanlıların ilk hanının torunu olan İslam'ı kabul etti; aşağıya bk, 506. - Yu. B.>

180 İbnü'l-Esîr'de de böyledir; daha erken ve güvenilir kaynaklara nazaran Rabiu'l-vevel 382/ Mayıs 992 y.; (Beyhakî, zd. Morleya, 234; aynı tarih, benim Türkistan'da Gerdîzî'nin de vardır, I: 12).

ğe mecbur oldu ve sonra vefat etti.<sup>181</sup> Onun halefi İlek-Han<sup>182</sup> 389/999 senesinde Mâ-verâünnehir'i kesin olarak fatih ederek Samanilerin hâkimiyetine nihayet verdi.<sup>183</sup> İlek-Han mülhit Türkler aleyhine cihat ilan etti.<sup>184</sup> İbnü'l-Esîr<sup>185</sup> Türklerin kitle kitle İslam'ı kabul edişlerini Safer 435 (9 Eylül-8 Ekim 1043) tarihine irca ederek 10.000 çadır halkı (Ebü'l-Fidâ,<sup>186</sup> göre 5000) İslam'ı kabul etmiş ve 20.000 inek (hayvan) bu hadiseye kutlama adına kesilmiştir. Bu Türkler yazın Bulgarların memleketinde Kışın ise Balasagun etraflarında göçebelikle yaşarlardı. Bu tarihten bir az önce Selçuk ordusu ile Guzlardan ayrılarak İslam'ı kabul etmiş ve dindaşlarını millettaşlarına karşı müdafaa için meydana çıkmış idi. Guz Hakanı Cend şehrinde (Sir-Derya kaynağı yakınında) sakin olan Müslümanlardan cizye almıştı. Selçuk bunları bu cizyeden kurtararak Türk valisini uzaklaştırdı.<sup>187</sup>

XI. yüzyıldan beri Hıristiyanlığın Doğu Türkistan'da İslam'a nispetle münhasıran mevkisizde kaldığı ve yalnız Tyan -Şan'ın kuzeyindeki saha dâhilinde yaşayan Hıristiyanların Bugra Han ile haleflerinin din mücadelelerinden pek az etkili olduklarını Vambery tahmin etmektedir.<sup>188</sup> Bununla birlikte Hristiyanların Kara Haniler hükümeti zamanında baskılara maruz kaldıkları görülüyor. Veya hiç olmazsa Hristiyan yazarlar böyle bir baskılardan bahis etmiyorlar. Semerkant Nesturi Metropolitliğinin merkezi olarak kalmıştı.<sup>189</sup> Ara sıra düalistlerin nüfuzu kendini gösteriyordu. Karahanlılardan Semerkantlı Ahmed Han zındıkların mezhebine tabi oldukları için hatta hayatını gaip etti (488/1095).<sup>190</sup> 1043 senesinde sonra yalnız Tatarlar ile Çinlilerin (Kitanlar) müşrik olarak kaldıkları hakkında İbnü'l-Esîr'in beyanatı şüphesiz mübalağalıdır. Bu tarihinin zamanına kadar hatta Batı Türklerinin bile tümünün İslam'ı kabul etmediğini göreceğiz.

Keraitlelerin Nesturi tacirleri vasıtasıyla Hristiyanlığı kabul etmesi keyfiyeti, 1007 tarihinde vaki oldu. Bunun üzerine Merv metropoliti Moğolistan'a rahip gönderdi.<sup>191</sup>

Karahanlıların hâkimiyeti zamanında memleketin dâhili çekişmeler ve mücadeleler içinde çalkanmakta olduğunu İbnü'l-Esîr birçok defalar bildirmektedir. Han Şerefü'd-Devle (435/1043-44 senesinde Kaşgar, Balasagun ile diğer mütebaki memleketlerin yüce hâkimiyetini kendi uhdesinde muhafaza etmekle beraber hükümeti akrabası arasın-

181 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga IX: 68-70.

182 <Nasr b. Ali, Buhara'nın ilk fatihi torunudur. "İlek Han" lakabının kökeni (yanlış) hakkında bk. aşağıda, 520, prim. 1- Yu. B>

183 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX, 1105. bk. yine Rozen "Rasskaz Hilalya as-Sabi, V. Rozen Hilalya as-Sabi (XI. y.) Buhara'nın yıkılışıyla ilgili ifadelerini bu eserde neşir ediyor. (po puk. Brit. muz. Add. 19360).

184 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX: 169.

185 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX: 355-366.

186 *Muhtasar*, III: 120.

187 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX: 322.

188 *Das Türkenvolk*, 325.

189 Ebü'l-Ferec, 1046 tarihinde Semerkant metropoliti tarafından katolikusa hitaben yazılan bir mektuptan bahsediyor. (Oppert, *Presbyter Johannes*, 91).

190 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, X: 165.

191 Bu konuda bk. Oppert, *Presbyter Johannes*, 88-90.

da taksim etti.<sup>192</sup> Karahanlılar bu hadiseden pek az sonra Selçukilerin kendi üzerlerindeki hâkimiyetlerini tasdike mecbur oldular. XII. yüzyılın bidayetinde Sultan Sencer Semerkant'ta hanları azil ve nasip ediyordu.<sup>193</sup> Selçukiler hâkimiyeti 1141 tarihinde Sencer'in ordusu mağlup eden ve Karahanlıları taht-ı tabiiyete alan Kara Hitaylılar tarafından mahv edildi. Hitay arazisinin<sup>194</sup> sahası Batı'da Hazar denizine kadar Doğu'da ise Gobi çölüne kadar uzanıyordu. Doğu ve Batı ülkesi Kara Hitay sülalesinden Gorhan ile bir nevi tabi münasebatı idame eden hususi dere beyler marifetiyle idare ediliyordu. Karahanlılarda Maveraünner'de aynı mevkii işgal ettikleri gibi Harezmi Şah ile Karluk hanları da Semireçenski ve Uygur İdikut'un kuzey kısmında aynı vaziyette bulunuyorlardı.<sup>195</sup>

Kara Hitayların istilasını o ülkesinin kültürü için faydalı idi. Yarı vahşi kabilelerin dahi Kara Hitay ordusunu teşkil ettiğini de şüphesizdi. Fakat bizzat Hitaylar önce Çin medeniyetinin bütün semerelerini yararlanmışlardı. Gorhanlılar - (Çinliler ona Yelyuy Daş Müslümanlar, (طایغو، قومقین قوشتمین و قوشتمین)<sup>196</sup> derlerdi- tebaası nezdinde büyük itibara mazhardı. Talan ve şiddeti tebaasına yasaklamıştı. Yalnız zina mucip ceza değildi.<sup>197</sup> Kitanlar şehirleri tahrip etmezlerdi. Bilakis yeni şehirler tesisine çaba harcarlardı. Cüveynî<sup>198</sup> sonra kesip marufiyet eden Emil (bugünkü Çuğuçak civarında) şehrinin tesisini onlara atf etmektedir. Herhangi bir şehri zapt ve ele geçirdikleri zaman, halkı soymazlardı, bilakis her bir evden birer dinar alırlardı. Birinci Gurhan tek bir kumandanın emri altında kesinlikle 100 süvariden fazla vermediği gibi memleketini de taksim etmemişti.<sup>199</sup> Müteakip zaman zarfında hükümet Kitanların eline düştü. Fakat Türk ve Moğol göçebelilerinin hükümetleri hilafına olarak devlet halinde inkisama maruz kalmadı. İbnü'l-Esîr'de görüyoruz ki, serkeş göçebelileri ziraata alıştırmak için çaba ve gayrette bulunuyordu.<sup>200</sup>

192 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, IX: 356. İbnü'l-Esîr'in bu ifadeleri hiç olmazsa katı değildir; önceki kaynakların (özellikle Utbi ve Beyhaki) verdikleri malumata nazaran Karahanlıların saltanatı daha pek çok zaman evvel Kaşgar'da hükümet süren sülalenin hükümdarının nüfuzunu daim tasdik etmeyen birtakım hükümetlere inkisam etmiştir. Şerefü'd-Devle (gerçek ismi Arslan Han Süleyman b. Yusuf idi) evvele evvele emir vaki olan devletin inkisamını teyit suretiyle terviç ve tasdik etmişti. Daha fazla tafsilat için Türkistan kitabıma bk. <nast. izd., I: 315-385. 1043-44'de Karahanlılar Devletinin iki bağımsız Kağanaya dönüşümü- doğu ve batı- aşağıya bk. 520, not. 2- Yu. B.>

193 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XI: 54-55.

194 Orhan kitabelerinin gösterdiği gibi bu kabilenin hakiki ismi "kitay" veya "kitan"; bk. Radloff, Die alttürkischen Inschriften, Zweite Folge, 39.

195 İdikut unvanı hakkında, Kutadga bilik'e bk. izd. Radlov, I: (vvod) XXVII, XXXIX. Cüveynî'ye göre, Kaşgar'da da ayrıca bir han vardı. <Bk:> ruk. Publ. b-ki IV, 2, 34, I. 22; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, I: 170. Kaşgar'da Karahanlıların bir şubesi icrayı hükümet ediyordu. Bk. Türkistan kitabıma I: 132-133.

196 Nerşami, izd. Şerefa, 242 (Mecma' et-tavarih'tan; <bk. nije, 293, prim. 207>); Cürçânî, per. Raventi, II: 913.

197 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XI: 57.

198 Ruk. Publ. b-ki IV: 2, 34, I. 130. Cüveynî'nin d'Osson'dan naklen tercümesine bk. (*Histoire des Mongols*, I: 442).

199 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XI: 56-67.

200 İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XI: 205. Gariptir ki, başka bir yerde (İbnü'l-Esîr, izd. Tornberga, XII: 171) İbnü'l-Esîr Kitanları göçebe olarak nitelendirmektedir.

Türklerde ziraat ve şehir hayatı hakkında X. yüzyıl İslam coğrafyacılarının verdiklerinden daha ayrıntılı bilgiye İdrîsî'nin eserinde tesadüf ediyoruz. Fakat bu bilgi maalesef karma karışıktır. Malumdur ki, İdrîsî'nin eseri sırf müntahabat/seçmeler mahiyetindedir. Bütün Arap müntahabatlarında olduğu gibi, değişik zamanlara ilgili olan bilgi kesinlikle yekdiğerlerinde açık bir sırat/yolda tayin edilemez. Bundan başka, özel isimler tanınmayacak derecede tağyir edilmiştir. İdrîsî'de Kitanlar zikredilmemiştir. Fakat Grigoriv'in<sup>201</sup> epeyce takdir ettiği şekilde İdrîsî Kitanları kendinden önce gelen coğrafyacıardan bütünü başka tarzda tasvir ettiği Kimakları ile karıştırmış olmalıdır. Ebû Dülef'e<sup>202</sup> göre bunlar hayvan derilenden çadırlarda yaşarlardı. Memleketleri yarı siyah ve yarı beyaz üzüm yetiştirirdi (?). Altın ve mücevherata sahiptiler. Yağmur yağdırmak için hususi bir taşları da vardı. Ne bir hükümdara ve ne de bir mabede sahiptiler. İdrîsî'ye<sup>203</sup> göre Kimak hükümdarı altın işlemeli elbise giyer. Altın taç taşır ve senede dört defa halka görünürdü. Hükümeti birinci bakan idare ederdi. Saraylar, büyük binalar ve eğlence yerleri mevcuttu. Hükümdar dirayet ve azameti ile tanınmıştı. (Bunlar pek cengâver olup hemen daima komşuları ile mücadelede buldukları bir yerde mezkûrdur).<sup>204</sup> Merkez idaredeki halk ihtiyaçtan variste oldukları gibi bütün memleket dâhilinde en zengin ve en müreffeh bulunuyorlardı. Şehir demir kapılar ile donatılmış olan kuvvetli surlar ile muhat idi. Büyük ve seçi' bir ordu tarafından müdafaa ediliyordu. Kibar halk kırmızı ve sarı renkte ipek elbise giyerlerdi. Fakat elbise taşımak hakkında yalnız büyükler sahip idiler. Sokaklar, pazarlar ve evlerin büyük bir kısmı suyolları ile donatılmış idi. Halk Sâbiî dinine (دين الصابيين) salık idiler. Güneş ve melekleri (الملائكة) de tapınıyorlardı.<sup>205</sup>

1145 senesinde Nesturi hükümdarı “Presvitera İoanna”nın Müslümanları Doğuda baskıyla “Sami biraderleri”<sup>206</sup> mağlup ettiği haberi Avrupa’da duyuldu. Bu haberin yayılmasına sebep, Yelyuy Da-Şa'nın Sencer'e karşı muharebesi idi. Fakat bundan Yelyuy-Da-Şa'nın ve Kitanların Nesturi oldukları neticesi çıkarılmamalıdır. Büyük bir ihtimal Nesturiler Yelyuy-Da-Şa'yı aynı zamanda Keraitlerin hanı ile karıştırmışlardır. Karait devletinin kurucusu Van Han'ın büyük pederi Merguz Han idi. Bu zatın Yelyuy Da-Şa'nın muasırı olması kronoloji itibarıyla pek mümkündür. Gorhan'ın ordusunda bazı Hıristiyan unsurların mevcudiyeti dolayısıyla Nesturilerin bunu kendilerince bilinen Hıristiyan hükümdar ile karıştırmaları da mümkündür. Eğer bütün “Kitanlar” Hıristiyan olsalardı. Bu hadise Hıristiyan ve Müslüman tarihçiler tarafından zikredilirdi. İbnü'l-Esîr<sup>207</sup> birinci

201 Arab gezgin hakkında bk. 31.

202 Yâkût, *Mu'cem*, III: 448. Ayrıca bk. Yule, *Cathay*, prelim, essay, I: CLXXXVII.

203 per. *Jobera*, II: 222-223.

204 per. *Jobera*, I: 501.

205 İdrîsî, başka yerlerde (per. *Jobera*, II: 221) Kimaklerin inançsız/mülhit ve ateşperest olduklarını, onların arasındaki bazı kimselerin imandan arı olduklarını, otlarla beslenip ormanlarda yaşadıklarını söylüyor.

206 Tekste: “Persarum et Medorum reges fratres Samiados dictos” (bk. Oppert, *Presbyter Johannes*, 13).

207 İzd. Tornberga, XI: 56. Aynı yerde Kitan krallarının uzun bir peçe taşıdıkları söyleniyor. (المقنعة والخمار). *Mecmau'l-tevârih*'in yazarı (XVI. yy. sonu) ilk Gurhan'ın Mazdakitlerde olduğu gibi mülkiyet ve kadın ortaklığını tanıdığını söylüyor. (Nerşahî, izd. Şerefa, 242). Keşif ettiğime göre

Gurhan'ın Maniheizt olduğunu söylüyor. Hâlbuki İdrîsî'nin Kimak asilzade kâinin kıyafetleri hakkında verdiği bilgi daha ziyade bu dileğe işaret etmektedir. Müslümanların daha sonra bu dileği kabul etmesen Kitan tarz kıyafetinin kabulü ile alakadar olduğunu daha aşağıda göreceğiz. Bu keyfiyet nazar itibara alınırsa, Oppert'in<sup>208</sup> "Presviter İoanna" isminin Gurhan'ın "r" sinin sükûtuyla hâsıl olduğu fikrinde olduğu anlaşılır. (Oppert Korkhan okuyordu. İbnü'l-Esîr ise genellikle كوخان yazıyor). Bu cihet kabil-i müdafaadır. Diğer taraftan Ritter<sup>209</sup> gibi bu ismi onun Han (Çince Van - Han) kelimeleri ile açıklamak mümkün değildir. Zira Potye'nin<sup>210</sup> kayıt ettiğine göre irsen intikal eden bu unvanı ancak Kerait hükümdarlarının en sonuncusu taşıyordu. Semireçensk kitaplarından çıkardığımız sonuca göre birçok Hıristiyan Türkler biri Türk diğeri Hıristiyan ismi almak üzere iki isim taşırlardı. Bunların herhangi bir sebepten dolayı özellikle yayılmış olan Hıristiyan isimlerini seçmeleri tabidir. İoanna ismi Keraitler zamanında Türklerin Hıristiyanlığı kabul ettikleri Patrikin ismi olarak böyle bir rol ifa etmiş olabilir.

Kitanlar tıpkı Çinliler gibi bütün dinleri aynı suratla himaye etmişlerdir ki, bunların arasında İslam da vardır. Müslüman tarihçiler Gurhanların<sup>211</sup> adaletini bilhassa medh ve sena eylemektedirler. Özellikle bu keyfiyet gösterir ki, Gurhanlar kesinlikle Nesturi değil idiler. Bununla birlikte Müslümanlar hâkim mevkilerini elden çıkarmak mecburiyetinde kaldıkları halde, diğer dinlerin taraftarları ise Müslüman taassubundan masun kalmışlardır. Bundan dolayı Hıristiyanlık dahi burada Karahanlılar idaresinde daha ziyade serbest olarak yayılabilmiştir. Gurhanların merkez idarelerinden biri olan Kaşgar'da Petrik III. İlya (1176-1190) bir Nesturi metropolitliği tesisi etti.<sup>212</sup> Merkez idarelerden biri de Balasagun idi. Amr'ın Piskopos cetvelinde Kaşgar metropoliti aynı zamanda Nevaket metropoliti olarak da gösterilmektedir.<sup>213</sup> Bundan dolayı Semireçi, Kaşgar metropolitliğine tabiydi. Hıristiyanlığın hâkim sülale üzerine olan etkisine gelince Yelyuy-Da-Şa'nın haleflerinden son Gurhan'ın kerimesi ve gasıp Kuşluk'un (doğrusu Güçlük) zevcesinin Hıristiyan olduğunu biliyoruz. Bu bilgi dahi yalnız tarih derleyicilerde kalmıştır.<sup>214</sup>

---

*Mecmau't-tevârih* "Haydar Razi'nin Tarikat Haydari'sinde aynıdır; bu eser hakkında daha fazla bilgi için bk. Pertsoh, *Verzeiohniss*, № 418 (410) ve Rieu, *Suppl. Pers.*, 20-21, *Mecmau't-tevârih* unvanı da burada mezkurdur.

208 Presbyter Johannes, 434-1135; Vorrede, S. V. Oppert'in teorisi, Zarncke tarafından (özellikle Der Priester Johannes, Abh. 2) izah edilmiş ve birçok âlimler tarafından kabul edilmiştir: Peşelem (*Geschichte der Erdkunde*, 153) ve Gutaşmid (Kleine Schriften, Bd III: 609).

209 Oppert, *Presbyter Johannes*, 11-12 (tsit. Ritter, *Asien*, I: 291).

210 Le Pays de Tanduc, 305.

211 Cürcânî, izd. Nasau - Lisa, 329; per. Raverti, II: 912.

212 Assemani Bibliotheca orientalis, III: 502, pars 2.

213 Nevaket şehri hakkında bu eserimizin başlarına bk. 281. Oppert, *Presbyter Johannes*, 88 <ayrıca bk. nast, izd., II: 7.- Yu. B.>

214 Evvela Şerefüddin *Zafername*'sinin mukaddimesinde (ruk Az. muz. 568, 70. Raverti (Cüzcanî, per. Raverti, II: 927), Maniheizt olan ilk Gurhan'ın eşinin- belki de yanlışlık eseri olarak- Hıristiyan olduğunu söylüyor.

Semireçensk'ten çıkan en eski kitabelerin Kara Hıtaı hâkimiyeti devrine ait olması pek muhtemeldir. Hvalson<sup>215</sup> taşlardan biri üzerinde 1406 adedini (Süryani tarihi ki 1095 Milattan sonra uygundur/mutabıktır) teşhis ettiğini zan etmektedir. Bu takdirde kitabenin Karahanlılar zamanına ait olması icap ederdi. Her halde bu diğerinden daha önceki bir zamana yani Moğol döneminden önceki zamana aittir. Çünkü bu daha eski ve daha büyük yazı şekillerini göstermektedir.<sup>216</sup>

Moğolların istilasıyla müteakip Kanglılar<sup>217</sup> Talas ile Issık Göl arasındaki sahayı zapt ettiler. Semireçensk'teki Nesturilerin bunlara mensup olması büyük bir ihtimaldir. Fil-vaki buna delil olarak sert edecek elimizde hiçbir şeyimiz yoktur. Çünkü Kanıklıların dini hakkında bilgiye sahip değiliz. Harezmsah Tekeş Han Kanıklı prenseslerinden Türkan Hatun'ı<sup>218</sup> tezevvüç etti ki, Türkan Hatun oğlu Muhammed üzerinde büyük bir nüfuza sahipti. Akraları Harezmsah'a hicret ettiler ve İslam'ı kabul ederek Muhammed'den muhtelif şereflı memuriyetler aldılar. Bu müddet zarfında İslam Batı Türklerinde gittikçe yayıldı. Kanıklılar bu hususta bir istisna teşkil etmiş olsalardı- bu nitelik/keyfiyet nazarı itibariye alınmış olurdu. Fakat biz bu hususa ait ayrıntılı açıklamalara ancak Ebülğazi'de tesadüf ediyoruz. XIII. yüzyılın tarihçileri, Kanıklıların Muhammed nezdine muvasalatlarını hikâye ederlerken, bunların İslam'a girme hakkında hiçbir bilgi vermiyorlar<sup>219</sup>. Türk kitabelerinin lisani Uygurcaya fevkalade yakındır. Radlov'un<sup>220</sup> müşahedesine göre hiçbir kelime hiçbir şekil yoktur ki mukabil Uygurcaları ile ayniyet göstermiş olmasın. Aradaki fark yalnız sese ait hususlardır. Kanıklıların Uygurlarla yakınlığı hakkında şüphe beslemek kesinlikle caiz değildir. Çince Kao-Kyuy<sup>221</sup> (yüksek Araba) isimlendirmesi Kanıklı ismine çoktan bağlanmıştır.<sup>222</sup> Gerek Kanıklılar ve gerek Uygurlar kendi hususi sahalarından başka Naymanların memleketinde yani bu günkü Moğolistan'ın Batı kısmında

215 *Grabinschriften*, 95. Tarihi gösteren harfler Hvol'son'un ifadesine nazaran tamamıyla silinmiştir.

216 Bilahare Prof. Hvol'son Semireçi'den 400 kitabe elde ederek müellife tebliğ lütfunda bulunmuştur. Bu kitabelerden biri Moğol devrinden evvelki zamana yani 1201 tarihine aittir. Şimdi bk. Chwolson, *Grabinschriften*, N. F., 6 (№2).

217 Ebülğazi, *Rodoslovnaya Tyurok*, izd. Demezona, II: 37-38.

218 Cüncani, (matbunüşhadaki "Jawzjani" ile Raverti'deki "Jurjani" yerine böyle okunmalıdır. Bunun Kıpçaklı Kadır Han'ın kızı olduğunu söylüyor (Cüncani, per. Raverti, I: 254). <Harezmsah Tekeş "Han" unvanını almadı. Karısının adının doğru okunuşu Terken'dir; izd., nast. I: 400, prim. 4. Yu. B.> Kanglıların Muhammed'in sarayındaki itibarı şuradan anlaşılıyor ki, Kanglılar, Cingiz Han'ın Harezmsah ile muharebe ettiği tarihte ekseriya şehirlere kumandan tayin edilirdi.

219 Kanglı ve Kıpçak kabile isimlerinin hemen aynı şey olduğu görünüyor. Yalnız Ebu'l-Gazi'nin değil Tekeş hükümeti zamanında neşir edilmiş olan resmi ve saikadan da anlaşıldığına göre Sir-Derya'nın aşağı kısmında mukim olan Kıpçaklar (veya Kanglı?) daha o zamanlar İslamiyet'i kabul etmemişlerdi. Türkistan isimli eserimde bk: c. I, s. 79. Talas ile Issık Göl havalisi arasında Ebu'l-Gazi tarafında zikredilen Kanglılar ile ilgili maalesef daha önce haber bulamadık. <Kıpçak kabilesinin Kıpçaklar arasındaki konumu hakkında bk. Klyaştorıny, *Kangyuyskaya etnotoponimika*, 62-63.- S. K>

220 *Grabinschriften*, S. №7.

221 <Şimdiki transkripti- Gaotszyuy.>

222 Reşidüddin, izd. Berezin, I: 221-222. V.V. Radlov bu yaklaşımı reddetti; bk. Kutadga Bilik, izd. Radlova, I: VII.

yaşarlardı.<sup>223</sup> Semireçensk'teki Hıristiyanların XIII. yüzyılda Kanıklıların hâkim buldukları Almalık ile pek sıkı münasebette buldukları, kitabelerden çıkarılmaktadır.

Son Gurhan (ki Müslümanlar Mani (مانی)<sup>224</sup> veya Kuman (قومان)<sup>225</sup> Çinliler Çjelugu [Çu-lu] isimlendirirler) Harezmsah Muhammed ile çetin bir muharebeye tutuştu. Bu muharebede Muhammed Mâverâünnehir'i fetih etti (609/1212-13). Mirhond Harezmsah'ı Müslümanları putperestlerden kurtaran bir halaskâr, bir kurtarıcı olarak tasvir ediyor.<sup>226</sup> Fakat bu fütihat Karahanlıların imhasını gerekli olup yerli halkı için müthiş bir felaket oldu. Harezmsah'ın aleyhtarı olduğuna hiçbir zaman hüküm edilmesi imkânı olmayan Yâkût<sup>227</sup> tahrip edilen memleketin bedbaht ve felaketli halini müessir kelimelerle tasvir ediyor.<sup>228</sup>

Bu müddet zarfında Moğollar Doğuda kuvvetlendiler, Karlukların Han Arslan ve Uygurların İdikut'u Baurçik kitabelerden ayırdıklarını ilan ile Cengiz Han'ın tabiiyetini kabul ettiklerini beyan ettiler. Arslan Han Müslümandı.<sup>229</sup> Semireçensk'in kuzey kısmına kayalık şehri ile beraber (Kopal civarında) hâkim idi. Ebülğazi'nin<sup>230</sup> şahadetine göre Karluklar hayvancılık ve tarımla uğraşıyorlardı. Yukarı İrtiş ile Orhon arasındaki oturan Naymanlar Moğollar tarafından tabiiyete alındı. Bunların bakayası Güçlük kumandası altında Gurhan'a gittiler. Gurhan bunları Hasan kabul etti ve kerimesini Güçlük'e evlendirdi.<sup>231</sup> Ancak Güçlük kayımpederine karşı Harezmsah ile ittifak yaptı. Vakıa bidayette mağlup olduysa da daha sonra Gamazlık ile Balasagun'ı zapt ve Gurhan'ı esir etti.

Müteakiben Güçlük bizzat Gurhan unvanını aldı. Devletin hudutları şayan ehemmiyet bir suratta daraldı. Harezmsah Mâverâünnehir hâkim idi. Uygurların ve Karlukların hükümdarı ise Moğolların ve tabi idiler. Bundan başka XIII. yüzyılın bidayetinde Almalık da yeni bir hükümdarlık zuhur etti.

223 Kanglı hakkında Reşîdüddin'in "Giriş"ine bakınız. izd. Berezin, I, per. 108; Uygurlar hakkında: aynı eser, 125, ayrıca Rubluk (izd. Mişelya-Rayta, 228).

224 Nerşahi, izd. Şefera, 243 (*Mecmau't-tevârih*'den).

225 Cürçânî, per. Ravarti, II: 928.

226 Oppert, *Presbyter Johannes*, 151.

227 Mu'cem, I: 249; III: 234.

228 İbnü'l-Esir (izd. Tombarğa XII: 189) Kıçluk'un eline geçmemesi için (Fergana, Şaş, İsficab ve diğerleri) gibi sınır bölgelerinin Muhammed tarafından tahrip ettirildiğini söylüyor.

229 Cürçânî, izd. Nassau-Lisa, 343; per. Ravarti, II: 1004.

230 Rodosovnaya Tyurok, izd. Démona, II: 38.

231 Kuçluk'un evliliği hakkında bu haberi yalnızca Raşîdüddin'de (izd. Berezina, III, per. 35; tekst 56: (از یکجندی دختر خود را بوی داد) ve sonraki derleyiciler vardır. Cüveynî'de yalnız, Kuçluk'un Gurhan'ı mağlup etikten sonra kидanların kumandanlarından birinin kızı ve Gurhan'ın önceki eşini aldı. Parsça tekst: کورخان دختر امیر بزرگ را که عزت زهره ومشتری بود نامزد خود کرده بود چون محکوم حکم کوچک کشت آن دختر را کوچک در تمرن <bk. Cüveynî, izd. Kazvînî, I: 48>).

Ebülğazi'nin verdiği bilgiye göre 50-60 bin Kanıklı Harezmsaş tarafına geçtiler. Talas ve Çu sahilllerinde geride kalmış olanların adedini Ebülğazi 10.000 çadır halkı olarak gösteriyor.<sup>232</sup> Soyguncu Ozar'ın<sup>233</sup> de bu meyanda bulunması muhtemeldir. Ozar Cüveynî'ye göre Kanıklı kabilesinden neşet etmişti. Çetesi uzun müddet tacirleri soydu. Nihayet o kadar mühim bir kuvvet ve kudret sahibi oldu ki, Almalık ile diğer birkaç şehri zapt etti. Uygurlar ile Karluklar gibi o dahi Cengiz Han ile Güçlük aleyhine ittifak etti. Fakat Güçlük, Ozar'ı avda esir etmeğe muvafık oldu. Güçlük Almalık üzerine yürüdü. Fakat halk kapıları kapadılar. İşte bu suretle muhasara başladı. Bir Moğol ordusunun yaklaşması üzerine muhasarayı çözerek esirleri yolda katil ettirdi. Cengiz Han Almalık'ı Ozar'ın oğullarından Suknak-Tegin'e teslim etti.

Cüveynî'nin ifadesine göre Ozar haydut olmakla beraber azami derecede zühdü takva ile ün salmıştı. Keşiş (münzevi? ارباب خرقه) birçok hasenatta bulundu. Bir gün sofi elbisesi giyen biri yanına geldi dedi ki, Yüce Rabbimiz (حضرت عزت و جلال) emriyle geliyordum vereceğim haber şudur ki kasam bom boşdur. Bize kuvvet ve kudretle orantılı bir miktar ödünçte bolun, ta ki iaşemizi temin edebilesin! Oraz ayağa kalkarak dervişin önünde eğildi ona “balış” verdirdi ve onu şu sözlerle gönderdi: “sadakayı [topluma] ver ve [ona] samimi hizmetlerimi ifa et.”<sup>234</sup>

Güçlük'ün hükümdar olduğu saha dâhilinde Müslümanlar büyük baskılara maruz bulunuyorlardı. Cüveynî'nin<sup>235</sup> ifadesine göre Güçlük, Naymanlar'ın çoğunluğu gibi onun aslı Hıristiyan idi. Daha sonra bir Kitan kızının telkinleri ile putperestle (büyük bir ihtimal Budistliğe) girmeye karar verdi.<sup>236</sup> Güçlük Müslümanlardan dinlerini terk etmelerini ve Hıristiyanlık ile putperestlikten birini seçmelerini talep etti. Putperestliği tercih ettikleri takdirde Kitan kıyafetini kabul edeceklerdi.<sup>237</sup> İtaat etmeyenleri hapis ile ceza verirdi. Bu

232 Ne yazık ki, önceki kaynaklarda, bu önemli haberi doğrulamak (veya reddetmek) için kayıt bulamıyoruz.

233 Cüveynî'de böyledir. Cemal Karşı (XIV. y. başı), Almalık handan hükümdarisine pek yakından temas etmekte idi Buzar olarak kayıt ediyor. bk. Bartold, *Türkistan*, I: 135, 440.

234 Moğollar döneminde Türkistan isimli eserimde “Cüveynî”nin metine bk. I: 107-108. Oraz'ın Kanglı veya Karlık kabilesine mensubiyeti şüphelidir. “Cüveynî” v ruk. Publ. b-ki IV: 2, 34, I. 26 قنقلیان , Şerefüddin'in (Yezdi) Zafname'sinde, ruk. Az. Muz. obv. 80- قنقلی (şüphesiz yerine قنقلی) yazılıdır. Buna mukabil “Cüveynî”nin birisinin eski ve şayan olan (ruk. Publ. b-ki Hanikov 71, I. 20) diğer iki yazmalarında ve ayrıca Vaosaf'ta دفرغان olarak geçmektedir. Oraz (veya Buzar) hakkında bk: *Türkistan*, I: 140. Bu ifadeler Müslüman handan hükümdar işi olduğunda hiç şüphe bırakmıyor; aynı şey XIII. y. Çan-çun'un sözleri ile teyit olunuyor bk. Bretschneider, *Researches*, I: 70.

235 Ruk. Publ.; b-ki IV: 2, 34, I. 22.

236 Oppert bu ihtimalden bahsetmiştir (Presbyter Johannes, s. 160). D'Osson (*Histoire des Mongols*, I: 171) Bu kızı Gurhan'ın kızı ile karıştırıyor. Burada aklımızda Gurhan'ın eski gelini kast edildiği şüphesizdir. bk. yukarı. 296, prim. 231.

237 Bu tür versiyon Reşideddin'de (izd. Berezina, III, tekst, 61; per. 39) ve daha yeni kaynaklarda, bunun gibi d'Osson'da vardır (*Histoire des Mongols*, I: 171); Cüveynî'ye göre Kuçluk Müslüman tebaasındandinlerini terk etmelerini Hıristiyanlığa veya Budizm'e etmelerini veya hiç olmasa Kitan kıyafetini kabul etmelerini talep ediyordu. Son teklif mutlaka ifa edilmeli idi. Açık ibadet ve medresede tahsil men edildi. Parsça metin: اهالی آن نواحی را انتقال از دین محمدی الزام کرد و میان دو کار مخیر یا تقلد مذهب نصاری یا تلبس بلبال خطایان جوق تحویل بمذهب دیگر



tedbir dragonad XIV. Lyudov'un benzer idi. Aynı zamanda Gurhan'ın kerimesi olan Güçlük'ün zevcesi Şerefeddin<sup>238</sup> ile Mirhoand'un<sup>239</sup> ifadesine göre Hıristiyan idi. Ve zevcesinin İslam düşmanlığı siyasetine tamamıyla iştirak ediyordu. Hotan imamı Alaeddin Güçlük'e boyun eğmediği için kendi cami kapısına çivilendi. Güçlük'ün zulmü Moğol fütuhatını hızlandırdı. Cebe-Noyon bu ülkeye dâhil olduğu zaman, her kesin kendi dininde kalabileceğini ve pederleri ile büyük pederlerinin gittiği yoldan gidebileceklerini ilan etti. Halk derhal Moğollara iltihak ederek kışlalarında bulunan Güçlük'ün ordusunu imha ettiler. Moğollar hemen hiçbir müşkülata rastlamaksızın o ülkeyi zapt ettiler (1218). Güçlük güneye kaçtı ve ancak Badahşan'da Moğollar yetişerek onu idam ettiler.<sup>240</sup> Moğollar Balasagun'a Gobalık<sup>241</sup> (iyi bir şehir) ismini verdiler. Bu isimlendirmede gösteriyor ki Güçlük'ün merkezi mukavemetsiz alındı. Moğollara gönüllü olarak teslim olan şehirler iyi unvanını alırlardı. (Örneğin Zernuk)<sup>242</sup> kalası gibi. Özellikle inatla mukavemet gösteren şehirler "kötü, fena" unvanını aldılar: (Örneğin Bamian<sup>243</sup> ve bize [Ruslara] ait olan Kozelsk).<sup>244</sup>

Moğollar döneminde Hıristiyanlık tarihi büyük bir ehemmiyet ve fakat daha ziyade zorluklar göstermektedir. Gutşmid'in<sup>245</sup> pek yerinde olan müşahedesine göre, Moğol fütuhatı memleketlerin bir diğeriyle olan ilişkilerinde dünyanın hiç görmediği bir dönüşümü gerekli kıldı. Bu suretle Orta Asya'ya vasil olan medeniyet unsurları ötekiyle daimi temasa girdiler. Bu medeniyet unsurlarından birini anlamak için diğer unsurları da esasından incelemek gereklidir. Bu tür araştırmalarda bulunmak için daha çok geniş bir hazırlık gerektirir.

ممکن نبود از غایت اضراب بکسوت خطایبان مکتبی کشتند قوله تعالی فمن اضطر غیر باج ولا عاد فان ربک غفور رحیم (Коран, II, 168) <bk. Cüveynî, neşr. Kazvîni, I: 53.>

238 Ruk. Az. muz. (Asya Müzeyi yazması) b 568, 79.

239 Oppert, *Presbyter Johannes*, 169. Mirosond bu malumatı "Reşidüddin'den iktibas etmiştir, Şerefüddin'in nereden aldığı malum değildir. Reşidüddin ve Cüveynî bu konu üzerine söz açmamaktadırlar.

240 Reşidüddin, izd. Berezina, III: 38-40 (po Cüveynî - sm. ruk. Publ. b-ki, IV: 2, 34; II: 22-23).

241 K. G. Zalaman غریالیق Gir-balık şeklinde yazıyor ki, (Kutadgu bilig, izd. Radlova, I: XLV) yazmaların kıraat tarzını nazara dikkat almıştır. İşbu kelime Moğolcada, A. O. İvanovski'nin bana bildirdiği gibi goa telaffuz edilir. Go-balık isminin açıklaması yalnız Mirhonda'da bulunur. (İstoriî Çingiz -Hana, izd. Cobera, 91.

242 Abülğazi, Rodosovnaya Tyurok, izd. Demezona, II: 109. Bu bilgiler Cüveynî'de zaten bulunmaktadır. bk. Onun hikâyesi: Sohefer, Chrestomathie persane, II: 120- 121. Teymur'un son seferinin tarifinden anlaşıldığı veçhiyle (Şerefüddin Yazdi, per. Peti de Iya Krua, IV: 216) Zernuk Semerkant'tan Otrar'a giden yol üzerindedir. Bilinmektedir ki, (bu son şehrin enkazı Sır-Derya'da Arısa mansıbında) Sır-Derya'dan bir az Batıdadır.

243 Abülğazi, Rodosovnaya Tyurok, izd. Demezona, II: 122, ayrıca Cüveynî (Schefer, Chrestomathie persane, II: 142-143); Hindikuş'un batı ucunda bulunmaktadır

244 <"Gobalık" ve "Mobalık" atları hakkında bak: Pelliot, Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, 110-114. Pelo'nun işaret ettiği gibi Balasagun, malum olduğu üzere hiçbir zaman Gobalık diye adlandırılmamıştır; yazmalarda Guz-orda veya Kuz-orda uygunlukta, Guz-balık diye okunuyor (Prisiak'ın fikrine göre, Mahmut Kaşgarlı'da Balasagun'un diğer isimlendirilişi); kaynaklarda Balasagun'un savaşsız alındığı hakkında da hiçbir şey ifade edilmiyor. Kozelsk için Mobalık ismi hiçbir Doğu kaynağında bulunmuyor. Bu daha önce Tatitşev ("Mogu bolgusun" şeklinde) tarafından ortaya atıldı ve daha sonra diğer yazarların (Hammer, Wolf, Hovors ve Berezin) çalışmalarına geçti. Bamıyan isminin ilk Moğol şekli, P. Pelo'nun fikrine göre, Mo-kurgan (Mâû -Quryan> Ma'u - Qoryan) "kötü kale" olması mümkün. Mobalığın "me lez" Moğol-Türk formu, Türkler arasında zaten kullanılıyor olabilir. - Yu. B.>

245 Kleine Schriften, Bd III: 609.

**DIĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**

Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı Sempozyumu, 16-17 Kasım 2018, Kocaeli

*All Aspects of Hz. The Prophet and Ethics Symposium, 16-17 November 2018, Kocaeli*

Değerlendiren / Reviewed by:

Merve BOŞNAK\* & Haticetül Kübra ÇETİNALP\*\*

### Açılış Konuşmaları

16-17 Kasım 2018’de Kocaeli’nin İzmit ilçesinde Necati Gençoğlu Kültür Merkezi’nde düzenlenen sempozyum Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan İshak Özgür Pak’ın Ahzâb Suresi 40-48. ayetleri kapsayan Kur’ân tilaveti ile başladı. Açılış konuşmalarını sempozyum tertip heyetinde bulunan ve sempozyumun sponsorluğunu üstlenen isimler yaptı. Ensar Vakfı Kocaeli şube başkanı Musa Taşçı ilk konuşmayı yaptıktan sonra, ikinci konuşmacı olarak konuşan Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Hz. Peygamber (sav) ve ahlakı üzerine böyle bir program tertiplemekten duyduğu bahtiyarlığı ifade etti. Sempozyum için seçilen tarihin Diyanet İşleri Başkanlığınca Mevlid-i Nebi haftasının arefesinde olmasının özel bir anlamı olduğuna değinen Kahraman, günümüz insanların Hz. Peygamber (sav)’in ahlakına her zamankinden daha çok muhtaç olduğunu vurguladı. Bu ihtiyacı “insanın ahlak merkezli bir varlık olması” ile ilişkilendirerek, Hz. Peygamber (sav)’in kendi asrında yaptığı güzel ahlaki dönüşümün örnek alınıp çağımızda uygulanması gerektiğinin altını çizdi.

Kocaeli İl Müftüsü Yusuf Doğan selamlama konuşmalarını gerçekleştirdikten sonra, kâinatın yaratıldığından beri kimsenin Hz. Peygamber (sav) kadar sevilmediğini ve kimsenin sözlerinin onunkiler kadar çok söylenmediğini ifade ederek, Hz. Peygamber (sav)’i selamladı. Konuşmasına Hz. Peygamber (sav)’in “üsve-i hasene” olması yönünden bahsederek devam eden Doğan, Mevlid-i Nebi haftasının bu yılki konusunun “Hz. Peygamber ve Gençlik olduğunu” ifade ederek, her yaş grubundan insanların olduğu gibi gençlerin de en güzel örneğinin yine Hz. Peygamber (sav) olacağını ekledi.

\* Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bölümü merve.bosnak@kocaeli.edu.tr

\*\* Arş. Gör. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü haticet.cetinalp@kocaeli.edu.tr

İzmit Belediye Başkanı Dr. Nevzat Doğan adına sözü alan Başkan Yardımcısı Güray Oruç, Hz. Peygamber (sav)’in hayatından verilen örneklerle dünyaya vermek istediği mesajın anlatılabilmesinin mümkün olduğuna değindi. Bir belediyece olduğunu ifade ederek çevre kirliliği sorunlarına değindi ve Hz. Peygamber (sav)’in ahlakının güzel bir şehir yapılanmasını sağlayabileceğini vurguladı.

Son açılış konuşmasını yapmak üzere sözü alan Kocaeli Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sadettin Hülagü, Aziz Mahmud Hüdayi’nin “*Kudûmün rahmet ü zevk ü safâdır yâ Resûlallah/ Zuhûrun derd-i uşşâka devâdır yâ Resûlallah*” beyti ile başladığı konuşmasında Hz. Peygamber (sav)’in ahlaki tutumlarından örnekler vererek günümüz Müslümanlarının tutumlarıyla mukayese etti ve O’nun mesajının evrensel oluşuna dikkat çekti. Ayrıca “peygamber” telakkimizdeki yanlışlara değinerek bu yanlışları düşünmenin gerekliliğini vurguladı. Devamında Hz. Peygamber (sav) sevgisinin önemine değinerek, bu sevgiyle Allah’ın rahmetine nail olup mevcut sorunlarımızı çözebileceğimizi ekledi. Bu sevgi ve edebî mirasımızda ne kadar büyük bir yer tuttuğunu, seçtiği çeşitli beyitler ve diğer örneklerle anlattı.

### **Açılış Konferansı**

Açılış konferansı konuşmasını Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ünal Kılıç *Hz. Peygamber’in Tebliğinin Toplum Dönüştürücü Parametreleri* başlığı altında gerçekleştirdi. Konuşmasında genel olarak Hz. Peygamber (sav)’in gerçekleştirdiği ahlaki dönüşümü ele aldı. Bu dönüşümün 23 yıl gibi insanlık tarihi bakımından çok kısa bir süreyi kapsamasına dikkat çekerek söze başlayan Kılıç, devrimlerin ve dönüşümlerin hep sancılı ve kanlı olduğunu ifade ettikten sonra Allah Resulü’nün devriminin gözyaşı dökmeden gerçekleştirildiğinin altını çizdi. Kılıç, konuşmasında Hz. Peygamber (sav)’in ahlaki dönüşümünü en iyi ifade eden örnekler arasında ashab-ı kiramdan gelen bazı rivayetleri zikretti. Bu rivayetlerden ilki Habeşistan’a hicret eden Hz. Cafer (ra)’in Habeşistan Necaşi’sinin huzurundaki konuşması olan “Aramızdan Muhammed (sav) peygamber olarak gönderilmeden önce biz insanlık nedir bilmiyorduk. Ancak içimizden birini Allah peygamber olarak gönderdikten sonra insana değer vermeye başladık, gözyaşı akıtmayı bıraktık” mealindeki rivayettir. Diğer rivayete göre ise Mescid-i Nebevî’ye bevleden bir bedeviye ashab-ı kiramın linç etmeye kalkması üzerine Hz. Peygamber onlara mani olarak “Üzerine su dökün” buyurduktan sonra, bedeviye yaptığının yanlış olduğunu gerekçeleriyle açıklayarak anlatmıştır. Bu rivayetten hareketle bencil bir toplumu diğerkâmlık sahibi bir topluma çevirdiğini ifade etti.

Hiz. Peygamber'in dâhilik vasfını da konuşmasında ele alan Kılıç, mühim bir gerçeğin altını çizip; insanların genel olarak belli bir konuda deha sahibi olduğunu, fakat Hiz. Peygamber (sav)'in, aile babalığında, devlet başkanlığında, dostlukta ve hatta düşman olarak bile bir dâhi olduğunu vurguladı. Bu önemli tespitin yanı sıra "başkasının kutsalına dil uzatmaması, hiç kimseyi zorla Müslüman yapmak için savaşmaması, haram olmadığı müddetçe kolay olanı seçmesi, itaate alışık olmayan bir toplumu mescide toplayarak merkezi otoriteyi sağlaması, şehirlere vali tayin ederken kendi içlerinden vali tayin etmesi, suçun şahsılığı prensibini getirmesi, insanların kötü yönde kullandığı kabiliyetleri güzel yönere sevk ederek avantaja çevirmesi" gibi Hiz. Peygamber'in politik dehasını ve bu dehasındaki güzel ahlaki örnekleriyle birlikte anlattı. Son olarak Hiz. Peygamber (sav)'in medeniyeti sahabeye bizzat kendisinin, onları rahle-i tedrisatından geçirmek suretiyle öğrettiğinin altını çizen Kılıç, konuşmasını yine çok mühim bir konu olan; Hiz. Peygamber (sav)'in herkesin örnek alabileceği ve yaşayabileceği tarzda bir dönüşüm ortaya koyduğu hususuna değindi.

### **Birinci Oturum: Ahlak, Vahiy ve Nübüvvet**

İlk oturumun başkanlığını Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdullah Kahraman gerçekleştirdi. *Hiz. Peygamberin Sünnetinde Genel Hukuk Prensipleri* başlıklı tebliğini sunan Abdullah Kahraman konuşmasında genel olarak Hiz. Peygamber (sav)'i bir hukuk adamı olarak ele aldı. Hukukla risaletin benzer yönlerinin bulunduğu dikkat çektikten sonra denge ve adaletin şeriatteki önemine ve Hiz. Peygamber (sav)'in nebevi bir görev olarak hukukla ilgili terimleri yeniden düzenlemesine değindi. Hiz. Peygamber (sav)'in sunduğu hukuk ahlakını sadece ferdi bir düzlemde anlatmakla kalmayıp toplumsal boyuttaki değerini de ele aldı. Buna örnek olarak "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" rivayetini ve Allah Resülü'nün bu rivayetin içindeki açıklamasının önemini vurguladı. Peygamberin rahmet yönünün hukukla daha iyi anlaşılacağını ifade etti.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. İbrahim Çetintaş İslam Ahlak Felsefesinin Kaynağı Olarak Nebevî Ahlak başlıklı tebliğinde ilk olarak İslam filozoflarının felsefeyi ameli hikmet-nazari hikmet şeklinde iki ana başlık altında incelemesine değindi ve bu incelemeye göre İslam filozoflarının, ameli hikmeti İslam Ahlak Felsefesi ile bağdaştırdıklarını ekledi. Ameli hikmet düşüncesini besleyen en büyük kaynağın da Hiz. Peygamber (sav)'in ahlaki olduğunu söyleyen Çetintaş, bu ahlakın aslında Allah'ın ahlaki olduğunu ve Allah rızasına uymanın ve O'nu görüyormuş gibi yaşamının en güzel örneğinin de yine bu ahlak olduğunu ifade etti. Bu yüzden pratik ahlakta Hiz. Peygamber (sav)'in izinden gitmenin önemini ne denli büyük olduğunu

altını çizdi. Tebliğinde genel olarak bu hususlara değinen Çetintaş, günümüz insanların motivasyonunun Allah rızasından ziyade birtakım menfaatler olduğu hususunu da hatırlattı. Devamında ahlak konusunda nazariyat kısmında bu kadar iyi olduğumuz halde, pratik ahlaka gelince içinde bulunduğumuz durumun sorgulanması gerektiğini ifade etti. Tebliğinde değindiği en önemli noktalardan biri de “filozoflara göre Hz. Peygamber (sav)’in ahlakının Allah-u Teâlâ’nı hayrı mahzının bir tecellisi olarak görülmesi” şeklindeki ifadesi oldu.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok *Vahiy- Ahlak İlişkisi* başlıklı tebliğini sundu. Sunumunda dinin mahiyetinin nasıl algılandığına dair bir eleştiri yönelterek; dini sadece iman ve ibadetten ibaret görmenin büyük bir eksikliğe yol açtığını ve dinin mahiyetinin tam olarak kavranması için bu ikisinin yanında ahlakın da tamamlayıcı bir unsur olarak görülmesi gerektiğini ifade etti. İsrâ Suresi 9. ayeti delil göstererek, vahyin amacının insanları en doğruya ulaştırmak olduğunu söyledikten sonra Hz. Peygamber (sav)’in “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” hadîs-i şerifini, insanları en doğruya ulaştıracak olan İslam dininin saç ayaklarından birinin ahlak olduğuna delil olarak gösterdi. Burada Duha Suresi örneğinden yola çıkan Tok, Hz. Peygamber’in hidayetinin vahiy ile tamamlandığına değindi ve Hz. Peygamber’in ahlakının Kur’ân olduğu rivayetinin ahlak-vahiy bütünlüğünün delili olduğunu ifade etti. Devamında Kur’ân’daki ahlak problemlerinden birkaç örnek vererek, Allah’a karşı ahlaklı olmanın ancak tevhit, şükür, ihsan, zikir, imar ve israftan kaçmak gibi hususlar ile mümkün olduğunu belirtti. Vahiy ile ahlakın nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunda güzel bir çıkarım yaparak her şeyden önce vahyin bize ahlakı inşa etmemizi emrettiğini ifade etti.

### **İkinci Oturum: Hz. Peygamber’in Ahlakının Kur’anî Temelleri**

Prof. Dr. Ünal Kılıç’ın başkanlığında yürütülen ikinci oturum Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi Kadir Gömbeyaz’ın *O’nun ahlakı Kur’an’da: Kur’an’da Ahlak’ın Konumu ve Hususiyetleri Üzerine Değerlendirmeler* başlıklı tebliği ile başladı. Bu sunum kendisinin de ifade ettiği üzere, sempozyumun konusuna temel teşkil eden bir sunum oldu. Kur’an-ı Kerîm’de Allah’ın ahlaki bir model olarak görüldüğünü ve bu noktada esma-i hüsnânın insanlara örnek olabileceğini söyleyen Gömbeyaz, Allah’ın ahlaki ilkelerinin; adalet, in’âm, hidayet ve rahmet olduğunu da ekleyerek insanların bu ahlaka vermesi gereken cevabın; iman, ihlas, sabır, şükür ve tevekkül olması gerektiğini ifade etti. Kur’an-ı Kerîm’in insanların birbiri arasındaki ilişkileri düzenlemek için geldiğini ve bu sayede fesadın ortadan kaldırılıp salâhın temin edilebileceğini belirtti. Ahlakın Kur’an’daki genel çerçevesinin dini bir boyuta sahip olduğuna dikkat çekerek,

kullardan samimi bir iman ve takva talep edildiğinin altını çizdi. Bu açıdan baktığımızda Kur'ân'ın önerdiği ahlakın kişinin öncelikle iç dünyasına hitap ettiğini ve bu yüzden içselleştirilmesinin öneminin büyük olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden Dr. Öğretim Üyesi Kasım Kocaman *Kuran Ayetleri Üzerinden Hz. Peygamber'in Ahlâk Eğitim* isimli tebliğinde Hz. Peygamberin bir sınıftaki bir öğretmen gibi düşünülmemesi gerektiğini, Onun hayatın her yerinde öğretmenlik yaptığını ifade etti. Kur'an-ı Kerim'de kıssalarla anlatıma yer verildiğini hatırlatarak Hz. Peygamber (sav)'in de öğretim yönteminde kıssalamaya yer verdiğini hatta bu anlatımın en belirgin örneğinin mağaradaki üç arkadaş örneği olduğunu ekledi. Bu eğitimin genel özelliklerinden bazılarının “Hz. Peygamber (sav)’in eğitimde hem kendisi etkili bir dil kullanıp, hem de farklı kabilelerin şivelerini dahi dikkate alması; ahlak eğitiminde ceza ve mükâfata yer vermesi; karşısındakinin idrak seviyesine uygun olması ve aşamalı bir mahiyette olması” olduğu hususlarını zikretti. Bu eğitimin en önemli özelliğinin ise Hz. Peygamber (sav)’in insanlara ahlakı, bizzat model olarak öğretmesi olduğunu altını çizdi.

Oturumun son konuşmacısı olan Kocaeli İl Müftüsü Yusuf Doğan sunumunda imanın kemalinin bile ahlakın kemaline bağlandığına dikkat çekerek, bütün ayetlerin Hz. Peygamber (sav)’in ahlakını tavsif ettiğini ifade etti. Bu hususun sadece Kur'ân ayetleri bağlamında kalmayarak, Hz. Peygamber (sav)’in bizzat kendi hadıs-i şeriflerinde de yer bulduğunu ekledi. Bu minvalde zikredilebilecek en önemli hususun; Kur'ân'da Hz. Peygamber (sav)’in üsve-i hasene olarak gösterilmesi olduğunu belirtti.

### **Üçüncü Oturum: Hz. Peygamberin Nübüvvet Dönemi Ahlaki Örnekliliği**

Bu oturum Kocaeli İl Müftüsü Yusuf Doğan başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda ilk tebliğ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Casim Avcı'nındı. Avcı, *Bir Ahlak Modeli Olarak Hz. Peygamber* başlıklı tebliğinin sunumunda Hz. Aişe'nin “O'nun ahlakı Kur'an'dı.” sözünün kendi tebliğini özetlediğini ifade etti. Devamında ahlakın önemli bir özelliğine dikkat çekerek, güzel ahlak örneği sayılan davranışların kişinin vicdanına yerleşmiş, devamlılık arz eden davranışlar olması gerektiğini vurguladı. Bu görüşüne, ihtiyacı olan bir kimseye bir kere yardım etmenin cömertlik sayılmayacağını örnek gösterdi. Hz. Peygamber (sav)'in ahlakının gerek Allah'a karşı olan kulluk bilincinde olsun ve gerekse diğer insanlar hatta varlıklara muamelesinde olsun mükemmel bir timsal olduğunu yine örnekleriyle açıkladı.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Adem Apak *Hz. Peygamber'in Şefkat, Merhamet ve Vefa Örnekliliği* serlavhalı tebliğinde kulluğun ibadet ve ritüellerle sınırlı olarak görüldüğünü eleştirdi. Aynı şekilde ahlak denildiğinde yalnızca neden iffetin,

yahut cinslerden tek bir tarafın iffetli olmasının anlaşıldığını sorguladı. Ahlak anlayışının camide olup bitenlere indirgendliğini, hâlbuki ahlakın aslında tevhidi ikame etmek ve Müslüman şahsiyetini geliştirmek olduğunu söyledi. İslam'ın salt bir ibadet dini değil ahlak dini olarak görülmesi gerektiğini vurguladı. Şefkat ve merhamet konularında Allah Resul'ünün hayatından örnekler veren Apak'ın verdiği örnekler arasında en çarpıcı olanlardan birisi Medine'de canlı hayvandan et keserek et tüketildiğini görmesi üzerine "hayvan kesimi sırasında yumuşak davranmayı, hayvanı incitmemeyi buyurarak" bu uygulamayı yasaklaması oldu. Vefa konusundaki en çarpıcı örneklerden biri ise Hudeybiye Musâlahası'nda verdiği söz üzere İslam'ı kabul ettikten sonra Mekke'ye sığınan birini müminlerin ısrarına ve müşriklerin o gence işkence edeceklerini bilmesine rağmen, işkence etmeyeceklerine dair onlardan söz alarak Medine'ye almamasıydı. Bu çarpıcı örnek Hz. Peygamber (sav)'in ahd-e vefasının her halükârda geçerli olduğunun en güzel örneğidir.

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya ise *Hz. Peygamber ve Ahlakî İlkeler* başlıklı tebliğinin sunumunda Hz. Peygamber (sav)'in bi'setten öncesinde de güzel bir ahlakî haiz olduğuna değindi. Bununla birlikte bu güzel ahlakın vahiy terbiyesiyle daha da mükemmelleştiğini ifade etti. Devamında Hz. Peygamber (sav)'in ahlakının genel ilkeleri olan; sabır, şükür, hoşgörü, kanaat ve cömertlik ilkelerini ilk uygulayıcısı olarak insanlara örneklik teşkil etmesi ve bu ilkeleri en güzel biçimde uygulaması bağlamlarında açıkladı.

#### **Dördüncü Oturum: Hz. Peygamberin Ahlakının Algılanması**

Dördüncü oturumun başkanlığı Prof. Dr. Abdullah Kahraman tarafından yürütüldü. Bu oturumda ilk olarak *Nebevî Çözümlerde Ahlakî Duyarlılık* başlıklı tebliği ile Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nden Prof. Dr. Abdulkadir Evgin sunumunu gerçekleştirdi. Sunumunda günümüz meseleleri karşısında nebevî nebevî çözümlerin duyarlılık oluşturacak şekilde gün yüzüne çıkarılması gerektiğinden bahsetti.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Şaban Öz İlk Dönem İslâm Siyasî Tarihinde Nebevî Ahlak Modelliği konulu tebliğinin girişinde bu başlığın İslam siyaset ilişkisi demek olduğunu söyledi. Buna göre siyaset İslamiyet'in sağında solunda değil tam ortasındadır Rasulullah (sav) peygamber, olduğu için devlet başkanlığı yapmıştır. Hz. Peygamber siyasetin her safhasında bulunmuştur ki Mekke'de muhalefet, Medine'de iktidar konumundadır. O, hiçbir zaman "Zaman bunu gerektiriyor." cümlesinin arkasına sığınmamıştır. Allah Resul'ünün kendisinin bozduğu hiçbir anlaşma yoktur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise siyasette nebevî sünnetin çiğnenildiğini ifade eden Öz, Tahkim olayında rüşvet vakasının çıktığını ve Hz. Ömer'den sonra



Allah Resulü'nün şura prensibinden fersah fersah uzaklaşılmasının da nebevî sünnetin çiğnenmesine ilişkin durumlar olduğunu ekledi. Yönetim noktasında yukarıda yer alanlar şahsi çıkarlarını düşünüyorlarsa aşağıdakilerin de aynısını düşünür hale geldiğini ifade etti. Dilimize çokça yerleşen ibarelerden birinin “namazında niyazında insan” tabiri olduğunu hatırlatarak bu ibadetin Allah ile kul arasında olan bir ibadet olduğuna dikkat çekti. Müteahhitlik yapan bir kimsenin dürüst bir müteahhit olup olmadığını veya kişinin sokakta yürürken yerlere tükürüp tükürmeme meselesinin mühim olup dürüstlüğü ve yere tükürmemenin ahlaki ölçü olarak kabul edilmesinin önemli olduğuna değindi.

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Macit *Toplumların Oluşumunda Adalet Merkezli Nebevî Ahlakın Rolü* başlıklı tebliğinin sunumuna öncelikle insanlık tarihine ilişkin dönemeleme hakkında bilgiler vererek başladı. Aliya İzzet Begoviç'in medeniyetleri üç şekilde tasnif etmesine atıfta bulunan Macit, İslam'ın mistik ve ruhçu Doğu medeniyeti ile maddeci Batı medeniyetinin ortasında yer aldığını ifade etti. Vasatı temsil eden nübüvvetin toplumlar içerisinde icra ettiği fonksiyonlarının izahının ardından Hz. Peygamber (sav)'in başlangıçta ifade edilen insanlığa ait üç çağdan üçüncüsünü başlattığını belirtti. O, diğer peygamberlerin parça parça oluşturduğu vasıfları mecz eden bir nübüvvet bilgisi ile gelmiştir.

### **Beşinci Oturum: Hz. Peygamber'in Ahlakının Sosyal Hayata Yansımaları**

Bu oturumun başkanlığında ise 29 Mayıs Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden Prof. Dr. Zekeriya Güler yer aldı. Bu oturumun konuşmacılarından Dr. Öğretim Üyesi Feyza Betül Köse *Hicrî Birinci Asır Sosyal Hayatında Nebevî Ahlak Tezahürleri* başlıklı tebliğini sundu. Köse sunumunda, İslam'ın sadece inanç, hukuk ve ibadetten teşekkül eden bir din olmadığını, külli bir sistemden oluştuğunu belirtti. Devamında İslam'ın doğduğu ortamda, Kureyş'in ticaretle bilindiğini ancak putperest bir toplum olduklarından dolayı bu toplumda ahlaki bir norm geliştirilemediğine değindi. Hz. Peygamber (sav)'in karaborsacılık benzeri uygulamaları kaldırarak bir ahlaki modellik oluşturduğunu ifade etti. Bu modele göre hicri ilk asır nebevî ahlak tezahürleri, Dört Halife döneminde Allah Resul'ünün uygulamalarına bağlılık olduğu görülmüştür ve hatta dört halife Hz. Peygamber (sav)'in uygulamalarını devam ettirmiştir. Hz. Peygamber'in emri bil maruf nehyi ani'l-münker ile ilgili tavrı ihtisap müessesesi ile devam etmiştir. Köse, son olarak günümüzde yaşanan sorunların temelinde ahlakın ve ibadetin bir arada düşünülmemesi olduğunu ifade etmiştir.

Köse'nin ardından Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ayhan *Hz. Peygamberin Ahlakının Aile Hayatına Yansıması* tebliğini sundu.

Allah Resul'ünün hayatında aile konusunda pek çok prensip olduğunu ifade eden Ayhan şefkat ve merhamet genel prensibini aile yaşantısının her safhasında uyguladığını belirtti.

Bu oturumda son tebliğ Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğretim Üyesi Ramazan Şahan tarafından sunuldu. Şiirlerle Hz. Peygamberimiz konulu tebliğini sunan Şahan, şairlerin Hz. Peygamber'i bir tarihçi gibi anlatamayacağını, O'na şiirinde yer veren bir şairin O'nu başka bir havaya büründürdüğünü söyledi. Bu görüşünü "Süleyman Çelebi Mevlid'inde Hz. Peygamber'i yerdeki yataklarda yatıramaz" temsiliyle örneklendirdi. Bütün şairlerin Hz. Peygamberi övdüğünü ifade eden Şahan, hiçbirisinin ise Resulullah'ı en iyi ben övdüm iddiasında olmadığına dikkatleri çekti. Hatta Resulullah (sav)'a şiirlerde yer vermenin bir onur addedildiğine Hassan b. Sabit'in "Ben O'nu överek şiirlerime renk katmaya çalıştım." sözünü örnek gösterdi. Şahan tebliğini bir şiir okuyarak kapatınca Zekeriya Güler, İbn Şihab gibi hadisçilerin hadis meclislerini şiir okuyarak bitirdikleri bilgisini paylaştı.

#### **Altıncı Oturum: Hz. Peygamber'in Ahlakının Kurumsal Hayata Yansımalar**

Hz. Peygamber'in ahlakının hayatın tüm yönlerini kapsadığını ortaya koymayı hedef edinen sempozyumun bu oturumunda kurumsal hayata yönelik uygulamalar ele alındı. Bu oturumun başkanlığını Ensar Vakfı Genel Başkanı Hüseyin Kader yaptı. Oturumun ilk konuşmacısı 29 Mayıs Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden Prof. Dr. Zekeriya Güler *Hz. Peygamber'in Ticarî ve İktisadî Ahlakı* başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde Allah Resul'ünün ticari ve iktisadi konularda gözettiği ilkeleri sıralarken verdiği en dikkat çekici örneklerden biri Allah Resulü'nün sabah namazından sonra işe koyulanlar için dua etmesi idi. Hz. Peygamber (sav)'in birçok alanda olduğu gibi maişet için çok önemli olan ticaretin de dini hassasiyetlerle yapılmasını istediğini hatırlattı.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İsmail Taşpınar İslam Öncesi Peygamberlerde Nebevi Ahlak konulu tebliğinin sunumunda peygamberlerin ahlakını Kur'an-ı Kerim'den öğrendiğimizi belirtti. Her bir peygamberin sabır, şükür, iffet ve ibadet gibi ayrı konulardan bir ahlak timsali olarak önümüze çıktığını söyleyen Taşpınar, Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaların, Allah Resulü ile ümmeti arasında ortaya çıkan meselelerde örneklik içerdiğini ekledi.

Prof. Dr. Ahmet Özel *Hz. Peygamber'in Siyasî-İdarî Ahlakı* konulu tebliğinde Batı'da Hz. Peygamber'in siyasi bir figür olarak anlaşılabilmesi hususunu dile getirdi. Buna göre "Hz. Peygamber'in otoritesinin kaynağı ilahidir. Kendinden önce de kral peygamberler vardır. Hz. Peygamber getirdiği bütün ölçüleri, ilkeleri gösterme mazhariyetine sahiptir" şeklinde açıklamalarda bulunduktan sonra Kur'an-ı Kerim hep O'nun beşeri

yönüne atıfta bulunduğunu ancak O (sav)'nın, vahiylenmiş bir beşer olduğunu vurguladı. Otorite boşluğu ve dağınıklık içinde olan Medinelilerin, bu durumlarını ancak Allah Resulü ile birliktelik sağlayarak açacaklarına inanıp O'nu davet ettiklerini ekledi. Hz. Peygamber'in yönetimde uyguladığı prensiplerin başında sorumluluk ilkesi geldiğini hatırlattıktan sonra bu ilkenin Hz. Peygamber (sav) tarafından toplumun tüm kesimlerine tatbik edilen bir ilke olduğunu ifade etti. Diğer taraftan emaneti ehline vermenin, liyakat ve şura prensiplerinin de yönetim anlayışının başlıca vasıflarından olduğuna değindi.

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi'nden Prof. Dr. Saffet Köse *Hz. Peygamber'in Savaş Ahlakına Gösterdiği Özen* konulu tebliğine cahiliyenin günümüzde de yaşandığını belirterek başladı. Allah Resulü'nün savaş konusunda getirdiği ilkelere insanlığın bugün her zamankin daha çok ihtiyaç duyduğunu dile getirdi. Özellikle modern dönemin savaş tekniklerinin derin yıkımlar gerçekleştirmesi ve savaş ahlakının gözetilmediği harplerin insanlara verdiği tahribatın onulmaz boyutlarda olduğunu beyan etti. Bu tahribatın yakın dönem örneklerinden birinin Bosna'da yaşandığını ve bu savaşın yüzbinlerce kişinin ölümüne sebep olmakla birlikte dahası bu savaşta binlerce kadının namusuna dokunulduğunu hatırlattı. Allah Resulü'nün tatbik ettiği savaşa ilişkin ilkelere uyulduğu takdirde tüm bunların yaşanmayacağını, çünkü onun savaş anlayışında savaşmayan varlıkların (sivillerin) savaş dışı tutulduğunu ifade etti.

### **Yedinci Oturum: Hz. Peygamber'in Ahlakının Kurumsal Hayata Yansımaları**

Bu sempozyumun son oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Saffet Köse yaptı. Bu oturumun ilk sunumunu *Nebevi Ahlakın Hukuki Yansımaları* tebliği ile Doç. Dr. Ayhan Ak gerçekleştirdi. Ak, ahlak kurallarının yaptırımla desteklendiğinde hukuka dönüştüğünü ifade etti. Allah Resul'ünün hukuki yaptırımlarda ortaya koyduğu ahlak modelliğinin ceza uygulanan kişiye hakaret edilmesini yasaklamasındaki örnekte görebileceğimizi ifade etti.

*Gayr-i Müslimlerle İlişkilerde Nebevi Ahlak* başlıklı tebliğinde Doç. Dr. Cahit Külekçi "İslam hoşgörü dinidir." sözüne katılmadığını belirtti. Gayrimüslimlere karşı titiz olmak yerine hoşgörülü olmak denildiğinde hata edilmiş olacağını beyan etti. Gayrimüslimlere tarihçinin ve fıkıhçının bakışının farklılık arz ettiğini söyleyen Külekçi, gayrimüslimler için farklı tanımlamaların yapıldığını ifade etti ve tebliğinde geçen gayr-i müslimlerin Arap müşrikleri de dâhil bütün İslam dışında kalan din mensuplarını kapsadığını belirtti. Ötekileştirmeme metodu takip edildiği takdirde toplumun içinde bulunduğu bölünmüşlüğün ortadan kalkmış olacağını da sözlerine ekledi.

*Hz. Peygamber'in Uluslararası İlişkiler Ahlakı* konulu sunumunda Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Okur'un dikkat çektiği hususlardan bir tanesi Hz. Peygamber (sav)'in İslam'a

davet mektuplarında veciz, diplomatik, ikna edici bir üslup kullanmış olmasıdır. Allah Resul'ünün uluslararası ilişkilerde ahde vefayı uyguladığını ve sıklıkla vurguladığını hatırlatan Okur, bunun en belirgin örneği ise Hudeybiye Anlaşması olduğunu belirtti.

### **Değerlendirme**

*Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber (sav) ve Ahlakı* isimli sempozyum için seçilen tarihin mevlid-i nebi etkinlikleri haftasının hemen arefesi olması “Hz. Peygamber’in sünnetinin yaşanılması gerektiğinin hatırlatılması” bakımından isabetli bir tarih oldu. Bu sayede öncelikle biz Müslümanlar ve sonra da tüm dünya için çok önemli bir yere sahip olan Resulullah (sav) anılmış ve O’nun insanları bir arada tutacak mükemmel bir ahlak örneği olduğu birçok yönüyle sunulmuş oldu.

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin tertiplemiş olduğu ilk sempozyum özelliğini de taşıyan bu programda konunun diğer alanlara nazaran İslam tarihi ile daha yakın bir alaka içinde olması hasebiyle bu alanda ve muamelat ile diğer uygulamalarla ilgisi olması bakımından da İslam hukuku alanında çalışma yapan isimler ağırlıklı bir şekilde yer yer aldı. Bununla birlikte birçok alandan katılan hocaların değerli tebliğleri vardı. Tebliğ başlıklarına baktığımızda bazı başlıkların, kıymetli ve önemli konuları işlemekle birlikte bir sempozyum sınırlarını aşan çok genel kalan konulara işaret ettiği dikkat çekti.

Sempozyumda tebliğlerde farklı örneklerle anlatılmakla birlikte bu örneklerden ortak olarak varılan en önemli yargı “Hz. Peygamber (sav)’in ahlakının sadece övülmekten ibaret olan bir ahlak sistemi olmayıp, hayata tatbik ederek yaşanılması gereken bir sistem olduğu” noktası idi. Bu ahlakı Müslüman olarak örnek almamızın imanımızın kemalini ifade etmesi bir yana, herhangi bir insan için bile bu şekilde bir yaşamın ne denli önemli olduğu ortaya koyuldu. Bununla birlikte sempozyumda farklı şekillerde dile getirilen “ibadetlerin şekilselcilikten ibaret kalması ve bu ahlakın ibadetlere yansımaması” eleştirisi çok önemli bir nokta idi. Bu eleştirinin en vurucu ifadesi ise, imanın ibadetle birlikte ahlakı da içerdiğinde kemal bulacağını hatırlatılması idi.

“Hz. Peygamber (sav)’in ahlakının Kur’ân olduğunu” ifade eden Hz. Aişe (ra)’nın rivayeti sempozyumdaki birçok sunumda tekrar edildi. Bu durum tebliğlerdeki birkaç hususun aynı olmasına yol açsa da rivayette ifade edilen bu hususun önemine çokça işaret eden bir durumdu. Ayrıca birkaç tebliğde Hz. Peygamber (sav)’in ahlakı ile ilgili olan Kur’ân ifadelerinin zikredilmesi ve belli bir sistem içerisinde açıklanması, yine bu rivayeteki hususu teyit eden çalışmalar oldu.

Sempozyum sunumunda önem arz eden hususlardan birisi de, sempozyum konusunun Hz. Peygamber (sav)'in ahlakını kapsamına rağmen, dört halife döneminde de bu ahlakın devam ettiğine değinilmesi oldu. Bu sayede bizzat Kur'ân ahlakını yaşayan Hz. Peygamber (sav)'i takip eden hulefâ-i râşidîn'in de bu ahlakı yaşamak ve yaşatmak bakımından ne denli önemli olduğu bir kez daha gündem edildi. Bu konunun sadece ilk asır tarihinde işlenilmekle kalmayıp asr-ı saadet sonrasında neş'et eden İslam Felsefesi'nde de ele alınmış olması konunun kapsamının ne denli geniş olduğunun delili idi.

Hz. Peygamber (sav)'i anlama ve ahlakını hayatımıza tatbik etme amacı ile tertiplenen bu sempozyumun mevzubahs ettiğimiz bütün yararlarından önce Resulullah'ın ahlakını yaşatma noktasında gönüllerimize bir umut ışığı olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyoruz.

